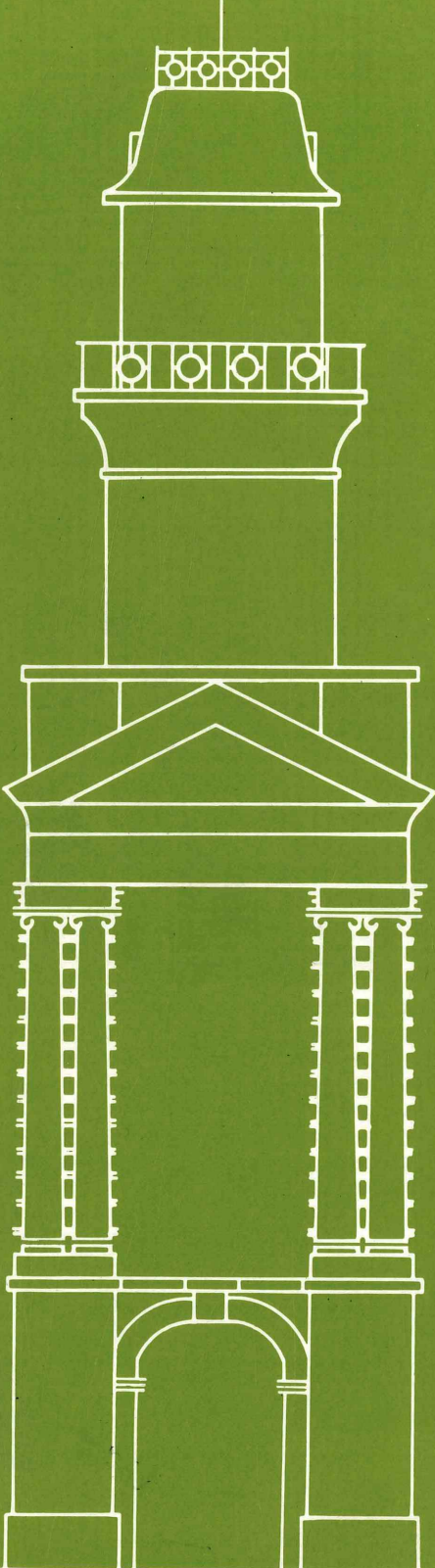
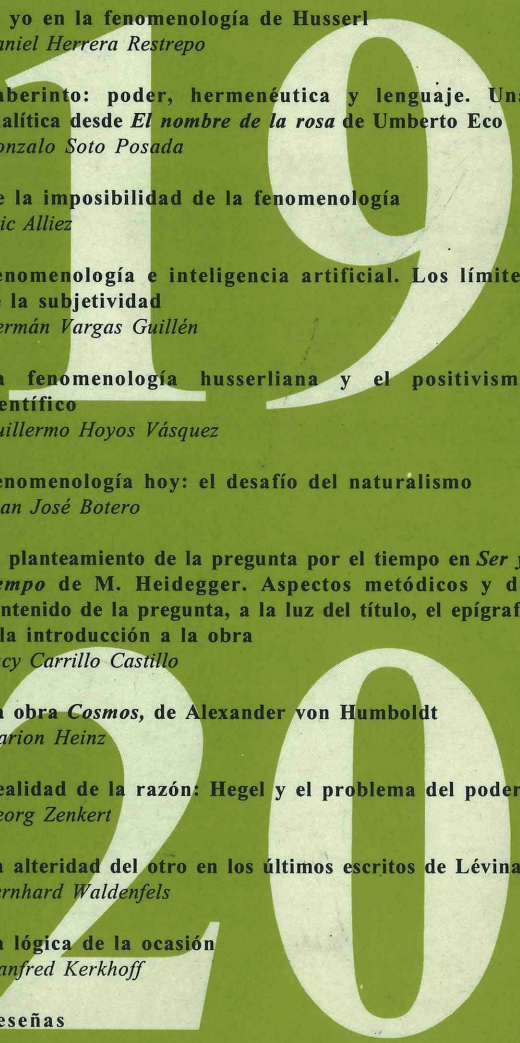
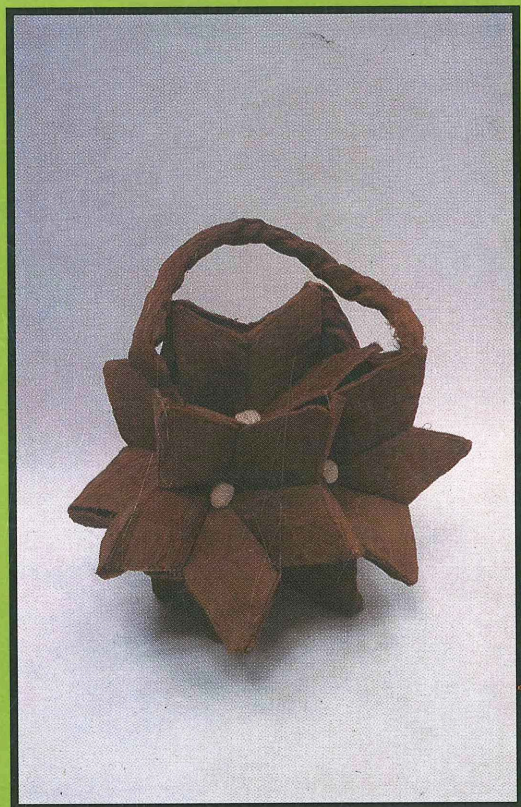


ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

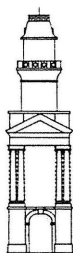
Universidad de Antioquia
Instituto de Filosofía

Febrero - agosto de 1999

- 
- 
- El yo en la fenomenología de Husserl
Daniel Herrera Restrepo
 - Laberinto: poder, hermenéutica y lenguaje. Una analítica desde *El nombre de la rosa* de Umberto Eco
Gonzalo Soto Posada
 - De la imposibilidad de la fenomenología
Eric Alliez
 - Fenomenología e inteligencia artificial. Los límites de la subjetividad
Germán Vargas Guillén
 - La fenomenología husserliana y el positivismo científico
Guillermo Hoyos Vásquez
 - Fenomenología hoy: el desafío del naturalismo
Juan José Botero
 - El planteamiento de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo* de M. Heidegger. Aspectos metódicos y de contenido de la pregunta, a la luz del título, el epígrafe y la introducción a la obra
Lucy Carrillo Castillo
 - La obra *Cosmos*, de Alexander von Humboldt
Marion Heinz
 - Realidad de la razón: Hegel y el problema del poder
Georg Zenkert
 - La alteridad del otro en los últimos escritos de Lévinas
Bernhard Waldenfels
 - La lógica de la ocasión
Manfred Kerkhoff
 - Reseñas



Bolso elaborado en cabezinegro
Comunidades negras
Chocó - Colombia
Comodato Diósecis Itsmina - Tadó
Colección Museo Universitario
de la Universidad de Antioquia
Medellín - Colombia
Fotografía: Manuel Hormaza



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Febrero - agosto de 1999

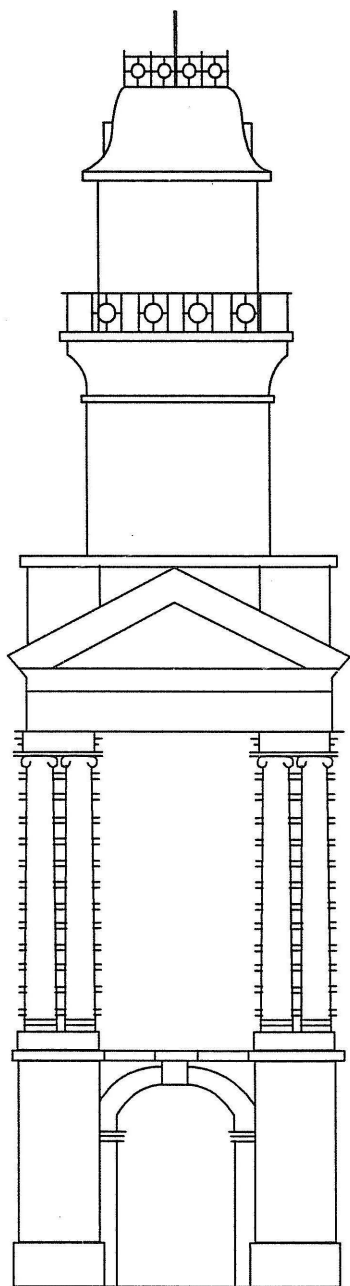
CONTENIDO

El yo en la fenomenología de Husserl	
<i>Daniel Herrera Restrepo</i>	11
Laberinto: poder, hermenéutica y lenguaje. Una analítica desde <i>El nombre de la rosa</i> de Umberto Eco	
<i>Gonzalo Soto Posada</i>	25
De la imposibilidad de la fenomenología	
<i>Eric Alliez</i>	37
Fenomenología e inteligencia artificial. Los límites de la subjetividad	
<i>Germán Vargas Guillén</i>	91
La fenomenología husserliana y el positivismo científico	
<i>Guillermo Hoyos Vásquez</i>	131
Fenomenología hoy: el desafío del naturalismo	
<i>Juan José Botero</i>	149
El planteamiento de la pregunta por el tiempo en <i>Ser y tiempo</i> de M. Heidegger. Aspectos metódicos y de contenido de la pregunta, a la luz del título, el epígrafe y la introducción a la obra	
<i>Lucy Carrillo Castillo</i>	163
La obra <i>Cosmos</i>, de Alexander von Humboldt	
<i>Marion Heinz</i>	195
Realidad de la razón: Hegel y el problema del poder	
<i>Georg Zenkert</i>	207
La alteridad del otro en los últimos escritos de Lévinas	
<i>Bernhard Waldenfels</i>	231
La lógica de la ocasión	
<i>Manfred Kerkhoff</i>	241
Reseñas	251

© Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
ISSN 0121-3628

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
E-mail: estufilo@nutabe.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
E-mail: estufilo@nutabe.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

Estudios de Filosofía llega con la presente entrega a su número dieciocho. Los trabajos reunidos en este volumen son un reflejo de los intereses intelectuales de los profesores e investigadores del Instituto de Filosofía y del interés del Comité Editorial de la Revista por dar cabida a materiales valiosos de académicos adscritos a otras universidades e instituciones de investigación.

Los artículos de investigación y de reflexión original sobre un problema particular que aparecen en *Estudios de Filosofía* están sujetos a un proceso de evaluación realizado por árbitros calificados en la especialidad filosófica correspondiente. Nuestra intención es garantizar la calidad de este proceso evaluatorio con la invitación a distinguidos filósofos de Colombia y del extranjero para formar parte de nuestro Comité Internacional de asesores. De este modo, la revista *Estudios de Filosofía* quiere garantizar a los autores que en ella publiquen la inscripción de sus materiales en un circuito de calidad internacional ampliamente acreditada.

Este volumen dedica su **Dossier** a una temática general que hemos querido agrupar bajo el título de **Fenomenología**. En la elaboración de éste han participado algunos de los más reconocidos investigadores de la fenomenología en Colombia, los profesores Daniel Herrera, Germán Vargas, Lucy Carrillo, Gonzalo Soto, Guillermo Hoyos V. y Juan José Botero, a cuyos trabajos se suma la colaboración del profesor Eric Alliez del Collège International de Philosophie en París, con una reflexión sobre la situación actual de la filosofía y de la fenomenología en Francia.

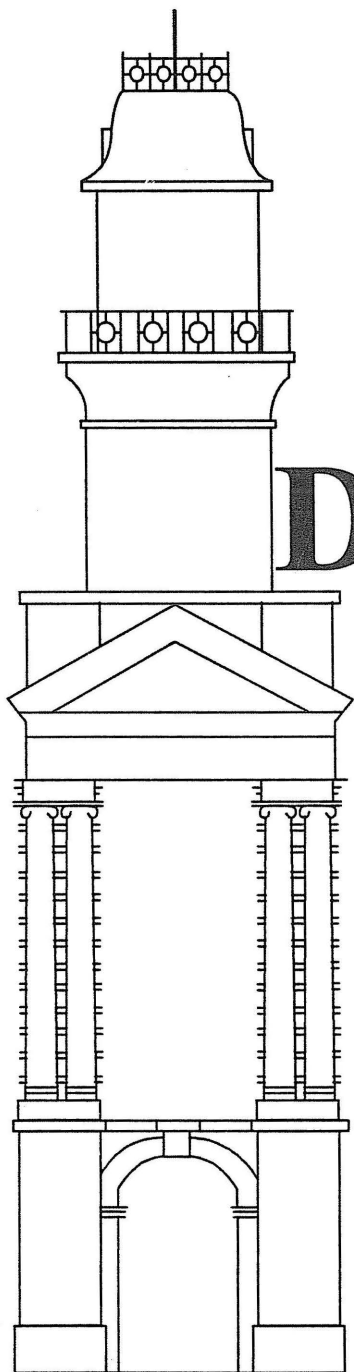
El lector encontrará además en la sección **Artículos**, las valiosas contribuciones de la profesora Marion Heinz de la Universidad de Siegen, dedicada a la obra de madurez de Alexander von Humboldt *Cosmos. Proyecto de una descripción física del mundo*, y del profesor Georg Zenkert de la Universidad Pedagógica de Heildelberg, quien se ocupa del problema del poder en la *Filosofía del Derecho* de Hegel. De otro lado, en el espacio **Notas y discusiones**, reservado para la publicación de artículos de difusión, comunicaciones y ponencias, dos documentos de temáticas diversas complementan el contenido de este número. **La lógica de la ocasión** es el título del trabajo del profesor Manfred Kerkhoff, de la Universidad de San Juan de Puerto Rico, que se ocupa de rastrear en la obra de Hans Lipps

la temática del pensamiento de la ocasionalidad y la lógica hermenéutica. Finalmente, **La alteridad del otro en los últimos escritos de Lévinas** es la denominación del trabajo del profesor Bernhard Waldenfels de la Universidad de Bochum.

El Comité Editorial de *Estudios de Filosofía* espera con la presentación de este número contribuir a presentar nuevas perspectivas de opinión y discusión en la vida académica y cultural del país y del exterior.

Francisco Cortés Rodas

Director Revista *Estudios de Filosofía*



Dossier

EL YO EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Por: Daniel Herrera Restrepo

Universidad de Santo Tomás

Antes de entrar de lleno en el tema quisiera indicar algunos presupuestos de mi visión de la fenomenología de Husserl.

Al inicio de toda filosofía se da lo que Bergson llamó una “intuición creadora” que será la que dinamizará y explicará el sentido último de la reflexión del filósofo. En relación con Husserl, nosotros tenemos la fortuna de que él, al final de su vida, nos dio a conocer en *Crisis* cuál fu su “intuición creadora”. En efecto, allí nos dice que en 1898 tuvo la intuición de que existía una correlación entre hombre y mundo, y que todos sus esfuerzos hasta ese momento habían sido dedicados al esclarecimiento de esta intuición. Ciertamente que no lo logró totalmente. Él mismo lo confiesa cuando en 1937 se lamenta de tener que dejar su trabajo inconcluso: “Yo no sabía, escribe, que fuese tan duro morir. Justamente ahora, cuando he emprendido mi propio camino, justamente ahora tengo que interrumpir mi trabajo y dejar inconclusa mi tarea”. Esto explica por qué él siempre se consideró un “principiante” (*Anfänger*), por qué le escribía a su discípulo Dorian Cairns en una carta: “Tenga en cuenta Ud. que mis escritos no aportan ningún resultado para memorizar sino tan sólo fundamentos para que Ud. mismo pueda construir, métodos para que Ud. mismo pueda trabajar, problemas que Ud. mismo debe resolver. Éste mismo es Ud. si Ud. quiere llegar a ser filósofo. Pero recuerde que filósofo sólo se es como llegando a serlo y como queriendo llegar a serlo”. En otro lugar se expresó de la siguiente manera: “Filósofo se es siempre sólo *in fieri* y como queriendo llegar a serlo. Otra cosa: serlo sólo se puede con la gran fe en el sentido del mundo, en el sentido de la propia existencia”.

Lo anterior fundamenta mi convicción de que la explicitación del pensamiento de Husserl debe hacerse a la luz de los textos finales de su reflexión sobre su intuición inicial, y que el verdadero fenomenólogo es aquel que no se detiene en un momento del desarrollo de la reflexión husserliana sino el que asume el continuar la tarea inconclusa de Husserl. Esto significa, en concreto, que no compartimos una visión sobre Husserl que se fundamente, exclusivamente, en las primeras obras, en especial en *Ideas*. ¿Acaso entre 1913 y 1938, año de su muerte, no corrieron veinticinco, por cierto, de intensa y profunda reflexión?

Quien se detenga en *Investigaciones lógicas* verá en Husserl posiblemente un realista. Quien se detenga en *Ideas* encontrará a un idealista. Husserl no se deja encasillar ni como realista ni como idealista en el sentido tradicional de estos términos.

Se podría decir que es realista si con este término se quiere designar una filosofía que define la evidencia a partir de la presencia del objeto y que, por consiguiente, se funda en un *a priori* material. El mismo Husserl escribe en *Crisis* que no “existe un realismo más radical que el nuestro”. Sin embargo, para Husserl el objeto no es el objeto de la razón realista, el cual necesariamente está o no está presente y cuando se da, se da de un solo golpe. El objeto de la experiencia husserliana no puede ser definido por la simple presencia o no presencia. El objeto sólo es objeto gracias a los modos de la conciencia que prescriben *a priori* el cómo de su presencia, la cual tampoco se da de un solo golpe sino por perfiles. La evidencia no está exclusivamente del lado del objeto. Ella tiene que ser conquistada por el sujeto. Todo objeto de experiencia está en correlación con el sistema de modos de darse. Es esta correlación, precisamente, la que constituyó la gran intuición de Husserl en 1898. Lo anterior significa, igualmente, que no hay ruptura entre lo sensible y lo racional, y que el ser de lo dado no es descriptible independientemente del sujeto-hombre, el cual es simultáneamente sensibilidad y razón, y, como tal, está implicado en el esfuerzo de la descripción. Para Husserl la idea de dato, tan importante para el realista, implica la idea de don, la idea de don implica la idea de encuentro y la idea de encuentro presupone la idea de promoción. El conocimiento es un movimiento de promoción en el cual la realidad aporta su facticidad a la conciencia y la conciencia confiere a la realidad su sentido de verdad.

También se puede hablar de un idealismo husserliano por la primacía y por el poder constituyente que le confiere a la conciencia. Pero constituir no es sinónimo de crear ni supone una espontaneidad absoluta. Constituir significa explicitar la estructura de los diversos modos de conciencia que van a determinar el darse de la realidad y, por lo mismo, los diversos modos de adquirir ésta un sentido. Ese sentido no se identifica necesariamente con el sentido que ella pueda tener para un Dios creador. Yo no sé qué sean las cosas para Dios, pero yo sí sé que son ellas para mí, gracias a mi presencia encarnada en el mundo.

El realismo da cuenta del yo, hombre del mundo de la vida; el idealismo del yo en sus funciones trascendentales. Pero estas funciones no crean nada. Por el contrario, ellas ponen de presente que el mundo está “ya dado” antes de la conciencia. Sólo que lo que me interesa no es el mundo como suma de cosas, sino el mundo como la suma de sentidos presentes a la conciencia, cuya génesis está en mi encuentro con la facticidad, lo cual reconozco sólo a través de la reflexión.

Si Husserl, al explicitar su intuición inicial, se colocó con *Investigaciones lógicas* en el polo objetivo de la correlación dando lugar, entre otras cosas, a una interpretación realista de su pensamiento, con *Ideas*, al dirigir su mirada al sujeto de la correlación, siguiendo el camino cartesiano, dio lugar a una interpretación idealista de su pensamiento. Grave error por parte de Husserl, pues si la conciencia es intencional, si ella es siempre conciencia de algo y no simple receptáculo de ideas, imágenes, sentimientos, etc., no se le puede intuir en su esencia sin esta relación a un algo. El resultado no podía ser otro que la elaboración de una ontología artificial de la conciencia pura, es decir, de una conciencia vacía, de una conciencia inexistente, como años más tarde él mismo lo reconoció. Para quienes quieran

defender frente a otros que Husserl es un idealista es suficiente que utilice el párrafo 49 de *Ideas I*.

La reflexión husserliana sólo logra instalarse directamente en la correlación y no en uno de sus polos a partir de 1915 y de manera especial a partir de 1920, época de los inéditos que sirvieron de base para la redacción de *Experiencia y Juicio* y de *Filosofía Primera*.

Captar con una sola mirada todo el significado de la correlación no es, sin embargo, empresa fácil. Inclusive, creo que es imposible: la experiencia humana no se deja plenamente explicitar ni mucho menos racionalizar. Ella nunca entrega toda la verdad de su sentido. La correlación se revela a veces como mundo vivido ocultando la vida que vive este mundo. Otras veces se nos revela como la vida que experimenta este mundo, ocultando todo el sentido del mundo vivido. Husserl padeció conscientemente hasta el final de sus días ante esta dialéctica de una realidad que simultáneamente se revela y se oculta. De aquí que al final del párrafo 53 de *Crisis*, dedicado expresamente al yo trascendental, escribiera que el destino de la fenomenología es el de “desarrollarse en continuas paradojas, que surgen de los horizontes aún no explorados o, precisamente, inadvertidos y que, operando implícitamente, se expresan en un principio en malos entendidos”.

Uno de estos horizontes que llevaron a la fenomenología a desarrollarse en la paradoja fue, precisamente, el horizonte propio del hombre en cuanto sujeto del mundo. La paradoja radica en que el hombre en su vida cotidiana, en su actitud natural, parece diferenciarse esencialmente del hombre que en la actualidad reflexiva vuelve sobre el hombre que opera y actúa en la vida cotidiana. ¿Cómo hacer presente que se trata del mismo hombre?

Husserl estaba convencido de que el llamado *Ego* de la reflexión es el mismo hombre de carne y hueso que transita por las calles. He aquí algunas de sus afirmaciones en *Crisis*: “el yo trascendental de Fichte es el mismo señor Fichte”, “Todo yo trascendental... es un hombre en el mundo”, “el yo de la reflexión no puede renunciar nunca a su peculiaridad y a su indeclinabilidad personal”.

Esta profunda convicción le permitió escribir allí mismo: “No existe un realismo más radical que el nuestro, con tal que esta palabra sólo signifique: estoy seguro de ser un hombre que vive en este mundo y de esto no tengo ninguna duda. Pero el gran problema es precisamente comprender esta obviedad”.

Comprender qué es ser “hombre que vive en este mundo”, cosa tan obvia para nosotros, se constituyó en el problema central de Husserl. ¿Cómo, por qué y para qué explicitar lo que parece tan obvio? Ya tendremos ocasión de decirlo.

¿Qué es el Yo para Husserl? Digámoslo puntualmente y desde ahora: para Husserl no existe un Yo, si por Yo se entiende una entidad —poco importa su naturaleza— que habita nuestro cuerpo como si éste fuese su receptáculo.

¿Cómo afirmar esto, se nos dirá, si a lo largo de toda la obra husserliana se nos habla de un yo cuerpo, de un instinto, de un yo persona y, sobre todo, de un yo trascendental? Quizá por lo mismo Husserl rechazó la concepción dualista del hombre. El hombre es para él una totalidad estructurada dinámica, intencional y teleológicamente; gracias a lo cual puede experimentar el mundo significativamente. Si hay una denominación que exprese el ser del hombre y, por consiguiente, su sentido, es el de “vida que experimenta al mundo” (*Welterfahrendes Leben*).

Ya en *Investigaciones lógicas* niega la existencia de un Yo. En *Ideas I* acepta la utilización de este término y lo seguirá haciendo porque al analizar al hombre concreto encontró unidades de vivencias intencionales, cuyos nexos implicaban una estructura típica, una esencia vivida de manera inmediata como la esencia de un ser singular único.

¿Significa esto que en el hombre se dé una interioridad que pueda llamarse Yo? No. En el hombre, en sentido estricto, no se da una interioridad. Él es, como se ha dicho, una estructura dotada de un movimiento de estilo unitario y teleológico, de orden temporal, que intencionadamente está volcada hacia la exterioridad, hacia el mundo. En las mismas *Ideas I*, al introducir el término *Ego*, expresamente dice: “el yo puro no tiene realidad y no tiene, por consiguiente, propiedades reales”.

El Yo tan sólo es un título para designar esa “vida que experimenta el mundo”, pero que lo experimenta de muy diversas maneras: desde el sistema de sus vivencias corporales, desde el sistema de sus vivencias instintivas, y desde aquellas vivencias que lo hacen persona. Se trata hasta aquí de la experiencia del hombre singular en su actitud natural. Pero al hombre también le es dado hacerse presente a sí mismo mediante la reflexión y tomar conciencia de lo implícito en él como vida que experimenta el mundo y tomar conciencia igualmente del propósito o *telos* oculto del dinamismo de la vida.

“La pregunta que el hombre se hace a sí mismo a través de la reflexión, leemos en *Crisis*, atañe a lo que él quiere alcanzar en su vida toda, la cual es una totalidad de esfuerzos y un realizarse activo (...). La posibilidad activa de realizar una consideración como ésta forma parte de la esencia fundamental del hombre —donde el término se entiende tal como se ha entendido siempre en la vida activa: como una persona que habla de sí misma— como un yo. El resultado de la reflexión es una representación anticipante”.

De acuerdo con lo anterior, Husserl nos hablará de un yo-cuerpo, de un yo-instinto, de un yo-persona y de un yo-trascendental cuando descubre a través de la reflexión que el Yo es la “unidad de una representación anticipante” de la vida en cuanto “totalidad de esfuerzos”.

Veamos, aunque sea sintéticamente, lo que Husserl nos dice de cada uno de estos *Egos*.

1. El Yo-cuerpo

Para Husserl el cuerpo no es una cosa entre las cosas: él es nuestro camino de acceso a las cosas y a nosotros mismos. Su pasividad tan sólo es una cara de la moneda. La otra cara, por cierto la más importante, es su carácter activo; es el hecho de ser el “punto cero” (*Nullpunkt*) de vivencias conscientes. De acuerdo con Husserl, conocer es vivir. De aquí que cuando subo unas gradas yo pueda decir que pienso con mis pies, que cuando oigo un ruido pienso con mis oídos, que cuando guiño un ojo pienso con mis ojos. No son los pies los que caminan, soy yo; no son los oídos los que oyen, soy yo; no son los ojos los que ven, soy yo. Aun más: a partir de lo que me enseña la experiencia sobre mi vida cotidiana, puedo afirmar que mi cuerpo sabe mucho más del mundo que lo que sabe la llamada razón. Si el lenguaje es la expresión del operar de esta razón, hay que decir que nuestra experiencia corpórea del mundo nunca se expresa en un primer momento con palabras. Las palabras siempre llegan tarde: ellas sólo se hacen presentes después de los gestos que acompañan al cuerpo en su vivencia del mundo. El mundo de la predicación, de los enunciados, de la reflexión sólo es posible, como se nos dice en *Experiencia y juicio*, a partir del mundo pre-predicativo, pre-reflexivo. Recordemos, inclusive, que los conceptos por su carácter abstracto, no logran expresar toda la riqueza de la realidad que se nos hace presente a través de la percepción. Dada la experiencia corpórea, algo podré enunciar sobre la limpieza de las gradas que he transitado, sobre el ruido de la ambulancia que se me hizo presente a través de mis oídos, sobre la belleza de la mujer a quien guiñé el ojo.

Como se desprende de *Crisis* (158) y de *Ideas II* (150s), mi operar corporal en el mundo no corresponde a una existencia irracional que sólo se hace racional en la reflexión. La sensibilidad, escribe Husserl, es “el operar egológico activo del cuerpo”.

El cuerpo, experimentado siempre en forma directa como cuerpo propio y no como una exterioridad, es ante todo el órgano de la percepción, el órgano mediante el cual inicio mi experiencia humana. Él es el centro a partir del cual se articula el mundo como horizonte que posibilita el que las cosas concretas se me hagan presentes; él es nuestro punto de orientación en torno al cual el espacio vivido se organiza. Mi cuerpo es el “aquí” del cual surge el “allí”. Todo se dispone en torno a él: que algo esté a mi derecha o a mi izquierda, arriba o abajo, cerca o lejos, depende de mi cuerpo. Si éste se desplaza, cambiarán las perspectivas según las cuales el mundo se me da y se me revela; Husserl dirá que todo el mundo está para mí en el “horizonte cinestésico de mi cuerpo”. ¿No se podría decir, entonces, que lo que me singulariza a mí y al otro es, precisamente, la diversidad de puntos de observación, puntos que se originan en los diversos modos de nuestra incorporación en el espacio y en el tiempo?

El cuerpo es igualmente el intermediario de la intersubjetividad. El cuerpo del otro con sus gestos y sus movimientos, con su fisonomía, con su lenguaje, es la encarnación de otro Yo. Todo ello, nos dice Husserl, revela un “sistema expresivo” de intencionalidades, proyectos, pensamientos, sentimientos. Por la experiencia de mi propio cuerpo, yo puedo distinguir entre un cuerpo-cosa (*Körper*) y un cuerpo humano (*Leib*): yo no experimento

ojos, yo experimento miradas; yo no experimento rostros inertes, yo experimento rostros alegres o tristes. Me experimento frente a otros *egos*, frente a otras vidas que experimentan a su manera. Es esta experiencia corpórea la que me conducirá a la comunicación y a pensar significativamente en un mundo intersubjetivo.

Finalmente, señalemos que el cuerpo es el punto de encuentro y de recíproca inserción (*Umschlagpunkt*) entre sus aspectos pasivos y activos. Cuando al prender mi cigarrillo me quemo un dedo, no sólo constato fenómenos físicos, a saber, los correspondientes a una quemadura. También experimento dolor.

Los análisis husserlianos del cuerpo nos ponen de presente una subjetividad que dinámicamente tiende hacia el mundo y que su tender actualiza y desarrolla un *telos* oculto.

Cuando este *telos* se revela a través de la reflexión, se comprenderá también que él es el soporte de otras dimensiones egológicas diferenciables únicamente en función de un análisis del hombre como vida que experimenta el mundo.

Si queremos sintetizar todo lo anterior, digamos con Merleau-Ponty que el hombre es un “*cogito* encarnado”, que la corporeidad en primera persona se me da originariamente como una corporeidad operante de carácter trascendental, pues ella está determinando a priori las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo.

2. El Yo-instinto

Los instintos constituyen también otro conjunto unitario y sistemático de vivencias mediante las cuales la vida experimenta el mundo. El hombre, en primera persona, es un sujeto de fines instintivos: siente hambre, siente sueño, se siente atraído sexualmente, experimenta la necesidad de estar cerca de... En un primer momento los instintos aparecen, sin duda, como tendencias ciegas. Ellas poseen, sin embargo, un dinamismo teleológico, gracias al cual se diferencian progresivamente y se transforman en intencionalidades de orden superior. Cada adquisición, cada cumplimiento y cada nueva meta intencionada, sólo es —cada cual— un momento en el devenir del hombre hacia el *telos* final inscrito en su ser.

Mediante el instinto de conservación, por ejemplo, el hombre tiende a las cosas para convertirlas en objetos útiles para la satisfacción de sus necesidades vitales. Progresivamente, este instinto que encierra en sí una “voluntad de vivir” (*Willen zum leben*) se transforma en una voluntad de “conocimiento” que conduce al hombre a elaborar aquellas ciencias prácticas que le permitirían dominar y poner a su servicio la naturaleza haciendo del mundo un mundo que garantice una vida feliz. La tendencia culminará en una liberación y purificación del conocimiento teórico, para ser motivado exclusivamente por intereses teóricos.

Otro tanto sucede con el instinto de conservación. En un primer momento, el hombre se orienta hacia los otros cuerpos para construirlos en objetos de placer y de amor. La

conservación de la especie queda así asegurada. En su movimiento teleológico este instinto, sin embargo, asumirá formas más depuradas gracias a las cuales se constituyen las objetividades sociales o personalidades de nivel superior: matrimonio, familia, patria, religión, etc.

Como fundamento del sistema de los instintos Husserl concibe un instinto que él llamó el instinto de la curiosidad y que él definió bellamente como el “goce de estar al lado de” (*Lust im Dabeisein*).

Instintos de curiosidad y de corporeidad, entrelazados esencialmente, constituyen originariamente nuestra apertura al mundo y, por lo mismo, la fuente de aquella certeza, a modo de creencia, en la existencia del mundo, presupuesto de toda otra certeza y de toda praxis humana.

De acuerdo con lo anterior, Husserl habla no sólo de un Yo-cuerpo sino también del carácter trascendental de los instintos: ellos también constituyen condiciones de posibilidad del hombre en cuanto vida que experimenta el mundo.

3. El Yo-persona

El hombre es un ser en relación con otros en un mundo que le es común, mundo de significaciones, mundo cultural. En el Anexo XXII de *Crisis* podemos leer: “como persona, yo soy lo que soy (y toda persona es así) en cuanto soy sujeto de un mundo cultural circundante”.

En *Ideas II*, ya había escrito:

“Este yo tiene frente a sí el mundo circundante como mundo natural de cosas y como un mundo personal, del cual es miembro personal. Frente a lo circunmundano dado primariamente, frente a lo cósmico y a lo personal fronterero en la percepción, ejecuta ciertos modos activos de comportamiento: valora, apetece, obra, configura creadoramente; o se comporta teóricamente haciendo experiencias, investigando, etc. Igualmente se comporta pasivamente: sufre efectos de personas y cosas, se siente determinado por ellas a valoraciones positivas o negativas, a apetecer o a huir, etc. Se siente influido por personas, se guía por ellas, recibe sus órdenes, da órdenes, etc.” (326)

Con estos sencillos ejemplos aclara Husserl cómo el hombre es un ser cultural y, como tal, una persona que experimenta el mundo, pero que lo experimenta no en la forma de la casualidad que reina en el mundo de lo físico, sino en términos de motivaciones. La posibilidad de querer, de actuar, de comportarme intencionalmente, revela que yo, como persona, soy el “substrato de la decisión”, es decir, de una libertad según el significado del hombre, del mundo, de la historia.

“Sujeto de actos”, el hombre es un yo personal, una totalidad de vivencias intencionales, motivadas por su ser histórico y libre gracias a lo cual puede orientar su vida

de acuerdo con el *telos* que le es innato y alcanzar así, lo que en la vida cotidiana llamamos “personalidad”.

Yo-cuerpo, Yo-instinto, Yo-persona expresan, de acuerdo con todo lo anterior, estratos, dimensiones, de una única realidad: el hombre. No nos encontramos ante sustancias que conviven dentro de una interioridad y que, como tales, sean soportes de determinados accidentes. Ellos denotan conjuntos típicos de vivencias intencionales de una estructura total que por su naturaleza hacen del hombre “una vida que experimenta el mundo”. Es esta estructura total en cuanto se hace autoconsciente la que Husserl designará con el título de Yo-trascendental.

4. El Yo-trascendental

El hombre no es sólo vida que experimenta el mundo. Él también puede tomar conciencia, mediante la reflexión, de sí mismo como vida que experimenta el mundo. Al hacerlo, se le revelará que el sentido del mundo y de sus entes no es un sentido que ellos posean por sí y en sí mismos sino que él brota de la correlación hombre-mundo que se establece en la experiencia humana. La verdad es diálogo, encuentro entre conciencia intencional y facticidad. Se le revelará también que la vida tiene un *telos*, que es la motivación que alimenta el dinamismo propio de la experiencia hacia “el hombre infinito de una cierta totalidad” (*Crisis*, Anexo XVIII), la totalidad de una humanidad auténtica, racional y plenamente responsable de sí misma. En este sentido somos seres “de tareas infinitas”.

Mediante la reflexión, el hombre como Yo-trascendental puede dar respuesta a los interrogantes sobre el ser de los entes y sobre el ser del mundo. Dar respuesta, como dice Fink con el visto bueno de Husserl en su artículo de 1932, a la pregunta que se han formulado las religiones, “¿cuál es el origen del mundo?”, pero tomando mundo como la suma de significaciones presentes a la conciencia. Dejemos en claro que estos interrogantes no son equivalentes a los interrogantes de Heidegger: ser es sinónimo de sentido. Por consiguiente, sus interrogantes exactos son: ¿cuál es el sentido del mundo? ¿Cuál es el sentido del ente? La respuesta a estos interrogantes implica pasar de lo óntico a lo ontológico, no en términos del ente al ser, como en Heidegger, sino del ente —que en la actitud natural se presenta como un todo acabado y autónomo— al sentido de construcción de dicho ente. Añadamos que este paso no se realiza fenomenológicamente en términos de exégesis, de interpretación. La fenomenología husserliana no demuestra, no interpreta nada: ella trata de describir la génesis de la construcción del sentido del ente, entendiendo por construcción o constitución, no la creación de algo por parte del hombre: “La constitución, nos dice textualmente Husserl, es un título que indica el sistema de vivencias vividas por la subjetividad”.

Constituir es ver, en la reflexión, cómo los entes se me hacen presentes y se interrelacionan según determinados modos, y ver, simultáneamente, cómo estos modos dependen de las intencionalidades, de los proyectos, de los modos con los cuales yo me dirijo a ellos. En este encuentro entre facticidad y subjetividad se construye el sentido del

mundo y de sus seres. Construir es, por consiguiente, asistir en la reflexión al nacimiento o génesis de un sentido. De aquí que para Husserl la historia de la filosofía no es la historia del olvido del ser, es decir, de la construcción del sentido de verdad del mundo y de sus entes.

Antes de analizar más de cerca este Yo-trascendental —para quienes llegaron hasta la lectura de *Ideas I*, la piedra de escándalo de la fenomenología husserliana—, hagamos un paréntesis para referirnos a Descartes, dado que el camino cartesiano le abrió a Husserl el dominio de la subjetividad trascendental.

Hemos dicho que Husserl desde 1920 dirigió su atención a la experiencia humana, no ya desde alguno de los polos de dicha experiencia —hombre o mundo—, sino desde la misma correlación. Esto le exigió abandonar el camino cartesiano y ensayar nuevos caminos. Desde entonces, Husserl, sin desconocer su deuda con Descartes, le formulará más de una crítica. Veamos algunas que se encuentran en el Anexo VI de *Crisis* que tiene relación directa con nuestro tema.

Descartes, según Husserl, aceptó acriticamente el mundo de la física galileana, mundo cerrado de cosas sin tomar conciencia de que el mundo de la vida no se reduce a pura extensión. El mundo de Galileo es lo más vacío (*Leerste Etwas*). El azul del cielo del físico nada tiene que ver con aquel que nos es dado experimentar en la vida cotidiana.

Por otra parte, Descartes desconoció que en el mundo de la vida nada hay de absoluto. El carácter matemático de la naturaleza sólo es el resultado de una praxis histórica, motivada por la experiencia precientífica de la inducción.

Por lo demás, la duda sobre el mundo es imposible. Yo puedo dudar de las cosas concretas, pero no puedo dudar del mundo, pues su certeza se nos impone como condición *sine qua non* de toda praxis, sea ella científica o extracientífica. Descartes, al dudar del mundo se vio obligado a saltar a un *cogito* tan vacío como el de la *res extensa* y a concebirlo como una sustancia, como un “trozo del mundo”, como el receptáculo de simples representaciones de este mundo. La ruptura establecida por Descartes entre *Cogito* y mundo sólo le dejó la posibilidad para reconstruir el mundo al recurrir a la relación de causalidad.

No creo necesario recordar el pensamiento de Husserl sobre la actitud natural ni sobre la tesis general del mundo. Quiero sí llamar la atención sobre la posibilidad dada al hombre para cambiar de actitud, como lo podemos comprobar en nuestra vida cotidiana cuando, por ejemplo, en vista de una acción exitosa tomamos distancia para analizar de lejos y fríamente una situación. Conocemos también el cambio de actitud que opera el científico, quien en su proyecto de ser “rigurosamente objetivo”, se inventa medios para suprimir todo índice de subjetividad. Lo anterior nos está diciendo que el hombre, aunque de ordinario en su actitud natural vive perdido en el mundo y alineado por las cosas, puede tomar distancia frente a estas cosas y asumir una actitud diferente a la natural.

Como lo hemos visto, una de estas actitudes es la reflexiva. Ella hace parte “de la esencia fundamental del hombre”. Se trata de la posibilidad concreta que tiene todo hombre

de decidirse libremente a tomar distancia de su experiencia cotidiana para tomar conciencia en un **presente viviente** de esa vida trascendental que opera en la cotidianidad en forma anónima.

El Yo de esta vida trascendental no es un yo distinto del Yo de carne y hueso que opera a través de las diversas dimensiones ya citadas. En su operar trascendental, este yo vuelve sobre sí, se hace presente a sí mismo y al hacerlo “ve” cómo ha experimentado el mundo, cómo lo puede experimentar, cuál es su sentido actual y cómo podría enriquecer o transformar este sentido.

El Yo reflexiona también con el interés de superar el mundo ya constituido en nuestra vida cotidiana, para orientarse hacia un nuevo mundo que desde ahora puede pensar y en función del cual puede actuar. La reflexión es para la decisión, dice textualmente Husserl. Mucho se ha escrito sobre el “espectador desinteresado”, pero en términos totalmente descontextualizados. El desinterés que Husserl le asigna al yo en actitud reflexiva es el desinterés por la instrumentalización de lo mundano del mundo de la vida, para despertar el único interés válido para la humanidad que quiere y debe ser más auténtica, más verdadera, más libre, más dueña de sí misma y por lo mismo más responsable.

En la reflexión, el Yo no construye categorías en las que el mundo se niegue o se oculte como fue el caso de Galileo. Yo intento ver cómo actúa, cómo vive, cómo opera la correlación hombre-mundo que se da en mi experiencia y lo hago para negar que el mundo pueda ser aceptado como ya acabado; para descubrir, como Husserl, “la validez de sentido de nuestra vida consciente en formas siempre nuevas”, es decir, para descubrir que el sentido del mundo puede y debe ser permanentemente revivido, pero también enriquecido de acuerdo con el *telos* de nuestra existencia.

“La *epojé* trascendental, escribe Husserl, es una total alteración del yo, del yo que vive constantemente, en la vida de sus actos, del yo dirigido sobre el terreno del mundo; una alteración a través de la cual el yo concibe una nueva voluntad de vivir, más que continuar viviendo a base de lo que ha recibido como elemento de su voluntad de tener, hace posible una ulterior actividad que crea un nuevo tener, concibe la voluntad de aprender a conocerse a sí mismo en todo su ser precedente y por ello en su ser prediseñado sobre esta base para el futuro” (*Crisis*, Anexo XIX).

El texto anterior nos está indicando que la reflexión del yo sobre sí mismo, en el horizonte de una cierta totalidad, descansa en la estructura temporal del hombre. El hombre como vida que experimenta el mundo no tiene un ser como el ser de las cosas que permanecen siempre idénticas a sí mismas. El tiempo me define. Ya en 1907 Husserl afirma: “El tiempo es la subjetividad absoluta” (*Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, § 36). No se trata del tiempo cronológico, ni del tiempo en términos psicológicos, ni del tiempo como una forma vacía que el yo llenaría con sus vivencias, ni del tiempo como esquema abstracto.

El yo se define a partir de sus horizontes temporales. Él es la expresión dialéctica de las tensiones entre nuestros antes y nuestros todavía-no, entre nuestras retenciones y potencias. En mi presente viviente, pasado y futuro también están presentes. El yo que experimenta el mundo se hace futuro, no simplemente porque esté orientado hacia el futuro, sino porque en el presente vive, de hecho, su futuro como un todavía-no, y esta vida se hace pasado porque lo ya vivido es retenido como un todavía-siendo.

Sólo gracias a mi estructura temporal, que retiene el pasado y anticipa el futuro, puedo yo experimentar el mundo y experimentarme a mí mismo, y ver el mundo de mi experiencia en el presente viviente de la reflexión. Sin la temporalización de mi yo, la reflexión sería imposible.

Añadamos que en el horizonte del tiempo mi auténtico yo está en el futuro, pues es éste el que me permite el acceso a la verdad de mi sentido. Soy un teleológico. A partir del futuro, el pasado toma forma, en cuanto deja de ser vivido para ser conocido. Mi yo es una intencionalidad operante y es la protección la que asegura la totalización de mi existencia. A partir del futuro se unifican las vivencias pasadas y presentes, pues él las hace ser. Frente a la plenitud del futuro, se revela lo inconcluso del pasado y del presente. En una palabra, a partir del futuro me comprendo, vivo mi libertad, tengo conciencia de mí mismo.

De acuerdo con todo lo anterior, el Yo-trascendente, el Yo-puro, es el hombre que como totalidad vive y experimenta el mundo en un presente viviente, a veces a partir de la corporeidad, a veces a partir de sus instintos, a veces a partir de su dimensión personal.

Lo puedo denominar yo puro, no porque esté desligado del mundo y de los otros hombres, sino porque yo, hombre de carne y hueso, al reflexionar sobre mi vida, como vida que experimenta el mundo, me descubro como un yo “para el cual el mundo en general, y en el mundo los hombres y mi ser hombre, son objetos para la conciencia” (*Crisis*, Anexo XVI). Para el último Husserl el yo puro es sinónimo de reflexión.

“La *epojé* crea una soledad filosófica singular, escribe Husserl en el controvertido §53 de *Crisis*. En esta soledad el yo no es algo aislado que por un capricho cualquiera (...) quiera particularizarse y alienarse de la comunidad de los hombres a la que todavía sabe que pertenece”. No, simplemente al filósofo que desea esclarecer la experiencia humana no le queda más remedio que empezar por la contemplación de su propia experiencia. Pero en esta experiencia yo descubro a los otros *Egos*, porque la estructura típica de mi yo, de mi vida como vida que experimenta el mundo, es la misma estructura de todo yo en primera persona. En la reflexión se hace evidente no sólo la esencia de mi yo como hombre, sino también “la esencia del hombre y de cualquier hombre posible en cuanto sujeto, que tiene en sí la conciencia trascendental constitutiva de sí mismo y de los demás”. De esta manera mi singularidad y mi unicidad implican la multiplicidad y la universalidad del hombre. En este sentido el Yo no sólo es puro sino trascendente. Lo que diga de mi esencia me trasciende, en cuanto es válido para todo yo que sea como yo. Y también trascendental porque mi estructura, en cuanto vida que experimenta el mundo, encierra las condiciones de posibilidad para que

el mundo y sus entes puedan ser experimentos como de hecho los experimentamos en nuestra vida cotidiana.

Repitámoslo una vez más: el yo trascendente no es ninguna realidad que habite en mi cuerpo, ni puede ser interpretado metafísicamente: él es, como se nos dice en *Crisis*, “yo mismo con toda mi vida constitutiva real y finalmente con mi vida concreta general”. Yo no puedo, se nos dice en *Ideas II*, “meter” el espíritu en el cuerpo, “considerarlo como algo en el cuerpo, como algo fundado en él, algo perteneciente con el cuerpo a una realidad” (190). El yo trascendental soy yo, hombre de carne y hueso, que opero en el mundo y que gracias a la reflexión puedo poner delante de mí mismo la totalidad de mi operar en un presente viviente que retiene mi pasado y anticipa mi futuro. El yo trascendental es el conjunto unitario de vivencias intencionales, gracias a las cuales puedo experimentar el mundo. Él es trascendental no sólo porque me trasciende, porque es válido para cualquier hombre, sino también, y de manera especial, porque mi estructura temporal e intencional me está diciéndome que el sentido de verdad de mi propio ser y del ser de todas las cosas está más allá, en el futuro, y que, por consiguiente, tengo y debo trascender mi realidad actual, negarla en mi presente viviente, en nombre de mi ser teleológico.

En situaciones como la nuestra, cuando se niega el ser del hombre como ser teleológico, habría que definir dialécticamente la filosofía, de acuerdo con Husserl, como la negación de la negación del sentido del hombre, como la negación de la negación de nuestro propio futuro. E inspirados en el Husserl de la conferencia de Viena, decirle a Hegel que la filosofía no es el búho de Minerva que alza vuelo al atardecer para perderse en la obscuridad del pensamiento abstracto, sino el Ave Fénix que surgiendo de sus cenizas emprende su vuelo para anunciar la luminosidad de un nuevo día, de una nueva vida. “Ser hombre es serlo en un sentido teleológico —es deberlo ser—”, fue el último mensaje de Husserl. Reconocerlo, es comprendernos a nosotros mismos “según el estilo de la Filosofía”.

Resumen. *A pesar de que en la obra de Husserl encontramos un yo-cuerpo, un yo-persona y un yo-trascendental, para él no existe un Yo, si por Yo se entiende una entidad que habita nuestro cuerpo como si éste fuese su receptáculo. Por ello, Husserl rechazó la concepción dualista del hombre. El hombre es para él una totalidad estructurada dinámica, intencional y teleológicamente, gracias a la cual puede experimentar el mundo significativamente. Si hay una denominación que exprese al ser del hombre y, por consiguiente, su sentido, es el de la "vida que experimenta el mundo".*

Palabras clave: Yo, hombre, mundo.

Summary. *Although in the works of Husserl there are references to a self as body, a self as person and a transcendental self, this entity living in our body as if the latter were its container does not exist. Husserl rejects a dualistic conception of man. For him, a human is a dynamically, intentionally, and teleologically structured whole, who can experience the world in a meaningful way. No other statement defines better the being of men, and its meaning, than the "life that experiences the world".*

Key Words: Self, Human, World.

LABERINTO: PODER, HERMENÉUTICA Y LENGUAJE

Una analítica desde *El nombre de la rosa* de Umberto Eco

Por: Gonzalo Soto Posada
Universidad Pontificia Bolivariana

El nombre de la rosa es una *Ciudad de Dios* invertida, puesta patas al revés. En *La Ciudad de Dios*, San Agustín elabora una concepción de la historia en la que los caballeros de Dios y los caballeros de Satán se enfrentan, con el triunfo de los primeros y la derrota del mal por parte del bien, gracias a Dios y sus seguidores, en contra de las huestes satánicas. En este sentido, los caballeros del bien son constructores de la Ciudad de Dios y sus valores como la vida, la paz, la justicia, el amor, la concordia, la fraternidad... En cambio, los ejércitos satánicos destruyen el proyecto anterior inundando la tierra de muerte, guerra, injusticia, odio, discordia, enfrentamientos... En la obra de Eco, paradójicamente, los caballeros de Dios simbolizados en Jorge de Burgos son destructores y asesinos, en nombre de Dios. Los caballeros del mal simbolizados en Guillermo de Baskerville son constructores, no obstante la persecución de Burgos y sus secuaces. Esta inversión de la obra de Agustín responde a una de las figuras de la retórica clásica. Es la célebre *adynaton*: invertir el mundo de la cotidianidad y de los usos y costumbres establecidos: los patos tirándole a las escopetas, el río fluyendo hacia arriba, los cuerpos pesados subiendo y viceversa. Es todo lo que Eco desarrolla en su novela, lo cual pone al lector también en una actitud de patas al revés en su ejercicio hermenéutico de lectura. Tiene que buscar cauces distintos a los convencionales, lo cual supone creatividad y un ejercicio de renuncia a sus representaciones mentales usuales.

En 1978 Aldo Moro es asesinado por las Brigadas Rojas. Moro, con el llamado “compromiso histórico”, había tendido por primera vez los vínculos entre la democracia cristiana y el partido comunista italiano. Este acontecimiento golpea fuertemente al intelectual Eco, simpatizante de la izquierda y profesor en la Universidad de Bolonia, la universidad roja italiana. ¿Qué hacer? Eco responde con una novela: *El nombre de la rosa*, publicada en 1980. En ella, por lo mismo, hay una intencionalidad política y una tesis estética: la dimensión política del arte y del intelectual que lo crea. De ahí que sea toda una reflexión sobre dos modos de pensar y vivir la cultura. Burgos es la cultura de la intolerancia, paradigma del platónico “yo tengo la verdad”, del cristiano “yo soy el camino, la verdad y la vida”, en nombre de los cuales establece un régimen autocrático, sin permitir la risa, es decir, la duda, la discusión, el debate... simbolizados en el pretendido manuscrito aristotélico sobre la comedia que reposa en la biblioteca del monasterio. Baskerville es la cultura de la tolerancia, es la risa que sabe que en lugar del “yo tengo la verdad” hay que proclamar el “yo busco la

verdad”, que declara que en la cultura nada es definitivo, que todo debe permearse de un sano escepticismo y relativismo, sin ningún tipo de jacobismo y dogmatismo fundamentalista.

Burgos y Baskerville, por lo dicho, son medievales y no medievales, son ficciones literarias de carne y hueso, existen en todas las épocas y lugares. En ellos se patentiza que todo hecho cultural es una tensión entre lo particular (Baskerville el nominalista) y lo universal (Burgos el metafísico), entre lo concreto histórico y lo abstracto ahistórico, entre la transformación de la tradición y la defensa acérrima de la tradición. Baskerville defiende las alteridades, las diferencias culturales, nunca las pone como paradigmas, son una posibilidad humana que puede ser discutida y revisada. Burgos defiende el universalismo absoluto del cristianismo como única posibilidad cultural. Lo demás es el error. “Fuera de la Iglesia no hay salvación”, he ahí su consigna.

Esta tensión entre lo particular y lo universal, la diferencia y la homogeneidad es lo que Eco pone en movimiento con los medievales-no medievales Baskerville-Burgos. Quienes tienen conciencia de esta tensión son el filósofo, el literato y el historiador, por lo menos en la manera como Eco entiende la *novela histórica*: “Adso me sirvió para resolver otra cuestión más. Hubiera podido desarrollar la historia en un Medioevo en el cual todos sabían de qué se hablaba. Si en una historia contemporánea un personaje dice que el Vaticano no aprobaría su divorcio, no se debe explicar qué es el Vaticano y por qué no aprueba el divorcio. Pero en una novela histórica no se puede hacer eso porque también se narra para aclarar mejor, a nosotros, contemporáneos, lo que ha sucedido, y el sentido en el cual ha sucedido cuenta también para nosotros”.¹

Lo anterior nos lleva al problema de la novela histórica. Para Eco, hay tres modos de relatar en relación al pasado. El primero toma el pasado como escenografía, pretexto, construcción fabuladora. Ello para dar cauce a la imaginación. Es pura ciencia ficción. Así lo hace el Romance, la novela gótica..., por ejemplo, el ciclo Bretón, las historias de Tolkien. El segundo es la novela de capa y espada. Es el caso de Dumas. Elige un pasado real y reconocible y, para hacerlo tal, lo llena de personajes históricamente válidos que hacen cosas no registradas por la historia, que no alteran para nada la historia. El tercero piensa que no es necesario que entren en escena personajes reconocibles en términos de consenso historiográfico. Lo que hacen los personajes sirve para hacer entender mejor la historia, lo que ha sucedido. Los hechos y los personajes son inventados pero dicen y hacen cosas que los libros de historia no habían dicho con tanta claridad. Aquí ubica Eco *El nombre de la rosa*: “En este sentido, ciertamente, yo quería escribir una novela histórica, y no porque Ubertino o Michele hubieran existido de veras y dijeran más o menos lo que habían dicho de veras, sino porque todo lo que decían personajes ficticios como Guillermo, debía haber sido dicho en aquella época”.²

1 ECO, H. *Apostillas a El nombre de la rosa*. Barcelona: Editorial Lumen, 1985, p. 43.

2 *Ibidem*, p. 81.

Todo texto, por lo dicho, nos pone a meditar en la relación pasado-presente, máximo si es una novela histórica. Para Eco, el presente, si bien es irreductible al pasado medieval, es inexplicable sin éste. Hay así continuidades y discontinuidades, analogías. El pasado está en el presente pero transformado, deconstruido, reelaborado, distorsionado. Citemos de nuevo *Apostillas*:

“Es inútil decir que todos los problemas de la Europa moderna, tal como los sentimos hoy, se forman en el Medioevo: de la democracia comunal a la economía bancaria, de las monarquías nacionales a la ciudad, de las nuevas tecnologías a las revueltas de los pobres: el Medioevo es nuestra infancia a la que se necesita siempre volver para hacer la anamnesis³ (...). No sé hasta qué punto he sido fiel a este propósito. No creo haberlo traicionado cuando disimulé citas de autores posteriores (como Wittgenstein) haciéndolas pasar por citas de la época. En esos casos estaba seguro de que no era que mis medievales fuesen modernos, sino, a lo sumo, que los modernos pensaban en medieval. Lo que, en cambio, me pregunto es si a veces no habré atribuido a mis personajes ficticios una capacidad de fabricar, con los *disiecta membra* de pensamientos perfectamente medievales, algunos hircocervos conceptuales que el Medioevo no habría reconocido entre su fauna. Creo, sin embargo, que una novela histórica no sólo deba localizar en el pasado las causas de lo que sucedió después, sino también delinear el proceso por el que esas causas se encaminaron lentamente hacia la producción de sus efectos. Cuando uno de mis personajes compara dos ideas medievales para extraer una tercera idea más moderna, está haciendo exactamente lo mismo que después hizo la cultura, y aunque nadie haya escrito jamás lo que él dice, podemos estar seguros de que, quizás confusamente, alguien habría tenido que empezar a pensarlo (aunque sin decirlo, presa de vaya a saber qué temores y pudores)”⁴

Planteamientos que Eco ya había hecho en 1973 cuando escribió su artículo *La Edad Media ha comenzado ya*, en donde propone semejanzas diferentes entre nuestros tiempos y los tiempos medievales.

En estas consideraciones de Eco aflora un horizonte que la contemporaneidad ha trabajado mucho: la hermenéutica. En concreto:

- El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre.
- El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo: la comprensión ulterior posee una superioridad de principio frente a la producción originaria y puede formularse como un “comprender mejor”: hoy sabemos más de la Edad Media que los propios medievales, cosa posible precisamente por la distancia histórica, que lejos de ser obstáculo epistemológico para la comprensión la facilita ya que el lector capta la semejanza diferente entre autor y lector.
- Comprender mejor no es ser más objetivos ni saber más en virtud de conceptos

3 *Ibidem*, p. 78.

4 *Ibidem*, p. 81-82.

más claros (mentalidad positivista: la objetividad objetiva objetivamente objetivada es lo que el intérprete debe agarrar, prescindiendo de su subjetividad) ni equiparar al intérprete con el autor original (la pretendida captación de la intencionalidad del autor tantas veces proclamada como regla de oro de la hermenéutica), sino contar con una riqueza cultural mayor que el texto original: el texto mismo, sus múltiples y ulteriores interpretaciones, la tradición histórica, el proceso histórico mismo, la conciencia histórica... Interpretar es, entonces, comprender de un modo distinto. Lo de Schleiermacher: "Comprender el discurso primero tan bien como el autor y luego mejor de cuanto lo comprendiese él mismo".

- El tiempo; la distancia en el tiempo no es lo que tiene que ser superado. Era la tesis del historicismo: hay que desplazarnos al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de pensar en las propias. Sólo así se avanza en el sentido de una objetividad histórica. Hoy la hermenéutica, contra esta tesis historicista, plantea: hay que reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. Un conocimiento objetivo sólo puede ser alcanzado desde una cierta distancia histórica. El tiempo ya no es ese abismo que hay que salvar sino el fundamento que sustenta la conciencia histórica como juego de semejanzas y diferencias, lejanías y cercanías, objetividades y subjetividades, autores y lectores.

- Aplicado lo anterior a la literatura, a la historia, a las distintas producciones culturales, surge una tesis: la apreciación de los fenómenos en el conjunto de que forman parte no es reducible a una descripción por medio de leyes, desde una racionalidad analítico-causal, sino que tiene que vérselas con hechos en donde la experiencia de sentido, los contenidos dotados de significación como formas culturales es lo que hay que rescatar: interpretar es captar el sentido de lo leído. Por ello, lo imaginario del pasado como mentalidad debe ser rescatado para hacerlo resonar hoy.

- Interpretar no es una función reproductora, no es la pura repetición de lo ya establecido. Tiene una dimensión creativa que tiene que llevar más allá de lo que han alcanzado nuestros antepasados, ya como autores, ya como lectores. Interpretar siempre es releer.

- La hermenéutica es *exégesis* y *eiségesis*. Como *exégesis* debe intentar captar el sentido que los textos tuvieron para su autor y desvelar su código, debe ser *subtilitas intelligendi* y *subtilitas explicandi*, siguiendo los delineamientos de Gadamer: entendimiento o intelección como significación textual y explicación como significación intertextual. Como *eiségesis* debe captar el sentido que el texto tiene para el lector en su aquí y ahora, hacerlo resonar en sus circunstancias. Es la *subtilitas applicandi* gadameriana: recodificar por nuestra cuenta dándole al texto una relevancia antropológica que sólo el lector puede hacer.

- Cada texto es polisemántico y abierto, nunca monosemántico y cerrado. Es la riqueza de los textos y su sentido de comunicación, pues al producirse dejan de ser propiedad privada del autor. Es el “*Cogito comunicacional*” de los textos como diálogo autor-lector que nunca termina.

- El texto es así un laberinto que, si bien puede tener su hilo de Ariadna, nunca se mata al Minotauro, pues siempre queda como enigma. Los lectores Teseos se convierten en amigos-enemigos del minotáurico texto, pero nunca lo asesinan. Sería el acabóse de la interpretación. Este es un proceso *ad infinitum*, sin ningún *terminus ad quem* a donde llegar. Es un continuo hacerse, nunca un algo hecho y terminado; conjuga los verbos en gerundio, no en participio. Siempre está en el juego dialéctico de la potencia y el acto, de la lectura que siempre se relee y se actualiza en sus potencialidades.

- En definitiva: ningún texto está definitivamente escrito, ni definitivamente leído, ni definitivamente interpretado. Es la riqueza-pobreza de toda obra.

Muchas lecturas ha recibido *El nombre de la rosa*. Se la ha leído en clave medievalista histórico-filosófica, en clave crítico-literaria e histórico-literaria, en clave semiótico-textual, en clave ético-religiosa, en clave sociológica... por mencionar algunas. Para Eco, esto no es ningún problema. Sus obras: *Obra abierta* y *Lector in fabula* ya habían teorizado la carencia de límites de la semiosis, para la que todo signo oculta otro y toda máscara esconde otra máscara. Es decir, *El nombre de la rosa* es una obra abierta, permite múltiples lecturas, siempre nuevas y diversificadas. El título mismo así lo revela: en el signo rosa hay toda una potencialidad y ambigüedad. Lo confiesa el propio Eco en su *Apostillas*:

“La idea de *El nombre de la rosa* se me ocurrió casi por casualidad, y me gustó porque la rosa es una figura simbólica tan densa que, por tener tantos significados, ya casi los ha perdido todos: rosa mística, y como rosa ha vivido lo que viven las rosas, la guerra de las dos rosas, una rosa es una rosa, los rosacruces, gracias por las espléndidas rosas, rosa fresca toda fragancia. Así, el lector quedaba con razón desorientado, no podía escoger tal o cual interpretación; y, aunque hubiese captado las posibles lecturas nominalistas del verso final, sólo sería a último momento, después de haber escogido vaya a saber qué otras posibilidades. El título debe confundir las ideas, no regimentarlas”.⁵

Con ello, Eco se hace eco del alegorismo medieval que preveía diversos niveles de interpretación del texto sagrado. Los medievales establecieron un sentido cuatripartito del texto bíblico, extensivo a todo texto: literal, alegórico, moral y anagógico. Dante, en la *Epistola XIII a Cangrande della Scala*, al final de la interpretación de su poema, los explica así: el significado literal de la salida de los hebreos de Egipto remite al sentido alegórico de la Redención obrada por Cristo, al moral del paso del alma de la infelicidad del pecado a la felicidad de la gracia, al anagógico del alma santificada que sale de la esclavitud del pecado para entrar a la gloria eterna.

5 *Ibidem*, p. 12.

Dante aplica estas consideraciones a *La Divina Comedia*. Su sentido no es simple; por el contrario, es polisémico, de muchos sentidos. El primer sentido es el que se tiene por la letra; los otros se tienen por lo significado por la letra. Estos son llamados alegóricos, pues alegoría viene del griego “*alleon*” que en latín significa “ajeno” o “diverso”. La carta aplica la teoría medieval de los cuatro sentidos al poema que puede resumirse en este díptico atribuido a Nicolás de Lyra o a Agustín de Dacia:

*“Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia”.*⁶

La Biblia, como cualquier texto, es una “selva amplísima”, según la conocida expresión de Orígenes. O con la expresión de San Jerónimo: “Es un océano, un misterio, un laberinto”.

Explicitemos un poco más estos cuatro sentidos. El sentido literal da a entender que los datos de hecho establecen la clave cronológica de la inteligibilidad de los textos. El sentido alegórico establece que por el efecto retroactivo del *Nuevo Testamento* sobre el *Antiguo Testamento* los datos de la Escritura aparecen como los símbolos de una significación espiritual o el anuncio de acontecimientos posteriores. El sentido moral es la fuerza de conversión de los textos, el impacto ejemplarizante de las palabras para la vida cotidiana, el espacio interior del diálogo del alma con Dios. El sentido anagógico es la transposición de todos los datos cotidianos o históricos de aquí abajo en la dimensión escatológica de la Jerusalén celestial.

Con estas reflexiones, *El nombre de la rosa* es una máquina que produce “chispas de sentido, hasta el infinito”. O, con la caracterización de Eco, es un laberinto tipo red, lo que Deleuze-Guattari llaman *rizoma*. Éste, a diferencia del laberinto griego o manierista, está hecho de tal modo que cada calle se conecta con cualquiera otra. No tiene centro, no tiene periferia, no tiene salida, porque es potencialmente infinito, estructurable, pero no definitivamente estructurado. Toca descifrarlo sin hilos de Ariadna ya establecidos y sin Teseos autoridades. Leer es descifrar.

Es tan obvio para Eco lo que decimos que la novela misma hace uso de estos cuatro sentidos:

Sentido literal: siete muertos.

Sentido alegórico: siete días.

Sentido moral: la lujuria y el orgullo son castigados.

Sentido anagógico: los asesinatos siguen el anuncio de las siete trompetas del *Apocalipsis*.

6 “El sentido literal enseña los hechos, el alegórico, las creencias; el moral, los deberes, el anagógico, los fines”.

Y el siete ya es símbolo de lo que la Edad Media, como cultura que opera desde la semejanza, hizo: siete son los sacramentos, siete las bienaventuranzas, siete las divisiones canónicas del día, siete las estaciones del ascenso místico según Agustín, siete los estadios de la iluminación interior según Fray Roger Bacon, siete los días de la semana, siete las virtudes, siete las artes liberales, siete los planetas, siete las aberturas del rostro... De ahí las semejanzas que a través del siete pueden establecerse para determinar las explicaciones de las cosas y las distintas disciplinas.

Como sabemos, el medieval trabaja con un horizonte mental: las cosas son creaturas de Dios. Expresado de otro modo: Dios creó el mundo y nada en él ha quedado sin su huella. El mundo es un libro escrito por Dios. De ahí el leer el mundo como cúmulo de signos. El mundo es una pansemiosis universal. Eco nos introduce en este ambiente citándonos el *Didascalion* de Hugo de Saint-Victor: “El mundo entero... sin duda, es como un libro escrito por el dedo de Dios, donde cada cosa nos habla de la inmensa bondad de su Creador”. Luego nos cita el *Rhythmus* de Alain de Lille: “Cada creatura del mundo es para nosotros escritura, pintura y espejo”. El universo es un texto simbólico. Los textos son un universo simbólico. De ahí la definición de signo que los medievales toman de Agustín: “el signo es cualquier cosa que nos haga venir a la mente otra cosa más allá de la impresión que la cosa misma causa en nuestros sentidos”. Por lo mismo, el signo juega con la pareja claridad-oscuridad. De ahí su carácter ambiguo. Como signo revela y vela, descubre y encubre, es “*similitudo dissimilis*”. Eco traslada esta tesis al problema del signo estético: la fauna teratomórfica, el bestiario románico-gótico. Estos signos teratomórficos son “*similitudines dissimiles*”. O, con palabras de Burgos citando a Bernardo de Claraval: son “*deformis formositas*” o “*formosa deformitas*”. ¿Qué hacer con ellos? Hay en la novela dos respuestas. La primera es la de Jorge de Burgos, que históricamente encarna las tesis de Bernardo de Claraval: Hay que combatirlos, expulsarlos de la ciudad de Dios. Como semejanzas desemejantes son relativos y como tales generan la duda, la risa, la interpretación múltiple. Ello es atentar contra el orden divino absoluto, necesario, universal y eterno, en donde sólo cabe una interpretación: lo que Dios mismo dijo en la Biblia desvelado por el poder de la Iglesia y su magisterio.

La segunda es la de Guillermo de Baskerville que históricamente remite a las ideas de Guillermo de Occam: hay que hacer uso de ellos. Para ello afirma textualmente: “Pero el Areopagita enseña que Dios sólo puede ser nombrado a través de las cosas más deformes. Y Hugo de Saint-Victor nos recordaba que cuánto más disímil es la comparación, mejor se revela la verdad bajo el velo de figuras horribles e indecorosas, y menos se place la imaginación en el goce carnal, viéndose así obligada a descubrir los misterios que se ocultan bajo la torpeza de las imágenes”.

De este modo, para Burgos la semiosis es limitada. El signo no tiene sino un solo sentido, es cerrado, no cabe la discusión. Todo texto está definitivamente escrito, leído e interpretado. La tarea es vigilar y custodiar esta estructura definitivamente definitiva de la semiosis y castigar a quien intente ponerla en duda, cambiarla. Baskerville, en cambio,

propone una semiosis ilimitada: el signo es abierto, polifacético. Ningún texto está definitivamente escrito, leído e interpretado. Cabe la búsqueda, la discusión, la polémica, los pro y los contra, la risa, la contestación, la probabilidad. No se trata de vigilar y castigar sino de un fatigoso esfuerzo de formulación de hipótesis, de recopilación de huellas, de verificaciones y de interpretaciones. Y recordando a Wittgenstein, a través de Adso, en alemán antiguo acota: “hay que arrojar la escalera por la cual se ha subido”, es decir, las únicas verdades que sirven son instrumentos que se tiran una vez usados.

Si la semiosis es limitada no cabe la intercultura, el diálogo con otras culturas. Se desconocen las diferencias culturales como alteridad. Sólo una cultura tiene sentido. Para Burgos es el Cristianismo. Por ello, hay que impedir el acceso a la biblioteca, síntesis de culturas. Si la semiosis es ilimitada, cabe la intercultura, la biblioteca, el diálogo intertextual de libros e intérpretes: todo signo es el interpretante de otros signos y todo signo interpretante es interpretado a su vez. Si es limitada, la inalterabilidad de la relación significante y significado se impone como forma cultural. Si es ilimitada, la alterabilidad de significantes y significados se impone como forma cultural. Es la movilidad, la apertura cultural, la recodificación del texto.

Digámoslo de otra forma: para la semiosis limitada la única posibilidad de entender los signos es remitirlos a lo único que no es signo sino significado de todos los signos: Dios como fuente transcendente del ser. Allí se juega la legibilidad del mundo. Para la semiosis ilimitada las posibilidades múltiples de entender los signos tienen un fundamento: el individuo. Éste es el único que no es signo de nada. Los signos representan lo que en sí no es signo pero es significado por todos los signos: las cosas individuales en su multiplicidad. Como estas son pura factualidad y radical contingencia, los signos, sus referencias, también son contingentes y fácticos, cambiantes. Por ello, aquí no cabe Dios en el orden del saber. Sólo en el creer. La semiótica se vuelve epistemológica, no teológica: los signos son referencias mentales, no semejanzas ni analogías de Dios. Dios viene expulsado del saber. Por ello, Adso, al final, se encierra en la nada del desierto, del silencio, del mutismo donde la significación y la comunicación no caben: “Dios es una simple nada; a Él no le toca ningún ahora ni ningún aquí”. El nominalismo de Baskerville-Occam como semiosis ilimitada es así “vía moderna”. En sus tesis está hablando el mismo Eco.

Burgos, con su semiosis limitada, plantea que todo signo remite a esencias y naturalezas inmutables, que todo es orden, causalidad y necesidad, tanto en el saber como en el poder y el creer. Baskerville, con su semiosis ilimitada, plantea que sólo hay individuos, no esencias ni naturalezas inmutables, que todo es desorden, casualidad y probabilidad, tanto en el saber como en el poder y el creer.

Esta polémica medieval no es medieval. Asistimos a ella a través de los tiempos. Es la tensión constante entre la cultura de la seriedad y la cultura de la risa, entre la cultura dominante y la cultura subalterna. Es el camino abierto por Mijail Bajtin en su ya célebre texto: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*.

Lo dicho nos está indicando cómo la hermenéutica no es un ejercicio neutral, aséptico, ajeno a las dimensiones del poder. Tras la voluntad de interpretar está la voluntad de poder. Burgos y Baskerville nos lo revelan con sus dos paradigmas de enfrentar la semiosis y el poder. Si la semiosis es monosemántica, el poder tiene que ser monocrático. Tras esta tesis está la defensa de la teocracia medieval y la "*plenitudo potestatis*" del papado. Éste tiene tanto el poder espiritual como el temporal, está por encima de reyes y príncipes y sus decisiones son infalibles. Quien no rinda obediencia al papa no se puede salvar. Si la semiosis es ilimitada, el poder tiene que ser policrático. El papa carece de la "*plenitudo potestatis*", no tiene sino el poder espiritual como servicio, no el poder temporal que es asunto exclusivo de los ciudadanos que, desde las asambleas, determinan las formas políticas de organización del poder. Estas tesis las expone Eco a través de Baskerville, en quien hablan dos teóricos medievales del poder: Occam con su *Breviloquium* y Marsilio de Padua con su *Defensor Pacis*. En estos textos hay ya propuestas democráticas que tratan de desmontar la autocracia papal.

Saquemos conclusiones que, por lo dicho, son meras verosimilitudes. *El nombre de la rosa* como novela histórica es a la vez una reflexión sobre el sentido de los signos y su interpretación. Nos recuerda a Hermes, el mensajero de los dioses, a quien se atribuyó el origen de la lengua y de la escritura. Como mensajero de los dioses se relacionaba con el arte de intelección, interpretación y captación del sentido de los oráculos divinos propuestos en enigmas. La hermenéutica es descifrar enigmas. También nos recuerda a Dédalo y la figura del laberinto, que tiene en la biblioteca su manifestación más simbólica. La hermenéutica es descodificación de laberintos. Pero también nos recuerda a Eros. La tarea interpretativa tiene que ser una erótica hermenéutica. Sin eros, sin entusiasmo, sin pasión, sin amistad, sin enamoramiento... no pasa de ser una tarea hueca, vacía y erudita. Si no se empapa de epicureísmo y hedonismo es meramente un acto apolíneo no vital, desconectado de las posibilidades de sentido existencial. La gran interpretadora es la existencia. Desde allí caben las hermenéuticas como interpretación de textos y descubrimiento de su sentido.

En este descubrimiento del sentido de los textos, Eco, coincidiendo con los historiadores de las mentalidades, nos ofrece tres pilares hermenéuticos. El primero es mirar las formas de expresión, el conjunto de signos por los que las comunicaciones se establecen en el seno de una formación social. Todos los signos: el vocabulario, las imágenes, los emblemas, los ritos de ceremonias, la organización simbólica del espacio y del tiempo, los sistemas significantes. El segundo es apuntar al modo como se transmiten los modelos culturales, los procesos educativos con sus ideas, mitos e imágenes, y a la forma como los individuos los asimilan y modifican. El tercero son los sistemas de valores expresos y no expresos. A través de estos pilares el hermeneuta puede descifrar y descodificar. Pero con una conciencia: el trabajo nunca estará terminado. Es un viaje que tiene que estar signado por lo de Agustín: "Busquemos como buscan los que aún no han encontrado y encontremos como encuentran los que aún han de buscar". Así, la relación significante-significado-referente nunca es inmutable. Es lo que significa Salvatore en la novela. Su lengua es híbrida, mezcla confusa de las lenguas románicas sobre un fondo latino. Su aspecto físico es

hórrido, bestial, primitivo. Esta bestialidad físico-lingüística es significativa. Con su mezcla lingüística, Salvatore transgrede la unidad del latín y con ello la unidad política de la República cristiana bajo la ya mencionada teocracia papal. Son las nacionalidades, con sus distinciones étnicas y culturales, las que hablan en su peculiar lenguaje. Ello significa que la hermenéutica siempre será Babel, nunca Pentecostés. Es polidimensional, no unidimensional.

Laberinto: poder, hermenéutica y lenguaje.
Una analítica desde *El nombre de la rosa* de Umberto Eco

Labyrinth: Power, Hermeneutics and Language. An Analysis from *The Name of the Rose* of Umberto Eco

Resumen. *Con base en El nombre de la Rosa de Umberto Eco se intenta mostrar la relación poder, saber y lenguaje desde la figura del laberinto tipo rizoma, sin centro ni periferia, siempre estructurable, nunca estructurado. Para hacerlo se plantean dos paradigmas hermenéuticos para descifrar los textos como laberinto. El primero se simboliza en Jorge de Burgos: todo texto es monosemántico y unidimensional, lo que políticamente lleva a fanatismos jacobinos y dogmáticos. El segundo se materializa en Guillermo de Baskerville: los textos son polisemánticos y su semiosis es ilimitada, de modo que no hay textos definitivamente escritos, leídos e interpretados. Hay que habitar el mundo desde la duda como gozosa búsqueda ad infinitum, lo que se traduce políticamente en una lucha contra todo tipo de jacobismos. La conclusión es, desde este último paradigma, que la hermenéutica mora los textos desde Babel, no desde Pentecostés. Es el contraste entre la seriedad hermenéutica de Burgos y la sonrisa hermenéutica de Baskerville.*

Summary. *Based on Umberto Eco's The name of the Rose, an attempt is made at showing the relationship between power, knowledge and language, using the figure of a rhizome type labyrinth with neither a center nor a periphery, always capable of receiving a structure, but never structured. In order to achieve this, two hermeneutic paradigms are proposed, so as to decipher the texts as a labyrinth. The first one is symbolized in Jorge de Burgos: every text is monosemantic and unidimensional, which politically leads to Jacobin and dogmatic fanaticisms. The second one is materialized in William of Baskerville: texts are polysemantic and their semiosis is unlimited, so there are no definitively written, read and interpreted texts. It is necessary to inhabit the world from the point of view of doubt as a joyful search ad infinitum, which is translated politically into a struggle against all types of Jacobinism. The conclusion drawn from this last paradigm being that hermeneutics dwell in texts since Babel, not since Pentecost. It is the contrast between the hermeneutic seriousness of Burgos and the hermeneutic smile of Baskerville.*

Palabras clave: *laberinto, rizoma, semiosis, risa.*

Key Words: *Labyrinth, Rhizome, Laugh.*

DE LA IMPOSIBILIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA¹

Por: Eric Alliez

Collège International de Philosophie

Traducción: Carlos Enrique Restrepo

Revisión parcial: Edgar Garavito

Universidad Nacional

Revisión general: Joëlle Gallimard

Universidad de Antioquia

“Nosotros que nos creemos atados a una finitud que no pertenece más que a nosotros y que nos abre, mediante el conocer, la verdad del mundo, ¿no deberíamos recordar que estamos atados sobre el lomo de un tigre?”

Michel Foucault

“Todos tenemos a Husserl detrás de nosotros; deberíamos saber lo que eso quiere decir”.

Jean-François Lyotard

No me atreveré a retomar aquí la investigación “geo-filosófica” que versa sobre el carácter nacional de la filosofía francesa. Para ello sería necesario poder —y saber— conducirla **hasta** el extremo contemporáneo y apreciar de qué pluralidad éste está constituido, en ruptura con cierto dispositivo universitario desde el cual no se ve por qué —señalémoslo

¹ Este artículo apareció publicado en una compilación que, sobre el asunto de la filosofía francesa contemporánea, realizó el Ministerio Francés de Asuntos Extranjeros —que autorizó esta publicación— *cfr. Philosophie Contemporaine en France*. Paris: Ministère des Affaires Étrangères-adpf, 1994. p. 53-137. Además del artículo del profesor Alliez, la publicación citada incluyó artículos de C. Descamps y J. Benoist. Paralelo a la elaboración de la traducción que presentamos, la Editorial Universidad del Valle publicó una versión de este artículo la cual observa, frente a la nuestra, notables diferencias; ello en razón de las considerables ampliaciones y supresiones efectuadas por el autor, *cfr. ALLIEZ, E. De la Imposibilidad de la Fenomenología. Sobre la Filosofía Francesa Contemporánea*. Santiago de Cali: Editorial Universidad del Valle, 1998. Trad. E. Hernández y G. Ramírez. En lo concerniente a la traducción, ambas versiones observan, sin duda, diferencias igualmente considerables. (N del T).

desde el principio— dicho extremo debería significar el “fin de la filosofía”. Salvo si planteamos que la filosofía no podría existir más que como esta “totalización sistemática del saber” con la cual —esto es innegable— ha dejado de identificarse² para experimentar otra idea y otra práctica del sistema.

Partiré entonces de un **motivo** susceptible de determinar, y de **problematizar** nuestro objeto en su pluralidad (una pluralidad de imágenes del pensamiento) como el objeto de la producción filosófica que se disputa hoy una expresión francesa: no en relación con su historia “identitaria”, sino en relación con las singularidades generativas del campo filosófico contemporáneo: entre fenomenología y análisis lógico.

Problemático, este motivo es el de la **crítica de los universales** según las tres figuras sucesivamente tomadas en préstamo por la “filosofía doctrinal”:³ universales de contemplación, universales de reflexión, universales de comunicación.⁴ Es que lo universal, en sus figuras sucesivas, no explica nada; es más bien lo que debe ser explicado. Y es la tarea de una **historia filosófica de la filosofía** **sustituir cada vez por una evaluación inmanente** (tanto a la historicidad de la razón como a la creación siempre singular de los conceptos) **las pretensiones de un juicio trascendente**.⁵

2 Lo cual se da a leer inmediatamente bajo la pluma, (pese a todo) alerta de A. Renaut, desde las primeras líneas de *Sartre -Le Dernier Philosophe*, Grasset, 1993; del cual es necesario citar al menos la obertura paródica: “Ya cincuenta años, ¡y ni un sólo filósofo nuevo! 1943: el año en que aparece *El Ser y La Nada*”, p. 12. Es cierto que los criterios propuestos por Renaut nos dejan poca esperanza puesto que: 1) la **historia de la filosofía** relevaría del deber de verdad en general (como verdad histórica o como exactitud científica); 2) la **crítica** respondería a un deber de probidad sin mantener una relación específica con la escritura filosófica; 3) la obligación de verdad, “quizá específicamente filosófica”, se identificaría con la búsqueda de las condiciones de pensabilidad de un **hecho** problemático **cualquiera**. Cfr. RENAUT, A. *Philosopher après le dernier philosophe*, en: *Le Débat*, No 72, 1992, p. 211-217, número especial, *La Philosophie qui vient. Parcours, bilans, projets*. Al contrario, se observará que no existe filósofo que no haya alterado profundamente el concepto de verdad. Ejemplarmente, los filósofos franceses contemporáneos: Derrida, Foucault, Deleuze, Badiou... Badiou, de quien tomamos esta sentencia: “Filósofos vivos, en Francia hoy, no hay muchos, aunque allí haya más que en otra parte, sin duda...”

3 Según la provocante fórmula de François Châtelet, en la conclusión de la *Histoire de la philosophie*, obra colectiva en ocho volúmenes publicada bajo su dirección entre 1972 y 1973 en Hachette (nueva edición en cuatro tomos, Marabout, 1979). Con su ambición pedagógica, esta publicación se deja leer hoy como un verdadero “informe” de la historia francesa de la filosofía al principio de los años setenta. La última parte, *La Philosophie au XXe siècle*, anuncia muchos conflictos que invadirán el campo filosófico en los años ochenta.

4 Se adopta aquí la nomenclatura utilizada por G. Deleuze y F. Guattari en *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, 1991.

5 Cfr. DELEUZE, G. *Qu'est-ce qu'un dispositif?* en: *Michel Foucault philosophe -Rencontre internationale*, (París, 9, 10, 11 de Enero de 1988). Le Seuil, 1989, p. 188-189.

I. Condiciones de una historia filosófica de la filosofía

Que sea Nietzsche quien haya abierto el camino a esta crítica de los universales no debe llevarnos a pensar que su actualidad siga siendo asunto del ‘nietzscheismo francés’, post o neo-estructuralista,⁶ apreciado por quienes han forjado su caricatura a fin de alimentar en ella sus reacciones odiosas en nombre del consenso de opinión y de la purificación ética.⁷ Pues su onda de choque envuelve la generación filosófica —para la cual Jean-Luc Marion persiste en “reivindicar el título de Pensamiento de 1968”⁸— que habrá accedido a la filosofía por el cuestionamiento radical de la metafísica y la deconstrucción de los juegos de fuerzas constitutivos de su historia. Todo pasa como si la gran narración del Ser heideggeriano, un tiempo dominante, hubiese trabajado al final **sin o contra la intención de Heidegger** para producir una historia filosófica de la filosofía cuyo historicismo experimental dejaría de satisfacerse de la identificación destinal con los temas obligados del “fin de la filosofía” y del “olvido del ser”.⁹

6 El artículo de DELEUZE, G. **A quoi reconnaît-on le structuralisme?** en: *La Philosophie au XXe siècle*, bajo la dirección de F. Châtelet, Marabout, 1979, p. 293-329; nos parece retrospectivamente como el verdadero **manifiesto del post-estructuralismo**. Empero, cada quien deberá situarse sobre el valor de esta noción, de la cual se hace gran uso en Norteamérica, en función de su lectura de *L'Archéologie du savoir* de M. Foucault, Gallimard, 1969; sin ignorar la **expedición** de V. Descombes: bajo la etiqueta del post-estructuralismo, se han introducido los (viejos) temas sofisticos (todo es convención, artificio, apariencia...), *cfr.* DESCOMBES, V. *Philosophie par gros temps*. Minuit, 1989, p. 169. En cuanto al “neo-estructuralismo”, es necesario saber que su oración fúnebre ha sido pronunciada por su historiador declarado, Manfred Frank, en el prefacio a la edición francesa de *Was ist Neostrukturalismus?* Cerf, 1989.

7 El colectivo *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens?* Grasset, 1991; habiendo tomado recientemente el relevo de *La Pensée 68* de L. Ferry y A. Renaut, Gallimard, 1985; empieza ya a echar de menos la realización del intercambio Habermas-Foucault (*cfr.* HABERMAS, J. **Une flèche dans le coeur de temps présent**, en: *Critique*, No 471-472, 1986, *Michel Foucault: du monde entier*)... Pero es cierto que el capítulo “nietzscheano” del *Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988, (para la traducción francesa); no era exactamente un modelo de probidad filológica... —¿habrá servido de modelo?— Para la crítica de esta (sobre-)interpretación, remitirse al artículo de JANICAUD, D. **Rationalité, puissance et pouvoir. Foucault sous les critiques de Habermas**, en: *Michel Foucault philosophe. Op. cit.*, p. 340-344. Y más radicalmente, sobre el **nihilismo ético entre el conservatismo y la pulsión de muerte**, *cfr.* BADIOU, A. *L'Étique -Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, 1993, por su parte crítica que no obliga a adherirse al deseo de “inmortalidad” del autor.

8 MARION, Jean Luc. **De l'histoire de l'être à la donation du possible**, en: *Le Débat, op. cit.*, p. 179.

9 Aquí es necesario observar enseguida que el **olvido de la historia de la filosofía** alabada por A. Badiou reposa sobre el diagnóstico “historial” heideggeriano con el cual se pretendía romper. En cuanto a la invariante histórica de la filosofía, se reduce al gesto platónico en su versión anti-sofística moderada: emplazar al sofista en su lugar sin exterminarlo... *Cfr.* BADIOU, A. **Le (re)tour de la philosophie elle-même**, en: *Conditions*, Le Seuil, 1992; con la pregunta de B. Cassin, **Qui a peur de la sophistique?** en: *Le Débat, op. cit.*, en parte, p. 63-64.

Es así como la perspectiva tópica practicada por Jean-François Courtine (en *Suárez et le Système de la métaphysique*, PUF, 1990) o la arqueología del pensamiento medieval proyectada por Alain de Libera (con *Penser au Moyen Âge*, Le Seuil, 1991) presentarán analogías inesperadas con el trabajo “epistémico” de Foucault, según una orientación, después de todo, más próxima al tiempo “estratigráfico” de superposición de las imágenes deleuzianas del pensamiento que al encadenamiento onto-teleológico de las “concepciones de mundo”, permitiendo asegurarse como *a priori* de la determinación unitaria de la metafísica. Esto puede explicar que la historia de la filosofía en Francia se encuentre hoy, en buena parte, inmersa en una “relación crítica con la puesta en perspectiva epocal-historial”, que la conduce “a renunciar a toda idea de una historia de la metafísica, que asegure su identidad permanente”.¹⁰ Lo cual no podría ser extraño a su renovación actual.

Al margen del debate de posiciones convenidas entre “pensamiento epocal” y “pensamiento argumentativo”¹¹ se asiste, en efecto, a la expansión de una nueva historiografía que privilegia **historias transversales de larga duración**, historiografía atenta tanto a la creación de conceptos como a las estrategias y a los artefactos a los cuales ellos pueden dar lugar, a los sub-basamentos y a las reclasificaciones administradas por los autores menores, más bien que a las decisiones proclamadas por los padres fundadores, objeto de las tradicionales sabias monografías. Lo cual podría ayudar a comprender —sin relatarla del todo, en atención a una situación institucional siempre tan difícil, perfectamente descrita por de Libera— la real presencia filosófica de un **nuevo medievalismo** sobre la escena francesa (del incansable Jolivet al sorprendente Alféri, pasando por los trabajos de Biard, Boulnois, Brague, Hugonnard-Roche, Martineau, de Muralt, Nef, Pinchard o Solère...: no constituido entonces sólo por “especialistas”), y su influencia sobre la historia de la filosofía clásica y moderna mucho más allá de la cuestión de las “fuentes” (Gilson, Chenu) o del debate “Sobre el lugar de la Edad Media en la historia de la filosofía” (Vignaux). **Génesis de la modernidad** si se quiere, con Maurice de Gandillac, si se trata de poner en cuestión **sin anacronismo y sin precursor** las preguntas de la modernidad,¹² en términos que escapan tanto a la historia doctrinal *stricto sensu* como a la historia de las ideas *lato sensu*: [las preguntas] por la pluralidad de los tiempos, por la coexistencia, por la casualidad y por la contingencia, en el sentido de la práctica extra-textual que **manda en el archivo** y lo prolonga, descubriendo así “el efecto sutilmente destructor del *multiplex* histórico”¹³ (de Libera entonces, pero también Faye...). De hecho, es el universalismo abstracto de la historiografía

10 COURTINE, J.-F. *Phénoménologie et métaphysique*, en: *Le Débat*, *op. cit.*, p. 89.

11 Cfr. DESCOMBES, V. *Op. cit.*, p. 97-128, *La métaphysique de l'époque*.

12 Lo que, dicho sea de paso, descalifica dos veces más bien que una la tentación **analítica** del historiador medievalista: cfr. DE LIBERA, A. *Retour de la philosophie médiévale*, en: *Le Débat*, *op. cit.*, p. 155-169.

13 DE LIBERA, A. *La Philosophie Médiévale*. PUF, 1993, Prefacio, p. XV. Sobre la inspiración foucaultiana de de Libera, se me permitirá remitir a mi informe sobre *Penser au Moyen Âge*, en: *Les Études Philosophiques*, No 3, 1992.

de las Luces el que es batido en brecha. Siempre se puede imaginar que esto no tiene por qué ser ajeno a eso: con su modernidad para los niños, el **postmodernismo** está en camino de reintegrar sobre el mercado de las ideologías contemporáneas su dominio de origen estético-paródico,¹⁴ mientras que los partidarios de la **Pregunta por la técnica** se dirigen a públicos más aptos para los *mass media* que propiamente filosóficos.¹⁵

Entonces no se podría temer seriamente lo que se ha podido calificar de “invasión” de la filosofía francesa por la historia de la filosofía —una historia de la filosofía que ciertamente no es “a la francesa” en el sentido de la Pos-Guerra, con su guerra de trincheras entre “estructuralistas” (Gueroult), “humanistas” (Gouhier) y “existencialistas” (Alquié), su interminable querella del racionalismo (según se partiera de Descartes, de Hegel o de Husserl...) y sus falsas batallas de torpederos y de contratorpederos denunciadas por Beaufret—, como si ello fuese el hecho o la contraparte del agotamiento de una veta más creadora: la de los pensadores que habían sabido ponerse a nivel con el afuera de la filosofía universitaria, de las ciencias contemporáneas¹⁶ a la historia de los dispositivos y de las instituciones. En primer lugar, porque su influencia no es ciertamente poca en el reconocimiento del carácter ya bastante caduco de la oposición entre una historia histórica y una historia filosófica de la filosofía,¹⁷ entre aproximación genética y aproximación estructural: es a partir de ellos como hemos podido liberarnos de las cuestiones que planteaba aún ayer la filosofía de la historia, mientras estaba en curso esta mutación epistemológica de

14 A la inversa, J.-F. Lyotard intenta ahora explicitar su reflexión bajo la rúbrica: cuando “reescribir la modernidad es resistirse a la escritura de esta supuesta modernidad”. Cfr. **Réécrire la modernité**, en: *Les Cahiers de Philosophie*, No 5, 1988, p. 203. (Dedicado a Lyotard, este número presenta el mejor “expediente” sobre la cuestión con una larga conversación sobre *Le Différend*, Minuit, 1983, y sobre los artículos de A. Wellmer y M. Frank); publicado de nuevo en *L'Inhumain - Causeries sur le temps*, Galilée, 1988. Para el desarrollo reciente de una filosofía no metafísica (?) de la presencia, fundamento de su relectura de la tercera *Crítica* kantiana, remitirse a ARAKAWA, Adami. *Que peindre?* Buren: Ed. de la Différence, 1987; y en ese mismo informe, *in fine*, **Présence de l'art ou art de la présence...**

15 Que se piense en la diferencia de tono, de lo universitario a lo emotivo, entre *La Puissance du rationnel* de JANICAUD, D., Gallimard, 1985; y *La Barbarie* de HENRY, M., Grasset, 1987. Brevemente, sobre el carácter “uniformemente ridículo” de esas meditaciones sobre la técnica y el recuerdo de la posición marxiana, cfr. BADIOU, A. *Manifeste pour la philosophie*, Le Seuil, 1989, cap. 5: **Nihilisme?**

16 Lo que no ha significado nunca reflexión “sobre” o “a partir de”. De ahí, es necesario decirlo, la poca pertinencia de las críticas “epistemológicas” de Derrida y de Foucault (cfr. PAVEL, Th. *Le Mirage linguistique - Essai sur la modernisation intellectuelle*, Minuit, 1988), o de Deleuze-Guattari (para un ejemplo de “lectura epistemológica” de *Mille Plateaux*, cfr. el artículo de JANICAUD, D. **Rendre à nouveau raison?** en: *La Philosophie en Europe*, bajo la dirección de R. Klibanski y D. Pears, Gallimard, 1993, p. 159-161).

17 Esto podría explicar el carácter algo convenido y anticuado del intercambio entre P. Aubenque y J. Brunschwig en torno a la pregunta de examen “¿La historia de la filosofía es o no filosófica?” durante el coloquio sobre “Las estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad”, editado por B. Cassin bajo el título *Nos Grecs et leurs modernes*. Le Seuil, 1992, p. 15-96.

la historia, apresurada por Foucault, separando la arqueología de la investigación de lo originario y del postulado de la continuidad.¹⁸ En segundo lugar y sobre todo, porque se trata de historicizar las “constituciones” para determinar sistemas y campos de fuerzas, descubrir devenires y acontecimientos que no se encadenan, [constituciones] que arrancan la historia y la historia de la filosofía de sí mismas.¹⁹

Partiendo de horizontes muy diferentes (la sofística, el fracaso del proyecto analítico), los trabajos de Bárbara Cassin o de Claude Imbert son ejemplares a este respecto.²⁰ A pesar de su tecnicidad, no se ve que funcionen como una policía secreta del “sentido perdido” (Jacques Brunschwig) sino más bien como un llamado a comprender y a transformar el presente interrogando sus regímenes de constitución a partir de sus efectos de estructura. Un autor tan poco sospechoso de simpatías foucaultianas como Rémi Brague no dice finalmente otra cosa: “el fin de la apropiación histórica del pasado no es otro que la comprensión profunda del presente”.²¹ De manera que es la filosofía misma “la que juzga su historia, y no su historia quien la juzga”.²²

Imbuidos en este espíritu no museal es como se rendirá homenaje a aquellos de quienes se habla poco, pero sin los cuales la vida filosófica carecería por completo de **sustancia**, esta vez amenazada por un “provincialismo” (Jules Vuillemin) que no se da los medios para pensar de otro modo, que rehusa deshacerse “de los pensamientos recibidos de tradiciones que no se habrían criticado” (Rémi Brague). No sin antes haber notado que

18 Cfr. VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire*, ampliado en: *Foucault révolutionne l'histoire*, Le Seuil, 1978; y LEBRUN, G. *Note sur la phénoménologie dans Las palabras y las cosas*, en: *Michel Foucault Philosophe*, op. cit. p. 35-53, para la crítica foucaultiana de la teleología husserliana en la *Krisis*.

19 Cfr. el libro de F. Proust que rompe felizmente con un cierto ambiente de retro-kantismo, *Kant -Le Ton de l'histoire*, Payot, 1991; (Podrá remitirse también al recuento de BADIOU, A. en: *Les Temps modernes*, No. 565-566, 1993, p. 238-248); pero también LYOTARD, J.-F. *L'Enthousiasme - La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, 1986; y NANCY, J.-L. *L'Expérience de la liberté*, Galilée, 1988. Desde un punto de vista completamente diferente, señalamos la obra de DAVID-MESNARD, M. *La Folie dans la raison pure - Kant lecteur de Swedenborg*. Vrin, 1990.

20 Cfr. CASSIN, B. *Si Parménide - Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, edición crítica y comentario, PUL, 1980; *La Decision du sens - Le livre gamma de la Metaphysique d'Aristote*, introducción, texto, traducción y comentario en colaboración con M. Narcy, Vrin, 1989; y numerosos artículos que han sido reunidos en portugués (*Esaios sofisticos*, Sao Paulo, Siciliano, 1990). Y IMBERT, C. *Phénoménologies et langues formulaires*, PUF, 1992; *Le bleu de la mer annés 50*, en: *Traverses*, No 4, 1992; y la traducción e introducción de FREGE, G. *Les Fondaments de l'arithmétique*, Le Seuil, 1970; y *Écrits logiques et philosophiques*, Le Seuil, 1971.

21 BRAGUE, R. *Élargir le passé, approfondir le présent*, en: *Le Débat*, op. cit., p. 32. Se piensa en esta fórmula de Foucault sobre la filosofía como **ontología de la actualidad**, fórmula que no logró satisfacer los criterios lógicos establecidos por V. Descombes para responder a su pregunta: “¿Cómo puede la filosofía tratar de la actualidad? Los filósofos también leen el diario, etc.” (*Philosophie par gros temps*. Op. cit., p. 9-27, **le philosophe à la page**).

22 BADIOU, A. *Conditions*. Op. cit., p. 59.

en consecuencia, me atrevo a decir, la ausencia de apetito “histórico” de la (no-)tradición analítica y de sus transformaciones *postistes*²³ suministra sin duda el mejor (contra-)ejemplo en la medida en que ésta última permanece sin penetrar en las preguntas críticas más elementales frente a cierta tradición continental de la cual queda ciegamente prisionera —según la sentencia perfectamente argumentada de Jacques Derrida al final de su debate con John Searle—. ²⁴

Quiero entonces mencionar —para cerrar esta primera parte histórica— los nombres de algunos de esos grandes editores,²⁵ traductores o comentaristas, aunque deberían figurar todos con pleno derecho en la bibliografía colocada como anexo a este “informe”.

Así: ¿puede negarse el impacto filosófico de las ediciones, traducciones y comentarios de los pre-socráticos (Heráclito, Empédocles) y de Epicuro elaboradas al final de los años sesenta y a principios de los años setenta por Jean Bollack,²⁶ algunas en colaboración con Heinz Wismann (publicadas por las Editions de Minuit), y el papel de los *Cahiers de Philologie* editados por el Centro de Investigación Filológica de la Universidad de Lille III (Barbara Cassin, Pierre Judet de la Combe, André Laks...); e incluso, más recientemente, la importancia de la traducción del *Poema* de Parménides por D. O’Brien, con los *Études* (Vrin), fruto de los trabajos del Centro Léon-Robin de la Universidad Paris-Sorbonne, dirigidos por Pierre Aubenque, quien luego se aplicó a comprender mejor las condiciones del “parricidio” del *Sofista* (*Études sur le Sophiste de Platon* recopilados por Michel Narcy, Bibliópolis-Vrin)? ¿Cómo arriesgarse con las *Enéadas* de Plotino (la dificultad de su gramática es legendaria, las correcciones de la edición de referencia Henry-Schwyzler no siempre son del todo claras) sin utilizar la nueva traducción en curso de Pierre Hadot (Cerf)? ¿Cómo formarse en el neo-platonismo sin el *Commentaire sur le Timée* y el *Commentaire sur la République* de Proclus editados por el R.P. Festugière (Vrin-CNRS), sin la *Théologie Platonicienne* editada por Henri Dominique Saffrey y Leendert Gerrit Westernik (Les Belles Lettres) y el

23 Palabra formada al parecer por el adverbio latino *Post* (atrás, detrás, después) y por el demostrativo *iste, a, ud* (ese, esa, eso, esta, este, esto). Puede traducirse, quizá, por adjetivos como “sucesivos”, “posteriores”, “consecuentes” u otros adjetivos del mismo orden. (N del T).

24 Cfr. DERRIDA, J. *Vers une éthique de la discussion*, conclusión de *Limited inc.*, Galilée, 1990, p. 236-237: “(...) a veces me sentía, paradójicamente, más cerca de Austin que de cierta tradición continental, de la cual Searle, por el contrario, heredó numerosos gestos y una lógica que yo intento deconstruir”. Este debate es importante en la medida en que anuncia y prefigura el fracaso de otras tentativas de diálogo con los teóricos de la “comunicación” (y) de la “prueba” en Estados Unidos y en Europa —empezando por el arbitraje habermasiano de la misma discusión en el *Discours Philosophique de la modernité*. *Op. cit.*, con la precisión de J. D., p. 244-246, nota.

25 De los cuales sería necesario colocar en el primer lugar a M. Serres, con la empresa editorial del *Corpus* de las obras de filosofía en lengua francesa, quien ha optado por la puesta a disposición rápida de los textos en detrimento de todo aparato crítico.

26 Debe igualmente recordarse los esfuerzos desplegados por Jean Bollack para hacer conocer en Francia la obra de Peter Szondi, cfr. SZONDI, P. *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*. Minuit, 1975; nueva edición Gallimard, 1992.

tratado de los *Premiers Principes* de Damascius traducido y prestado por Marie-Claire Galpérine (Verdier).²⁷

¿Cómo progresar en la obra de Anselmo de Cantorbery sin hacer uso de la edición Corbin (Cerf), o en la obra latina de Maître Eckhart ignorando la edición (en curso) publicada por Alain de Libera, E. Weber, Emilie Zum Brunn (Cerf)? Y de modo más general: ¿cómo negar el aporte bastante extraordinario de la colección *Sources chrétiennes* (Cerf, cuatrocientos volúmenes publicados desde 1943) al estudio de la patrística griega y latina, iniciativa de Henri de Lubac y Jean Daniélou (S.J.), hoy dirigida por Aymond de Lestrangé? ¿Cómo no alegrarse también por la proliferación de traducciones de Duns Scotto (Oliver Boulnois, PUF), de Ockham o de Buridan (Joël Biard, TER y Vrin respectivamente), de Cajetan (Bruno Pinchard, Vrin) o de Bovelles (Pierre Magnard, Vrin)?

No se olvidará mencionar las grandes ediciones de Malebranche (bajo la dirección de André Robinet, Vrin-CNRS) y de Maine de Biran (bajo la dirección de François Azouvi, doce volúmenes desde 1984, Vrin). En cuanto a los estudios cartesianos —que tradicionalmente disponen de la gran edición Adam y Tannery (nueva presentación por Bernard Rochot y Pierre Costabel, Vrin-CNRS, 1964-1974) y de la edición de Ferdinand Alquié de las *Œuvres philosophiques de Descartes* (Garnier, 1963-1973)—, a los cuales la publicación de la primera parte del “tríptico” de Jean-Luc Marion²⁸ había dado un nuevo auge, de cuño heideggeriano, pero para descubrir en seguida en Pascal la “superación de la metafísica en la época cartesiana de su destino” en la destitución de la onto-teología por la Caridad, condición de posibilidad de una toma de partido apologética...,²⁹ pueden ahora contar tanto con la edición completamente revisada y anotada por Jean-Marie Beyssade de

27 No podríamos abandonar el dominio helénico sin mencionar el notable instrumento de trabajo, en curso de publicación en las ediciones del CNRS, constituido por el *Dictionnaire des philosophes antiques*, bajo la dirección de R. Goulet, con un prefacio de P. Hadot (primer volumen publicado en 1989); sin señalar (pero ¿será necesario?) la formidable ayuda que representan las publicaciones bilingües de la colección Budé editadas por Les Belles Lettres, siendo dirigida la serie griega por J. Irigoin y la serie latina por P. Jal, con la *Politique* de Aristóteles traducida por J. Aubonnet (5 Vol.) y los *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, informe de cursos dictados por uno de los sucesores de Olimpiodoro en la segunda mitad del siglo VI, editado y traducido por L. G. Westerink y J. Trouillard, entre las más significativas de las publicaciones recientes.

28 Cfr. MARION, J.-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 1975; *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, 1981; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, 1986. Los artículos acaban de ser recopilados bajo el título *Questions Cartésiennes*. PUF, 1991. *L'Ontologie grise* formaba ya un primer tríptico con una traducción anotada y un índice (en colaboración con J.-R. Armogathe) de las *Regulae at directionem ingenii*, respectivamente, la Haya: Nijhoff, 1977, y Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1976. Este conjunto ha sido considerado como el primer resultado de los trabajos trazados por el *Équipe Descartes* de París-Sorbonne (fundado en 1970 por P. Costabel), editor del *Bulletin Cartésien* que recién ha festejado su vigésimo aniversario.

29 Siguiendo la huella prismática de Marion, V. Carraud se empeña en restituir los contornos del pensamiento pascaliano sobre Dios en tanto que “superación de la metafísica” como onto-teología. Pero esta

L'Entretien avec Burman (PUF) como con la primera traducción francesa de las partes principales de la Querella de Utrecht (textos establecidos por Theo Verbeek, *Les Impressions Nouvelles*). Gracias a los estudios pioneros de Henri Gouhier sobre el anti-humanismo en el siglo XVII (*L'Anti-humanisme au XVII^e siècle*, Vrin, 1987) y de Geneviève Rodis-Lewis sobre la antropología cartesiana (*L'anthropologie cartésienne*, PUF, 1990), la relación de Descartes con el humanismo del Renacimiento ha llegado a ser un objeto de estudio por entero.

En el campo italiano, es necesario señalar el reciente interés concedido al renacimiento tardío y al pensamiento anti-cartesiano de Vico (desde el Savonarola de Bruno Pinchard — autor de una tesis inspirada, *La Raison dédoublée -La Fabbrica della mente* (Aubier)—, de quien se espera una traducción de la *Première Science nouvelle* de Vico, hasta las *Œuvres complètes* de Giordano Bruno, bajo la dirección de Yves Hersant, en *Les Belles Lettres*; sin omitir las *Œuvres philosophiques* de Pico de la Mirandola, traducidas y anotadas por Oliver Boulnois y G. Tognon (PUF), así como su *Commento*, por Stéphane Toussaint, *L'Âge d'homme*); y la traducción bastante tardía de los *Essais d'esthétique* de Croce, escogidos y presentados por Gilles A. Tiberghien, (Gallimard).

En el campo alemán, los estudios leibnizianos llevados de la mano de maestros como Yvon Belaval, Martial Guérault, André Robinet, Michel Serres, han conocido un cierto relevo atestiguado por las ediciones comentadas de textos de difícil acceso, efectuadas por una nueva generación de investigadores (Michel Fichant, Christiane Frémont, Marc Parmentier); con la edición de la Pleyade de las *Œuvres philosophiques* de Kant bajo la dirección de Ferdinand Alquié, los estudios kantianos y post-kantianos se han beneficiado del innegable dinamismo de Alexis Philonenko y del grupo de traducción del Collège de Philosophie (animado por Luc Ferry y Alain Ranaut); empero, se notará la ausencia de las obras mayores de la Escuela neo-kantiana de Marbourg, con excepción de la de Cassirer; el retraso en la traducción de las obras de Schelling está en camino de pertenecer al pasado gracias a los esfuerzos de la RCP Schelliniana (CNRS) animada por Jean-François Courtine y Jean-François Marquet (PUF); los trabajos efectuados de exégesis hegeliana desde el memorable curso de Kojève y la primera traducción completa de la *Phénoménologie de l'esprit* por Hyppolite han dado lugar a empresas editoriales considerables: de traducción (*La Science de la Logique*, por Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière, Aubier; las *Leçons sur l'histoire de la philosophie* por Pierre Garniron, de las cuales el séptimo y último tomo ha sido publicado en 1991, Vrin; la *Encyclopédie des sciences philosophiques* por Bernard Bourgeois, Vrin) y de retraducción (de la *Fenomenología* por Jean-Pierre Lefebvre,

superación teológica de la pregunta heideggeriana no puede operarse más que a costa de una petición de principio —o de un acto de fe—, puesto que la “distancia infinitamente más infinita” entre el tercer y segundo orden basta para eximir la Caridad de toda atadura metafísica...Cfr. CARRAUD, V. *Pascal et la philosophie*. PUF, 1992.

en Aubier, pero también por Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière, Gallimard;³⁰ se lamentará que las *Leçons sur l'esthétique* no hayan gozado por ahora de igual interés); se continúa con la traducción de las *Husserliana* (PUF)³¹ y de la *Gesamtausgabe* heideggeriana (Gallimard), a pesar de las polémicas que han contribuido poco a engrandecer la “escuela heideggeriana francesa”; casi la totalidad de la producción filosófica de la Escuela de Frankfurt está ahora disponible en francés gracias a la tenacidad de Miguel Abensour, director de la colección *Critique de la Politique* (Payot) así como los legendarios *Passages* de Benjamin acompañados de las Actas del Coloquio internacional *Walter Benjamin et Paris*, reunidas por Heinz Wismann (Cerf); igualmente sucede con la obra de Hannah Arendt, reducida durante demasiado tiempo al “anti-totalitarismo”. En fin, la comprensión del sentido del fracaso de las “filosofías científicas” de inspiración logicista, ha sido facilitada por las traducciones de Frege (por Claude Imbert, Le Seuil; con los estudios de Philippe de Rouilhan, Minuit) y de los escritos del Círculo de Viena (bajo la dirección de Antonia Soulez, PUF), así como también de textos inéditos de Wittgenstein,³² bajo el sello Trans Europ Repress, dirigido por Gérard Granel (ver en particular las *Remarques sur les couleurs*, traducidas por Gérard Granel y comentadas por Elizabeth Rigal, poco estudiadas por los partidarios de una estética analítica inspirados en el modelo de análisis suministrado por la teoría wittgensteiniana de los juegos del lenguaje).³³

En el campo (austro-)anglo-americano, la situación ha cambiado radicalmente desde la publicación del número especial de la revista *Critique* titulado “Los filósofos anglosajones por ellos mismos” (nº 399-400, 1980) y la recopilación de Pierre Jacob, *De Vienne à Cambridge-L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours* (Gallimard, 1980), puesto que hoy son incontables las traducciones de los autores esenciales de las corrientes analíticas y post-analíticas, “naturalistas” y “normativistas” (Donald Davidson, Daniel Dennett, Michael

30 Señalemos de paso que se dispone al menos de cinco traducciones de la *Éthique* de Spinoza... Si hubiera necesidad de convencerse de la vitalidad de los estudios spinozistas, *cfr. Les Cahiers Spinoza*, Ed. Réplique; de los cuales un lado trata precisamente sobre la filosofía alemana (querella del panteísmo obligado desde Jacobi hasta Hegel, o *Spinoza entre lumière et romantisme*, para retomar el título de un número especial de los *Cahiers de Fontenay*, No 36-38, 1985; recordemos también, esta vez en una óptica más filosófica que historiográfica, el libro de MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*, Maspéro, 1979). Por otra parte, se tendrá una idea bastante precisa de la importancia del reto spinozista al interior de la filosofía contemporánea consultando *Spinoza au XXe siècle*. PUF, 1993, bajo la dirección de O. Bloch.

31 Se mencionará la reciente traducción de la obra de TWARDOWSKI, K. *Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations*, así como una serie de textos (publicados en el tomo XXII de los *Husserliana*) sobre la cuestión de los objetos intencionales tal como la había planteado Twardowski, reactualizando “la paradoja de las representaciones sin objeto”, *cfr. HUSSERL-TWARDOSKI. Sur les objets intentionnels*. Vrin, 1993, presentación (notable) y traducción por J. English.

32 Sobre el error de la aproximación positivista de Wittgenstein, *cfr. BOUVESSE, J. La Parole malheureuse - De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Minuit, 1971, introducción; y *Wittgenstein: La rime et la raison*. Minuit, 1973, cap. I: *Mysticisme et logique*.

33 Ver los textos recopilados y traducidos por D. Lories bajo el título *Philosophie analytique et esthétique*, Méridiens Klincksieck, 1988; y las obras de A. Danto, Le Seuil; y N. Goodman, J. Chambon.

Dummet, Jerry Fodort, Charles Larmore, Thomas Nagel, Hilary Putnam, William Van Orman Quine, Richard Rorty, Gilbert Ryle, William Sellars, Bernard Williams...), mientras que sus interlocutores franceses están ahora sólidamente implantados en la Universidad y en los medios de edición. Pero es a Gérard Deledalle, traductor de Peirce (*Le Seuil*) y de Dewey (Colin, PUF), autor de una *Philosophie américaine* (*L'Âge d'homme*), a quien el pragmatismo debe en gran parte ser reconocido —por algunos— como una alternativa al *filum* (post-)analítico y como un instrumento de crítica inmanente de la genealogía que ha improvisado para sí la filosofía “conversacional”. Con las traducciones de Stanley Cavell, la “filosofía continental” sería convidada a encontrar una nueva América aún inaccesible (*Une nouvelle Amérique encore inapprochable*, Éditions de l'Éclat) cuyo acceso sería comandado por Emerson y Thoreau mientras que la “reorquestación sorprendente” a la cual ha dado lugar la *Théorie de la Justice* de John Rawls (publicada en francés en 1987 por C. Audard, Le Seuil) y sus deconstrucciones-reconstrucciones epigonales nos obligarían a negociar, con nuevos desgastes entre “comunitaristas” y “liberales”, enmarcados en una “democracia de propietarios”, en la búsqueda del criterio de la **justa desigualdad**.³⁴

Para dar un nuevo giro a los debates con esos filósofos “in”, se podrá igualmente hacer uso de una tradición filosófica más “clásica” puesto que, actualmente, nos es dado leer, en ediciones irreprochables, a Bacon (gracias a Didier Deleule, Michèle Le Doeuff, Michel Malherbe, Jean-Marie Pousseur...), las *Œuvres complètes* de Hobbes (en curso) bajo la dirección de Yves Charles Zarka (con el ya indispensable *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin), director junto con Jean Bernhardt del Boletín Hobbes y autor de una obra notoria *La Décision métaphysique de Hobbes* (Vrin), o las *Œuvres* de Berkeley (PUF, bajo la dirección de Geneviève Brykman)... En cuanto a la traducción de Whytehead al francés (*Aventures d'idées*, Cerf; *Process and Reality* está anunciada en Gallimard), podría contribuir mucho a desviar el empirismo de un uso policial —de tipo *Testability and Meaning* (Carnap)³⁵— hacia un uso radicalmente especulativo.

34 Se podrá consultar VUILLEMIN, J. *Remarques sur la convention de justice selon J. Rawls*, en: *L'Âge de la science, I. Éthique et philosophie politique*, O. Jacob, 1988, p. 55-71; *Individu et justice sociale - Autour de John Rawls*, Le Seuil, 1988; sin olvidar *Le Libéralisme et la la question de la justice sociale*, en: *Cahiers du CREA*, No 4, 1984. Bajo el título de *Justice et démocratie*, Le Seuil, 1993; Catherine Audard acaba de publicar una recopilación de artículos posteriores de Rawls, privilegiando la referencia kantiana. Pero pese al disgusto de Habermas, el contenido normativo de la razón práctica tiende a reposar siempre más exclusivamente sobre la noción de **persona**, en detrimento del procedimiento comunicativo que depende de ella. Sobre la indeterminación de los conceptos de Rawls y su inevitable recuperación por el movimiento post-moderno, cfr. NEGRI, T. *Rawls: un formalisme fort dans la pensée molle*, en: *Futur antérieur*, suplemento *Le gai renoncement*, 1991, p. 119-136. No podríamos abandonar el campo (editorial) de la filosofía política sin mencionar la proliferación de las traducciones de Léo Strauss y de Carl Schmitt, en particular la *Théorie de la constitution*, con el estudio de KERVEGAN, J.-F. *Hegel, Carl Schmitt - La Politique entre spéculation et positivité*, estas dos últimas obras publicadas en la colección *Léviathan* dirigida por S. Rials en PUF.

35 Como conclusión de su artículo sobre *La théorie et l'observation dans la philosophie des sciences du positivisme logique*, en: *La philosophie au XXe siècle*, bajo la dirección de CHATELET, F. *Op. cit.*, p. 124-126; J. Bouveresse sólo admite el fracaso “en cierto sentido” del neo-positivismo

II. La Segunda Navegación

Del Primado de la Democracia sobre la Filosofía

Siendo el tema del “fin de la filosofía” favorable hasta a sus detractores de principio, no es sorprendente que algunos buenos espíritus hayan creído poder encerrar la filosofía francesa contemporánea en repeticiones diversas. Es que con la notable excepción de las corrientes “(post-) analíticas” y “argumentativas” —vueltas **prácticamente** inseparables del hecho del abandono del ideal normativo de un conocimiento a priori, como consecuencia de los ensayos de Goodman, White y sobre todo de Quine (lo que vuelve a privar la filosofía analítica de toda sustancia, puesto que la regla lógica deja de ser necesaria)—, habríamos perdido nuestra relación con la “gran discusión filosófica internacional”³⁶ sometida a la exigencia intersubjetiva de **claridad** y a la observancia de criterios **públicos** sin los cuales se perdería todo criterio de racionalidad. Esta es, notémoslo, la última definición de la filosofía “analítica”³⁷ y el primer axioma de la teoría de la acción comunicativa.³⁸ *CQFD*:³⁹ ocurriría con ese estilo (de lo) común lo que con el de la democracia: *There is no other game in town*,

lógico de inspiración carnapiana a fin de oponerse con más fuerza a la ceguera de las críticas que cometen “el error de atribuir a la lógica de la ciencia una función **descriptiva** o **normativa** particular”. En realidad ella dependería, a ejemplo de la matemática hilbertiana, de la categoría de la “reconstrucción lógica o racional”. Pero la reconstrucción hilbertiana de las matemáticas traduce y celebra un acontecimiento al interior de su historia: la posibilidad de reemplazar la génesis efectiva de las matemáticas por una génesis conceptual propiamente matemática. El ejemplo hilbertiano no puede entonces funcionar como un modelo, salvo si transforma el acontecimiento en un derecho generalizable y, en consecuencia, normativo.

36 FRANK, M. *Op. cit.* p. 12.

37 Salvo error mío, sobre este punto hay consenso entre todos los autores presentes en el número especial de la revista *Philosophie* dirigida por J. Proust, *La philosophie continentale vue par la philosophie analytique*, No. 35, 1992: la filosofía analítica ya no se caracteriza por tesis —ése es el efecto Quine— sino por un “estilo”, por la claridad conceptual que la define **exclusivamente**. Aún es necesario según V. Descombres (*Cfr. Ejercicios de análisis*, en: *Le Débat*, *op. cit.*, p. 101-102) y no se le podría criticar del todo, “plantear que la comprensión de un pensamiento pasa por una explicación de su tipo de complejidad lógica”. (Pero, ¿es eso suficiente para concluir que, negando esta filosofía de tipo proposicional, se queda preso en “el ideal de un pensamiento que sería una contemplación espiritual” del cual la fenomenología sería el ejemplo moderno? Veremos más adelante el posible fundamento de esta alternativa). Por su parte, P. Engel en *La norme du vrai*, Gallimard, 1989; intenta “superar” el relativismo quiniiano mostrando que los enunciados lógicos pueden ser a la vez convenciones y verdades. Prolongando el razonamiento se podrá restablecer el carácter irreductible de las normas de racionalidad, útil para establecer verdades más “mundanas”.

38 *Cfr.* HABERMAS, J. *Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle*. Cerf, 1983.

39 “Ce qu’il fallait démontrer...” (N del T).

y “nosotros” seríamos los últimos en ignorarlo.⁴⁰ Entre oscurantismo terrorista y ética de la claridad, “se” sabrá constreñirnos a escoger, con entero conocimiento de causa, por las vías de la argumentación y el llamado de la opinión pública.

¿Qué argumentos para un balance diferente?

Sería necesario poder retomar aquí la crítica de los partidarios del consenso “que reducen el juicio tan sólo a su uso determinante, así como subordinan los juegos del lenguaje tan sólo al género argumentativo”,⁴¹ crítica que habría sido producida, **contra los maestros de la vida general**, para hacer valer los retos de la discusión, del pensamiento y de la escritura,⁴² o explorar la lógica irreductiblemente filosófica del juicio.⁴³ Empero, preferiremos estudiar la contribución francesa al “diálogo” entre las tradiciones analítica y fenomenológica, tradiciones sin ninguna duda arqueológicamente indisociables en su ambición común de “suprimir toda huella de destino, es decir, toda limitación original sufrida por la Razón Moderna, a fin de dar a ésta su absolutez”.⁴⁴ Sus definiciones respectivas serán estudiadas por un mismo deseo de disipar la inestabilidad del **doblete empírico-trascendental** constitutivo del Hombre, por una voluntad común de hacer “valer lo empírico a nivel de lo trascendental”.⁴⁵ Descripción “empírica” de lo trascendental o prescripción “trascendental” de lo empírico —pero, a decir verdad, como lo había indicado Foucault y como estamos, quizá, verificándolo hoy, hay menos alternativa que oscilación inherente a una misma *episteme* postkantiana. La misma que ha suministrado el **a priori histórico-lógico** de cierta representación de la “modernidad”. Haciendo frente al plazo de su cumplimiento, se ha constituido cierta identidad de la filosofía francesa: contemporánea. Desde Bergson entonces, imaginando un espectro

40 Lo cual hacía escribir a J. Bouveresse un ruidoso **Why I am so very unfrench**, en: *Philosophy in France Today*, editado por A. Montefiore, Cambridge University Press, 1983. Cinco años más tarde, J. Derrida declaraba, y poco importa aquí el contexto: “Creo que la identidad de la filosofía francesa no ha sido puesta nunca bajo tan dura prueba”. *Autrement*, No. 102, **À quoi pensent les philosophes**, 1989, p. 37. Ver en ese sentido DEGUY, M. *Affaire de tons, en littérature, philosophie et sciences humaines (notes et esquisses)*, en: *Les cahiers de Paris VIII – Le langage comme défi*, (bajo la dirección de H. Mesconnic), 1991, p. 135-147.

41 ROGOZINSKI, J. **Argumenter avec Manfred Frank?** en: *Les Cahiers de Philosophie*, 5, *op. cit.*, p. 188.

42 LYOTARD, J.-F. *Le Différend*, Minuit, 1983; **Aller et retour**, Introducción de J. Rajchman y G. West (Ed.), *La pensée américaine contemporaine*, traducción francesa, PUF, 1991; *Línea General*, 1991, reeditado en *Moralités postmodernes*. Galilée, 1993.

43 POULAIN, J. *L'Âge pragmatique ou l'expérimentation totale*, L'Harmattan, 1991; *La Loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*. Albin Michel, 1993.

44 GRANEL, G. *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Gallimard, 1968, p. 261, (à propos de l'intention phénoménologique).

45 FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses – Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, 1966. p. 331.

cuyos extremos se repartirían entre Deleuze y Badiou, se ha impuesto un campo de investigaciones cuyo reto no es otro que liberar la racionalidad del triángulo mágico Crítica-Positivismo lógico-Fenomenología trascendental.

Fenomenología Analítica

Con Claude Imbert, pero también con Elizabeth Rigal o Gérard Granel, se comenzará entonces por interrogar: 1) la **complementariedad de sentido existente entre la “fenomenología” del fracaso del formalismo**, en su intento de uniformizar, mediante una mediación lógica y mediante la renuncia a las articulaciones de una lengua natural, “los dominios temáticamente separados de la ciencia físico-matemática y del conocimiento perceptivo”,⁴⁶ y 2) el **“análisis” de la ruptura de intencionalidad de la fenomenología histórica** que, con su “inexpresado” husserliano, había preferido enmascarar las huellas del fundamento analítico de las *Investigaciones Lógicas* apelando a un principio trascendente, para reconstituir una esfera de pura inmanencia (el Presente Viviente, la *Lebenswelt* antepredicativa) y dar un fundamento absoluto al estudio analítico.⁴⁷

Es así como por haber intentado apoyar, sobre la evidencia de operaciones formales, “la coincidencia entre lo discursivo que ellas engendran y lo ontológico que ellas desean”, el remedio husserliano propuesto a la crisis de las ciencias “no pudo sino acrecentar la separación que había que reducir, y con ella, el pesar de que la ciencia hubiera dejado el mundo de la vida”.

Es así como Husserl habrá probado en carne propia la fórmula dividida de una *Crítica de la razón lógica* (subtítulo de *Lógica Formal y Lógica Trascendental*) con el propósito de elaborar una **verdadera ontología analítica**; Husserl reencontraría en el otro punto extremo de un eje ideal, con sus dos conceptos de X, **objeto significativo y objeto efectivo**, las errancias de Frege sobre el **objeto**, un objeto sin embargo excluido, por principio, por la naturaleza misma de los sistemas cuantificacionales en su disyunción, de la apercepción. La distancia **Fenomeno-lógica** —concluiremos con Claude Imbert— “era entonces suficiente para que aparecieran al menos problemáticas las filosofías que, para salvar dicha distancia, apelaban a los argumentos del **fundamento** o del **análisis**”.⁴⁸ La tentativa de refundación del cognitivismo sobre el noema husserliano no es la excepción.⁴⁹

46 IMBERT, C. *Phénoménologie et langues formulaires*. *Op. cit.*, p. 6.

47 Ver los artículos de RIGAL, E. *Quelques remarques sur la lecture cognitiviste de Husserl*, en: *Les Études philosophiques*, No. 1, 1991, p. 101-117; *Mais lesquels sont-ils donc des philosophes analytiques?* en: *La Notion d'analyse*, Presses Universitaires du Mirail, 1992, p. 161-192; y de GRANEL, G. *L'inexprimé de la recherche*, en: *Écrits logiques et politiques*. Galilée, 1990. Para la disputa Frege/Husserl, remitirse a la edición francesa de la *Correspondance*. TER, 1987.

48 Cfr. IMBERT, C. *Op. cit.*, p. 277-286, **Prefacio**, caps 1 y 8, para la crítica de la intencionalidad: “Instrumento inmediato de la constitución, la intencionalidad induce a una metafísica parasitaria y a

Contra-ejemplo tomista

Que la disyunción entre los dominios de la física matemática y el conocimiento perceptivo no pueda resolverse por mediación lógica es la convicción que arma el proyecto verdaderamente prometeico del matemático-filósofo Jean Petitot. Pues, lejos de renunciar al proyecto de formalizar lo concreto, se tratará de mostrar que basta trasponer la operación kantiana de la primera *Crítica*, utilizando los desarrollos recientes de la *physis* matemática asociada a la obra de René Thom, para realizar la subsunción matemática (y no lógica) de los dominios en que la dimensión semántica se impone como irreductible (los vivientes, la percepción, los lenguajes naturales, los mitos...). Si ese esquematismo generalizado presupone la reducción neo-kantiana de las ontologías regionales al “objeto como forma y como correlato noemático de las síntesis noéticas”, se entrega a la ambición de una reducción recíproca de la síntesis noética a la legalidad matemática (fiscalización del sentido).⁵⁰

Cualquiera que sea el porvenir de este relevo fenomenológico del neo-kantianismo, que intenta disipar las aporías recurrentes de la investigación husserliana reconduciendo el ideal de la objetividad a una **hermenéutica matemática de las formas de la realidad**, se notará, con el futuro desarrollo de una matematización de las morfogénesis cualitativas, la inestabilidad del soporte del cual dicho relevo se sostiene. En efecto, lejos de aprovechar,

una lógica enredada en la forma predicativa”. Se percibirá aquí sin dificultad el efecto “anti-Krisis” de *Les Mots et les Choses*. Este callejón sin salida, este *ne ... uter* debe ser situado en el punto de partida de la *Seinsfrage* y de la crítica heideggeriana a la exigencia husserliana de cientificidad, es decir a la repetición hecha por Husserl de “la idea cartesiana de ciencia”; *cfr.* COURTINE, J.-F. *Phénoménologie et science de l'être*, 1983, reeditado con modificaciones en *Heidegger et la phénoménologie*. Vrin, 1990, p. 187-205.

49 Se trata, explica E. Rigal, “de constituer ‘otra’ escena analítica cuyo padre fundador no sería más Frege revisado y corregido por Russel y por el Wittgenstein del *Tractatus*, sino el mismo Frege arrancado de sus oscuridades mediante el noema husserliano”, *op. cit.*, p. 109. La anexión de Husserl sirve para eludir la prohibición quiniana puesto que la introducción de la noción de sentido noemático debería permitir la incorporación de los contenidos intencionales a la onto-metodología cuantificacional.

50 *Cfr.* PETITOT, J. **De la physique à la forme et au sens - Actualité de la philosophie transcendante**, en: *La Philosophie transcendante et le problème de l'objectivité*, Les Entretiens du Centre Sèvres, Editions Osiris, 1991, p. 87, para la cita; y *Physique du sens - De la théorie des singularités aux structures sémio-narratives*, Editions du CNRS, 1991. — Así como lo ha puesto de relieve G.-G. Granger en su informe de la colección de conversaciones de René Thom, *Paraboles et catastrophes - Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*, Flammarion, 1983; el mismo Thom presenta “cierta duda en reconocer completamente el componente platónico subyacente, sin embargo, a una teoría que traza a priori la figura de las catástrofes elementales...”, en *L'Âge de la science*, 2, *Épistémologie*. Editions Odile Jacob, 1989, p. 246. En efecto, pues su geometrismo platónico intenta ponerse al servicio de una descripción puramente fenomenológica... Pero Thom deberá renunciar a describir una dinámica por su principio interno (de ahí la violencia del enfrentamiento con L. Prigogine). L. Ekeland concluye que “el proyecto de Thom era metafísico más bien que científico” en la medida en que su teoría no requiere, de ninguna manera, más que un “sistema dinámico tenga una realidad física”; en una palabra, Thom habría escrito “el *Timeo* de los tiempos modernos”, *cfr.* *Le calcul, l'imprévu - les figures du temps de Kepler a Thom*. Le Seuil, 1987, p. 124-125.

como Kant, la estabilización de la física matemática⁵¹ y su dominio de validez, la intervención de Petitot se sitúa en un momento de conflicto que recuerda la célebre querella entre Newton (por intermedio de Clarke) y Leibniz sobre el alcance del principio de razón suficiente.⁵² No sin razón ésta ha encontrado un segundo aliento bajo el título de “querella del determinismo”,⁵³ en la que matemáticos del caos, de las catástrofes y de la auto-organización físico-química se han opuesto en cuanto a la identidad racional que define la productividad científica (a partir de la pregunta por la relación con la experimentación).

El a-dios de la fenomenología

“¿Cómo liberar una racionalidad verdaderamente conceptual y sin embargo no objetivante?” Con Jean-Luc Marion, no se podría negar que todo el esfuerzo de la fenomenología francesa desde Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, y en cierta medida Ricœur, hasta Michel Henry, Marc Richir, Didier Frank o Jean-Louis Chrétien,⁵⁴ fue el de sitiar e investigar “aquellas canteras que Husserl, primero y casi a pesar suyo, había abierto más allá de la objetividad constituible”,⁵⁵ en nombre de una “donación” que se había revelado “absoluta” (*absolute Gegebenheit*) suspendiendo el aparecer griego de la fenomenalidad propia del ente en su puro ser ahí-delante (*vorhanden*). Esto se dice ahora: **a tanta reducción, tanta donación**,⁵⁶ la reducción volviendo a conducir (*re-ductio*) a la donación que aquella supone “porque la intuición se define como **originariamente donatriz** (“...*die originär*

51 Estabilización muy relativa: la física matemática no ha dejado, desde entonces, de recomponer las apariencias de una unidad categorial. La grandeza de la obra de Gilles Châtelet (*Les Enjeux du mobile - Mathématique, Physique, Philosophie*. Le Seuil, 1993); consiste en avivar la inventiva propiamente filosófica de la creación continuada de la física matemática. “Destacar la capacidad de expresión (...) residente en la cosa misma en que se encuentra inmersa la actividad matemática, tal es —escribe Jean Toussaint-Desanti en su bello prefacio— el proyecto de Gilles Châtelet”.

52 Cfr. *La Correspondance Leibniz-Clarke*, presentada por ROBINET, A. PUF, 1957.

53 Cfr. *La Querelle du déterminisme*. Gallimard, 1990.

54 Cfr. SARTRE, J.-P. *Essai sur le transcendance de l'Ego*, Vrin, 1992 (1936); LÉVINAS, E. *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1947; MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, Gallimard, 1960; HENRY, M. *L'Essence de la manifestation*, PUF, 1963; RICŒUR, P. *Existence et herméneutique*, 1965, en: *Le conflit des interprétations - Essais d'herméneutique*, Tomo I, Le SeuilSevii, 1969; y *De l'interprétation*, 1983, en: *Du texte à l'action - Essais d'herméneutique*, Tomo II, Le SeuilSevii, 1986; RICHIR, M. *Au-delà du renversement copernicien - La Question de la phénoménologie et de son fondement*, La Haye: Nithoff, 1976; FRANK, D. *Chair et corps - Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, 1981; CHRÉTIEN, J.-L. *L'Effroi du beau*. Cerf, 1987.

55 Es que desde las *Leçons sur la conscience intime du temps* de 1905, Husserl “no cesa de sondear lo inobjetivable aunque pretende sondear el ideal de la objetividad”, cfr. MARION, J.-L. *De l'“histoire de l'être” à la donation du possible*, artículo citado, p. 186-187; y *Reduction et donation - Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie*. PUF, 1989.

56 MARION, J.-L. *Réduction et Donation*. Op. cit., p. 302. Ver la presentación de HENRY, M. *Quatre principes de la phénoménologie*, que abre el número especial de la *Revue de Métaphysique et de Morale* consagrado a *Réduction et Donation*, No. 1, 1991, p. 3-26.

gebende Anschauung”), y de ningún modo como intuición (con fondo) del ser o de la objetividad [...] para no exigir del fenómeno sino la mera legitimidad de la intuición donatriz”.⁵⁷ Lastrado en su ambigüedad metafísica o “parusiaca”, el “principio de los principios” enunciado por Husserl puede así escapar a las aporías de la fenomenología descriptiva en virtud de una **reducción a lo originario** permitiendo elaborar a ese nivel “una nueva apofántica” del **otro modo que ser** —según un intitulado levinasiano que, en su decir al menos, permitiría entrecruzar la **Inmanencia de la vida** sin afuera, de Michel Henry, con el **Llamado de lo exterior del ser** que se revela en su trascendencia en Jean-Luc Marion, sin olvidar la **Carne** que no está nunca íntegramente constituida,⁵⁸ etc—. Es que tomando por tema la donación de la fenomenalidad misma y subordinando la ontología, en tanto que instancia regional, a la fenomenología, en la forma pura de su deconstrucción,⁵⁹ “es inevitable que, en el doblete de lo dado y de la donación, en su identidad final o primera, en la donación como ente dado —la donación y las operaciones fenomenológicas que la acompañan, como la reducción—, caigan finalmente fuera de lo Dado absoluto o de su identidad, y queden como su condición negativa o como su **presuposición no manifestada**”.⁶⁰ Como es inevitable, al dar un **estatuto fenomenal a lo que permanece retraído**, la última fenomenología francesa desarrolla un **modo de fenomenología negativa** que reanuda con el pensamiento religioso de lo Absoluto divino, habiendo presidido, en su constitución positiva-histórica, el desarrollo último de la inmanencia como “auto-trascendencia”. Lo que Husserl debía descubrir mediante la elucidación de las relaciones de **motivación** de la reducción y mediante la **consagración** de la intención en su valor teleológico, “meta-natural”, no epistemológico, es en efecto el acceso a una “omnisubjetividad trascendental” orientada hacia “la idea polar absoluta”, hacia Dios como *Polidee* —mientras que el “absoluto definitivo y verdadero” de donde “‘el absoluto’ trascendental [...] toma su fuente radical...”⁶¹ deviene Logos, Idea, volviendo a conducir la finitud a la significación absoluta de una **metafísica teleológica**. Tal es el “camino

57 MARION, J.-L. *Réponses à quelques questions*, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, op. cit., p. 71-74.

58 Cfr. FRANK, D. *Chair et Corps – Sur la Phénoménologie de Husserl*, Minuit, 1981; *Heidegger et le problème de l'espace*. Minuit, 1986.

59 Se notará sin sorpresa en *Réduction et Donation* el gran lugar concedido a la discusión de la lectura de las *Investigaciones Lógicas* propuesta por J. Derrida en *La voix et le phénomène*. PUF, 1967. En particular, p. 62: “(...) Husserl, como sumergido por el imperativo, a la vez amenazante y jubiloso, de administrar la superabundancia de los datos presentes, no se interroga en ningún momento (al menos en las *Investigaciones Lógicas*) sobre el estatuto, el alcance e incluso la identidad de esta donación. Ese silencio conduce a admitir (siguiendo la tesis de Jaques Derrida) que Husserl, dejando inexplorada la donación de la cual ha efectuado, sin embargo, su ensanchamiento, no la libera de la prisión de la presencia, pues la mantiene en una detención metafísica. Heidegger por el contrario (...)”

60 LAVELLE, F. *L'Appel et le Phénomène*, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, op. cit., p. 36.

61 Cfr. HUSSERL, E. *Ideen I*, Trad. P. Ricœur, Gallimard, 1950, p. 274-275: “‘Lo absoluto’ trascendental que hemos evitado mediante diversas reducciones no es en verdad la última palabra (...)”; y los textos citados y comentados por SOUCHE-DAGUES, D. en: *Le Développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*. La Haye: Nijhoff, 1972, p. 278-283. Ver también GRANEL, G. *Le*

no confesional hacia Dios”. Se dejará abierta aquí la cuestión de saber si ese camino, lejos de llevar “a ninguna parte”, no es el medio más rápido para volver a vincular el punto de llegada al punto de partida: a lo no-dado de facto de la idealidad que, sin embargo, tiene como idea el puro ser-dado en una intuición intelectual...⁶²

Sea lo que fuere, Jacques Colette no tiene problema en adelantar que “Dominique Janicaud, ‘lector perplejo’ de Lévinas, habría podido experimentar la misma perplejidad frente al propio Husserl...”⁶³ puesto que tal vez hay menos vuelta, des-viación [dé-tournement] teológica de la fenomenología francesa, que autocompreensión del re-torno [re-tournement] de la inmanencia al llamado de esta trascendencia primordial que había hecho acceder la fenomeno-logía a su más realizada posibilidad: tornar el pliegue de la trascendencia en una inmanencia cuyo defecto de ser no podrá nunca significar otra cosa que el a-Dios, que es la donación por y para la trascendencia a partir de lo inmanente⁶⁴ (así fuese bajo la forma de un “Yo trascendental”, reforzando la conciencia-en-el-mundo con un verdadero absoluto del cual, a su vez, se deberá dar razón...). Y la fe, por re-presentarse como “la experiencia interna de la vida y de su esencia”, como “el paso del sufrimiento a la alegría [...] encuentra esta posibilidad en el sufrimiento mismo, en el sufrirse a sí mismo como esencia del goce de la vida”.⁶⁵

Era necesario ir hasta allí en la inversión de los valores... concluye Deleuze al final de su reflexión sobre “el trabajo de topo de lo trascendente en la inmanencia misma”, característico de la fenomenología: “En el momento actual, ya no nos basta con pensar la inmanencia en lo trascendente; se quiere pensar la trascendencia al interior de lo inmanente, y es de la inmanencia que se espera una ruptura”.⁶⁶

sens du temps..., op. cit. p. 224-233, sobre la ambigüedad de la revocación del Dios clásico en las *Ideen*.

62 Cfr. GRANEL, G. *L'inexprimé de la recherche*, op. cit., p. 72-74.

63 COLETTE, J. *Phénoménologie et métaphysique*, informe del libro de JANICAUD, D. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Eclat, 1991, en: *Critique*, No. 548-549, 1993, p. 64.

64 Pues “el a-Dios no es un proceso del ser” (cfr. LÉVINAS, É. *De Dieu que vient à l'idée*, Vrin, 1982, p. 264); sino una salida del ser, una evasión que traducía, en el estudio de 1935 así titulado, “el arrojó hacia el Creador” (*De l'évasion*, Fata Morgana, 1982, p. 73); o lo absolutamente Otro. De ahí, concluiremos con A. Badiou, que si la ética es “el nombre último de lo religioso [religieux] en cuanto tal [de lo que re-une [re-lie] a lo Otro bajo la autoridad indecible de lo Absolutamente Otro] (...), toda tentativa de hacer de la ética lo que está al principio de lo pensable y del obrar es de esencia religiosa”. Y “es ofender el movimiento de este pensamiento y su rigor subjetivo, creer que se puede separar lo que él ha unido (...)”, Cfr. BADIOU, A. *L'Étique, Essai sur la conscience du mal*. Op. cit. p. 23.

65 HENRY, M. *L'Essence de la manifestation*. PUF, 1963, p. 510, p. 293. Sobre el desvío del amor *fati* nietzscheano, cfr. HAAR, M. Michel Henry entre *phénoménologie et métaphysique*, en: *Philosophie*, No. 15, 1987, p. 48-50.

66 Cfr. DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Op. cit. p. 48-49. Se hará notar el

Salvo el nombre

A modo de primera respuesta a la pregunta de Jaques Derrida: ¿por qué Marion, mientras que la **declara** sustraída a todo contenido determinable, determina “la forma pura del llamado” (y con ello, del don) como llamado “en nombre del Padre”?⁶⁷ —que no es el ente supremo, etc—. Todo indica que Derrida aprehende aquí la recaída en una suerte de positividad teológica de-negada, que radicalizaría el diagnóstico de sus primeros trabajos sobre la fenomenología como última “aventura de la metafísica de la presencia” a partir de lo que podría ser presentado como el fracaso de la “tercera reducción”, y de su reiterada deconstrucción del humanismo onto-teológico (incluido Heidegger), ello dada su intención de arrancar la donación a todo lo que podría volver-a-dar presencia. Proyecto derridiano por excelencia, y suscrito como tal,⁶⁸ puesto que este pensamiento del don que abre el espacio en el cual el ser y el tiempo se dan y se dan a pensar como “*es gibt Sein*” y “*es gibt Zeit*”; ese don que sólo puede ser como don no estando presente como don, ese don que no **existe** y no se **presenta**, que, si se presenta, no se presenta más; ese don imposible que no se confundirá nunca con la presencia de su fenómeno sino como la condición de su olvido, ese otro nombre de lo imposible, entonces, ha orientado “expresamente todos los textos” publicados “desde más o menos 1972”,⁶⁹ —hasta el último publicado, *Sauf le nom (Post-Scriptum)*, que bien podría re-frendar [contre-signer] el Post-Scriptum a la obra entera por el hecho de que inscribe la doble deconstrucción de Husserl y Heidegger (ni **Yo** constituyente, ni *Dasein*...) en el surco de la huella (bajo tacha) de la **teología negativa**. Lo cual hará escribir a Marion —antes de esta última publicación— que “nadie ha defendido con anticipación,

homenaje rendido a Sartre por la idea de un campo trascendental impersonal que vuelve a dar a la inmanencia sus derechos y permite hablar tanto de un **plano de inmanencia** como de un empirismo radical dirigido contra la orientación “kantiana” de la fenomenología husserliana (leitmotiv de *La Transcendence de l'Ego*). Sobre la Carne, que precipita la fenomenología en el misterio de la Encarnación, remitirse a las p. 168-169.

67 DERRIDA, J. *Donner le temps, I. La fausse Monnaie*. Galilée, 1991, p. 74. Derrida cuestiona así un pasaje de inspiración levinasiana en las últimas páginas de *Réduction et Donation*, p. 295. Sobre la misma página de Marion: “No se trata **evidentemente** de invocar aquí la autoridad revelada para ensanchar el campo de la fenomenología, sino de **confirmar** si otro llamado —el llamado sin duda **de lo otro**— puede destituir o sumergir el primer llamado que da lugar a la reivindicación del ser”. (El subrayado es mío).

68 DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 73.

69 Cfr. DERRIDA, J. *Psyché – Inventiones de l'autre*, Galilée, 1987, p. 587, No. 1; y *Donner le Temps I, op. cit.*, p. 10: “Las premisas de este seminario no publicado (dictado en 1977 - 1978 al ENS, bajo el mismo título) quedaban implicadas, de una u otra manera, en las obras ulteriores que fueron todas consagradas, si puede decirse, a la cuestión del don (...); las figuras del don recopiladas aquí han sido extraídas del capítulo I de *Donner le temps*.”

tan firmemente como Jaques Derrida, la cuestión que ocupa *Réduction et donation*”, y confirmaría su hipótesis de un relevo de la “deconstrucción mediante la diferencia [différance]”⁷⁰ por la “destitución a partir de la donación”.⁷¹

Comprendemos que la **inesencia del don** podría abrir de otro modo la escritura general de la suplementariedad sobre ese “campo de fuerzas no discursivas”⁷² que la estrategia general de la deconstrucción exige (no hay fuera de contexto) y deniega (no hay fuera de texto) en tanto que la presencia debe ser constantemente diferida en la interpretación (toda realidad tiene la estructura de una huella diferencial [différentielle], y con lo real uno no se relaciona más que mediante una experiencia interpretativa). **De otro modo**, puesto que “lo enunciado como teología negativa se vacía por definición, por vocación, de toda plenitud intuitiva”⁷³ susceptible de romper con lo ilimitado de la significancia y de determinar el sentido del ser como presencia significada, en el movimiento mismo en que enuncia y confirma “lo que queda por pensar más allá del esquema constructivista o destrucionista” —que significa el **de- de deconstrucción**—. ⁷⁴ De ahí la oscuridad de su arraigamiento onto-teológico, y su identificación con el sistema de escritura, comandando a la vez la reducción fenomenológica y la puesta en crisis de su axiomática ontológica y trascendental...⁷⁵

Queda por saber si, a falta de una verdadera heterogénesis de lo dado a partir de lo Donante, Heterogénesis material no siendo más que el otro nombre de lo Donante,⁷⁶ no se

70 Siguiendo la versión castellana de *La Diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975; traducimos *différance* por diferencia para acentuar la distinción que esta palabra guarda frente a *différence* (diferencia). Pero cabe tener presente la opinión de P. Peñalver (cfr. DERRIDA, J. *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-textos, 1985, p. 121); quien la traduce por *diferancia*, aduciendo que traducirla por *diferencia* no resalta el sentido de “diferir” que ella comporta. Por demás, en las más recientes publicaciones en español de la obra de Derrida (incluso en las traducidas por Peñalver) parece darse por sentado la inconveniencia de cualquier intento en la traducción. En todo caso, sobre el sentido de dicha “diferencia” el lector podrá remitirse a las obras disponibles del autor y al (pre)texto de Geoffrey Bennington titulado *Derridabase*; cfr. BENNINGTON, G. J. Derrida, *Jacques Derrida*, Madrid: Ediciones Cátedra, Colección Teorema, 1994, p. 91s. Ver de paso la respectiva N de la T. (N del T).

71 MARION, J.-L. *Réponses à quelques questions*, op. cit., p. 69-70.

72 Cfr. DERRIDA, J. *Signature Événement Contexte*, 1971, retomado en *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 392 y en *Limited Inc.* Op. cit., p. 50. Se recordará que la conferencia sobre la *diferencia* (1968) terminaba con esta pregunta: “¿Cómo pensar el afuera de un texto?”, retomada en *Marges ...*; al igual que *La pharmacie de Platon*, 1968, sobre “los golpes del afuera”, retomada en *La Dissémination*. Le Seuil, 1972.

73 DERRIDA, J. *Sauf le nom*. Galilée, 1993, p. 46-47.

74 DERRIDA, J. *Limited Inc.* op. cit., p. 271; p. 252-253 sobre el “texto” y el “contexto”. Para fundamentar esta lectura cruzada, se citará este pasaje de *Sauf le nom*: “Yo quería solamente recordar que pre-comprendíamos ya y que escribimos tras haber pre-comprendido la teología negativa como una “crítica” (no digamos de momento una “deconstrucción”) (...) de la ontología, de la teología y del lenguaje” (p. 44-45).

75 DERRIDA, J. *Sauf le nom*. Op. cit., p. 46-48.

76 Ver, por ejemplo, bajo el trazo de las investigaciones de M. Richir, el bello libro de GARELLI, J. *Rythmes et Mondes – Au revers de l’identité et de l’Aliénité*, Éditions Jérôme Millon, 1991; que

comprobará aquí, una vez más, que lo infinito de la significancia no es nunca algo distinto al “excedente” de lo dado, o de un pretexto, que habría conservado en la inmanencia de la lengua sus orígenes trascendentes. Encubierto como diferencia en sí, ¿no es eso “lo que dicen los místicos y los teólogos cuando hablan de una transcendencia absoluta que se anuncia por dentro”? Ocurriría entonces, **en nombre del Padre**, que “no solamente el nombre no es nada, en todo caso no la “cosa” que él nombra, no lo “nombrable” o lo renombrado, sino que también es riesgo de encadenar, avasallar o comprometer lo otro, de atar el llamado, de llamarlo a responder antes de toda decisión o de toda deliberación, antes de toda libertad”.⁷⁷

Sin querer reformular la denuncia hecha por Michel Foucault de la **asignación de lo originario** como elisión del análisis de los modos de implicación del sujeto en los discursos,⁷⁸ —aunque tal denuncia reencuentra aquí una muy antigua actualidad— ni mucho menos vincularnos a tantos que continúan asombrándose de que se pueda asociar cierto voluntarismo político a la crítica de la metafísica de la subjetividad,⁷⁹ se podrán confesar algunas dificultades para percibir en esas fórmulas el llamado o “el homenaje respetuoso a una nueva, muy nueva *Aufklärung*”.⁸⁰ A menos que ésta no sea sino el sobrenombre del “retorno de Husserl” en el momento de a-Dios de la fenomenología, que **fue** efectivamente, es decir **históricamente**, “el principal movimiento de pensamiento de nuestro tiempo”.⁸¹

Para dar un paso más sin abandonar del todo esas consideraciones históricas, se podrá preguntar, para concluir, si el abandono de la hipótesis de la “aniquilación del mundo” en vista del desarrollo de una “fenomenología de la intersubjetividad”, y si la conservación inicial de esta “antropología intencional” en el plano regido por la oposición sujeto-objeto, su “conversión”, en fin, en una “compenetración intencional” del mundo entero como conjunto egológico cuyo carácter completamente inteligible se sostiene en un Dios sin

concede un buen espacio a la obra de Gilbert Simondon y a los últimos escritos de Merleau-Ponty; pero también desde un punto de vista completamente diferente, GUATTARI, F. *Chaosmose*. Galilée, 1992.

77 DERRIDA, J. *Sauf le nom*. *Op. cit.*, p. 84, 112.

78 Cfr. FOUCAULT, M. *Mon corps, ce papier, ce feu*, Apéndice II a la reedición de *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, p. 602; para la respuesta a la “objeción” formulada por Derrida en *Cogito et histoire de la folie*, en: *L'Écriture et la Différence*. Le Seuil, 1976. No se podría negar que esos “modos de implicación”, con la reinscripción de las “prácticas discursivas en el campo de las transformaciones donde ellas se efectúan”, determinan rigurosamente la posición de Derrida en su intercambio con Searle.

79 Contra Foucault precisamente, con toda la cuestión del Estado de Derecho. Sobre esto, cfr. el artículo definitivo de EWALD, F. *Une expérience foucauldienne: les principes généraux du Droit*, en: *Critique*, No. 71-472, *op. cit.*, p.788-793.

80 Según una fórmula de *Limited Inc*. *Op. cit.*, p. 261.

81 Según la expresión de M. Henry, que desviamos a sabiendas de su sentido puesto que este último escribía: “(...) la fenomenología aparece cada vez más como (...)”, cfr. *Phénoménologie matérielle*. PUF, 1990, p. 5.

aseidad [aséité], cuando la *parusía* se vuelve sobre sí misma, arrastrando la analítica de la finitud en una metafísica de la Vida (o en una me-ontología del Don que da lo que no tiene —salvo el nombre, pero que llega para borrarse—, lo que dejó de tener desde la crítica kantiana de la transparencia del ser en la representación)... se podrá preguntar entonces si la exigencia de la cual es portadora la fenomenología, y su mayor enseñanza, no requiere tanto “asumirla como posibilidad” (Heidegger retomado por la nueva fenomenología francesa), como —para quien logra captar el máximo retroceso en atención a las “evidencias”— en su **im-posibilidad radical**.⁸² Aprehender su movimiento de elucidación del presente, y de exégesis de la tradición en este aspecto, no sería en nada disminuir la originalidad de la fenomenología francesa. Es como si su aporía misma recondujese, en cada nueva tentativa, la historia de la filosofía moderna repetida por ella a la imposibilidad de las posibilidades entrevistas (“para mantener abierto el espacio al interior del cual la metafísica occidental ha desarrollado históricamente sus posibilidades”⁸³), manteniendo al mismo tiempo la actualidad de una “posibilidad más real que la efectividad”, que define exactamente la urgencia de nuevas imágenes del pensamiento y permite “comprender por qué y hasta dónde ha tenido ya lugar la apertura hacia un nuevo horizonte”.⁸⁴ En tanto contemporáneo, este nuevo horizonte **desterritorializa la modernidad** dejando *in situ* el discurso del origen, mientras que, incapaz de olvidar su historia, la metafísica de la metafísica amenazó con resucitar “lo peor de Husserl [...] bajo la forma de una renovación acoplada del espiritualismo y del cientificismo”.⁸⁵

82 Cfr. LEBRUN, G. *Op. cit.*, p. 48: “La mayor enseñanza de la fenomenología (...) sería la imposibilidad de la fenomenología”. Lebrun es, posteriormente **por supuesto**, el primero en reconocer que entre Foucault y la fenomenología no se podría concebir “una pura y simple ruptura”; y en mencionar el origen husserliano del “a priori histórico”, que funciona como una especie de regulación eidética, así como el efecto de semejanza que juega entre la reducción fenomenológica y la neutralidad arqueológica... y en retomar la idea de un Foucault “fenomenólogo último”, ofreciendo, según la expresión de Dreyfus y Rabinow, “una fenomenología para acabar con toda fenomenología”... Otros tantos movimientos que **relevantan** (de) la **im-posibilidad** de la fenomenología.

83 AUBENQUE, P. *L'autointerprétation de la philosophie*, en: *Les Études Philosophiques*, 1969.

84 MARION, J.-L. De l’“**histoire de l'être**” à la **donation du possible**, *op. cit.*, p. 179, 186-187. Lejos de nosotros la idea de contradecir a Marion cuando afirma: “La metafísica se limita a lo efectivo no dejando de sumar imposibilidades a la posibilidad —la fenomenología no puede detenerse sin antes liberar la posibilidad de las imposibilidades pretendidas—. Se tendría incluso ganas de ir más lejos, **pero tan sólo en el plano de la historia de la filosofía**. En efecto, a nuestro parecer, éste no es el “fin de la filosofía” sino la **im-posibilidad** de la fenomenología, la cual ha hecho posible en Francia —comenzando por Pierre Aubenque y su *Problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1962; citado por J.-L. Marion como pionero del “modelo heideggeriano de la “historia del ser” sin o contra la intención de Heidegger” (p. 181); cfr. *supra* una nueva “hermenéutica de los textos de la tradición” (p. 180); es que la fenomenología debe historicizar su constitución y explorar sus tensiones para manifestar “algo visible hasta entonces no visto” (p. 187) por esta metafísica, la cual se tendrá al final “cartografiada” más que “destituída”. Salvo **dándose** su descomposición según principios completamente diferentes: teológicos (Cfr. Descartes/Pascal)—.

85 GRANEL, G. *L'inexprimé de la recherche*, *op. cit.*, p. 84.

Se podría comprender así, *in actu*, la actualidad de la palabra de Foucault... Un nuevo pensamiento es posible; de nuevo el pensamiento es posible... Un día, quizá, el siglo será deleuziano...

¿Una fenomenología del concepto para acabar con todas las fenomenologías?

La imagen del pensamiento que guía la “pedagogía del concepto” desarrollada por Deleuze y Guattari en *Qué es la filosofía?*⁸⁶ se desplegará a (re)partir de la diferencia natural entre enunciación científica y enunciación filosófica, concepto y función.

Contra el logicismo se comenzará por hacer valer que el concepto no es proposicional, ya que las proposiciones se definen por su referencia a estados de cosas o a cuerpos ya constituidos; por el contrario, un concepto no tiene otro objeto que sus propios componentes, los cuales se vuelven inseparables dentro de él, de manera que su consistencia significa su auto-referencia, y su creación una auto-posición de sí a la que se reconoce como **acontecimiento**. Así, el concepto se reconocerá como lo que “ha ya pasado en el tercero excluido”, como lo que se “pone a sí mismo y pone su objeto, al mismo tiempo que es creado”. Lo que define el movimiento infinito como lo que significa pensar, es este ir y volver que pone una vez más la imagen del pensamiento como materia del ser, como este Pensamiento-Naturaleza, este Pensamiento-Ser “que la lógica tan sólo es capaz de **mostrar**” y que constituye el **plano de inmanencia** de la filosofía. En una palabra, **cuando el pensamiento accede al movimiento infinito que lo libera de la recognición de lo verdadero como paradigma supuesto, reconquista una potencia inmanente de creación y de heterogénesis que opera como un corte del caos y apela a una creación de conceptos para dar consistencia a lo virtual sin actualizarlo** (por referencia, sobre un plano de referencia científico). “**Dar consistencia sin perder nada de lo infinito** es muy diferente del problema de la ciencia que trata de dar referencias al caos, a condición de renunciar a los movimientos y velocidades infinitas, y de operar primero una limitación de velocidad [...]. La filosofía, por el contrario, procede suponiendo o instaurando el plano inmanencia: en él las **curvaturas** variables conservan los movimientos infinitos que vuelven sobre sí mismos en el intercambio incesante...”; es él lo que determinan cada vez los conceptos trazando las ordenadas intensivas de esos movimientos para formar **contornos** variables inscritos sobre el plano. La pedagogía del concepto entonces, sólo remite a su ontología siempre y cuando la inmanencia no sea referida a Algo, lo cual introduciría nuevamente la referencia o lo trascendente. Confundiendo los conceptos con funciones proposicionales, que **representan** otras tantas funciones científicas **despotencializadas**, y colocando la referencia vacía como valor-de-verdad, de modo que la in-tensión del concepto sea aún la explicitación operatoria extensional que verifica su “comprensión”, la lógica intenta reducir la filosofía a una especie

86 Insistimos en la necesidad de (re) leer *Qu'est-ce que la philosophie?* con su doble “caósmico”: *Chaosmose* de Felix Guattari. *Op. cit.*

de meta-teoría de la información calcada del cálculo de las proposiciones; de hecho, “ella mata el concepto dos veces”⁸⁷ para poder dar cuenta lógicamente de la forma de este mundo-aquí, forma que la construcción debe postular, pero que es lógicamente arbitraria...⁸⁸ Inversamente, es justo porque la filosofía es un saber sin objeto y sin sujeto, que el concepto es portador de una ontología que no tiene por correlato la “organización de lo vivido como sistema global de significaciones”,⁸⁹ sino “un afuera más lejano que todo mundo exterior, porque él es un adentro más profundo que todo mundo interior: es la inmanencia...”⁹⁰ —el plano de inmanencia como inmanencia no inmanente a, pura inmanencia de sí, la tierra...—.

Contra la fenomenología, sobre la cual Deleuze y Guattari no cesan de cuestionarse en la medida en que ella encarnaría la última desnaturalización del plano de inmanencia, se hará valer esencialmente que la “**Inversión de la doctrina copernicana en la interpretación de la visión habitual del mundo**”⁹¹ prueba muy poco, al punto de que no se trata sino de

87 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Op. cit.*, p. 27, 45, 133.

88 Sobre el fracaso de la *Aufbau* carnapiana y la crisis de la analiticidad, cfr. GRANGER, G.-G. **Le problème de la construction logique du monde**, en: *Revue Internationale de Philosophie*, No. 1-2, 1983; *Logisch-Philosophische Abhandlung y Logischer Aufbau der Welt: Le statut de l'élément logique chez Wittgenstein et Carnap* (1985), publicado también en *Invitation à lire Wittgenstein*, Alinéa, 1990. No se ve que el “cuasi-análisis” propuesto por J. Proust resuelva el problema: admitiendo que los enunciados introducidos por Carnap en la constitución del espacio de los colores no hacen intervenir contenidos sintéticos sino que se limitan a reflejar “un aspecto formal del lenguaje descriptivo utilizado”, esta reflexión de lo formal no sería menos irreducible a lo formal analítico. Esta reflexión se limita a manifestar algo **sintético a priori** que contradice el proyecto de una sustitución de la jurisdicción de lo formal por la del sujeto trascendental de Kant... Cfr. PROUST, J. *Questions de forme, Logique y Proposition analytique de Kant a Carnap*. Fayard, 1986.

89 GRANGER, G.-G. *Pour la connaissance philosophique*. Ed. Odile Jacob, 1988, p. 202. Pese a que los conceptos filosóficos no enuncian objetos, lo vivido, “la totalidad virtual de una vivencia” como correlato del concepto, permitirá actualizar, a cierto (meta-)nivel, la dualidad operación-objeto característica de la marcha científica. El concepto filosófico será entonces un **meta-concepto** en tanto es necesariamente a un segundo nivel como **debe** actualizarse la dualidad, enunciada como la “condición de todo pensamiento conceptual” (p. 201) que se mostrará como el “*leitmotiv* más constante” de la obra (p. 70). Este segundo nivel responde a las **condiciones de significación** de la vivencia (p. 157). Él condiciona la inversión de la tesis fenomenológica sustituyendo el análisis descriptivo intuitivamente fundado por la construcción de una organización totalizante, permitiendo “**hablar de los conceptos naturales descubriendo su ‘significación’**” (p.154). El meta-concepto es así una **representación de representación** que funda el acto filosófico como reflexión sobre la lengua natural, puesto que —pese a Granger— es sobre su análisis y su crítica que reposa la integración de las aprehensiones inmediatas de una vivencia compleja en una jerarquía de relaciones haciendo aparecer la unidad (p. 163, 195-196). La identificación de la ontología como un **saber de objeto**, y su exclusión consecutiva del campo filosófico, tiene por efecto afirmar la autonomía del discurso filosófico **sólo como meta-lengua** destinada a **regular** el problema del conocimiento en el marco de una filosofía del lenguaje sabiendo distinguir: 1) lenguaje ordinario, 2) lenguaje de la ciencia, 3) meta-lengua lógica y 4) meta-lengua filosófica destinada a observar sin cesar la ruptura radical entre objetivación y significación de la cual depende su institución “simbólica”.

90 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Op. cit.*, p. 59, con las referencias a Blanchot, Michaux, Foucault...

91 Según la indicación hecha por Husserl sobre la portada del manuscrito publicado bajo el título de *El arco-originario Tierra no se mueve*, cfr. HUSSERL, E. *La terre ne se meut pas*. Minuit, 1989, p. 7-29,

“reducirla” al provecho de la *doxa* originaria (la tierra no se mueve) y de la vivencia de un sujeto trascendental (el cuerpo moviéndose en la función intuitiva originaria de la Tierra como “suelo” cuyo olvido sería “un borrón de y en la subjetividad constituyente”), a los cuales continúa refiriéndose la inmanencia para fundar la intencionalidad sobre los actos de trascendencia de este sujeto. Del concepto como función, como significación de la totalidad potencial de lo vivido, se dirá entonces que él no se salva más que **desnaturalizando la inmanencia, de la cual tiene aún necesidad**,⁹² y calcando la condición trascendental de la experiencia de lo condicionado empírico estructurado por una egología, bajo la forma de lo real, antes de la individuación de la percepción, pero según su (re)activación en la forma constituyente del “yo” que acompaña **fundamentalmente** toda vivencia: como su fundamento permanente, idéntico y necesario. El punto importante es que, tomando en serio la idea de una contra-efectuación de la revolución copernicana, uno pueda situarse respecto a la fenomenología, a la manera como esta última se relacionaba al cartesianismo —como a una empresa derivada, usurpando el carácter radical de su originariedad a falta de haber sabido renunciar al límite simbólico de una ipseidad decidida de una vez y para siempre como **Yo** constituyente o como *Dasein*, reflejada por una tierra que no se mueve—. E incluso cuando “la fenomenología debe volverse fenomenología del arte [...] porque la inmanencia de lo vivido en un sujeto trascendental necesita expresarse en funciones trascendentes que no determinan solamente la experiencia en general, sino que atraviesan aquí y ahora la vivencia misma, y ahí se encarnan constituyendo sensaciones vivas”, y [la fenomenología] descubre la **carne** como “ser de la sensación” que “arrastra la opinión originaria, distinta del juicio de experiencia” en la coincidencia ideal del mundo y del cuerpo, de lo sintiente y de lo sentido... incluso cuando ello sucede la referencia es aún al descubrimiento del mundo como **expresión del cuerpo-del-hombre percibiendo(se)** (Merleau-Ponty).⁹³ Podrá entonces preguntarse si no es la propia carne “la que debe ser arrastrada, y sumarse a otras potencias de la vida” en la medida en que “la carne no es sino el termómetro del devenir”,⁹⁴ y en la medida en que el “suelo” pertenece menos a la constitución del universo que a la tentativa de “reducir” la tierra al territorio de la subjetividad trascendental —“la Tierra está constituida de carne y corporeidad” escribe Husserl— **deteniendo el movimiento de desterritorialización *in situ* por lo cual la tierra sobrepasa todo territorio y lo abre al universo.**

Partiendo nuevamente de ahí, puesto que Husserl mismo, como Deleuze, parece conservar de la revolución copernicana el que “se piensa más bien en la relación del territorio

para la traducción francesa de D. Frank.

92 DELEUZE, G. GUATTARI, F. *Op. cit.*, p. 134-136.

93 Es en razón de este privilegio de la percepción natural que Deleuze negará a la fenomenología la posibilidad de comprender la imagen cinematográfica. En tanto “suprime el anclaje del sujeto tanto como el horizonte del mundo”, el cine es el arte anti-fenomenológico por excelencia, *cfr.* DELEUZE, G. *Cinema I. L'Image mouvement*. Minuit, 1983, p. 84. Es demasiado evidente cómo esta característica maquinal —en consecuencia anti-fenomenológica— no es extraña al interés de Deleuze por el cine.

94 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Qu'est-ce que la philosophie?* *Op. cit.*, p. 168-169.

y de la tierra”⁹⁵ que en la relación entre un sujeto y un objeto, se tiene una de estas dos cosas: o el pensamiento es el asunto de una encarnación y de una reterritorialización (relativa: de la tierra reducida al territorio, en la experiencia primordial de “mi carne”), y la ontología entonces no es posible sino como fenomenología, según la célebre fórmula de Heidegger; o el pensamiento hace de la experimentación de la inmanencia y de la desterritorialización (absoluta: del territorio reducido a la tierra, en el devenir no humano del hombre) su condición, **y la fenomenología entonces no es posible sino como ontología**. Estas son dos lógicas de la multiplicidad que se oponen. Según la tesis fenomenológica de la Unidad intencional del ser en el mundo, “toda multiplicidad implica necesariamente una unidad teleológica que la ordena. Esta ordenación es el garante de su racionalidad [...] así como la explicitación de la subjetividad trascendental es lo propio de la filosofía primera”.⁹⁶ Según la tesis ontológica del Pliegue acontecimencial del ser del mundo, en la que el acontecimiento es un “operador de ‘nivelación’ tanto del pensamiento como de la individuación”,⁹⁷ el devenir y la multiplicidad se hacen un solo y mismo ser, lo múltiple deja de tener la unidad en la cual todo ser es relativo, el devenir deja de tener un sujeto distinto a sí mismo, el sujeto se iguala al mundo del cual es un punto de vista constituyente, el mundo arrastra consigo el pensamiento como heterogénesis de la naturaleza... Entonces —y reencontramos aquí los temas de Gilbert Simondon, tan importantes en la perspectiva deleuziana de una renovación del bergsonismo⁹⁸— **la ontología consiste en seguir la fenomenología del ser en su génesis y en su concepto**, “en efectuar la génesis del pensamiento al mismo tiempo que se efectúa la génesis del objeto”, pues “cada pensamiento, cada descubrimiento conceptual, cada surgimiento afectivo es una continuación de la individuación primera [...], de la cual es una resonancia alejada, parcial pero fiel. [...] Según esta perspectiva, la ontogénesis devendría el punto de partida del pensamiento filosófico; sería realmente la filosofía primera...”⁹⁹ Como lo dice muy bien Badiou, el concepto debe devenir descripción de las figuras de lo múltiple como **tejido viviente** para que Deleuze pueda pensar en crear una **filosofía-naturaleza** que recubre **“una descripción como pensamiento de la vida del mundo, descripción tal que esta vida, así descrita, pueda incluir como uno de sus gestos vivientes la descripción misma”**. La caracterización de lo trascendental como virtualidad ontológica de lo sensible da lugar así a

95 *Ibidem*, p. 82.

96 DE MURALT, A. *L’Idée de la phénoménologie – L’Exemplarisme husserlien*. PUF, 1958, p. 321-322.

97 BADIOU, A. *Le Pli: Leibniz et le baroque*. Informe crítico sobre Gilles Deleuze. Minuit, 1988, en *Annuaire Philosophique 1988-1989*. Le Seuil, 1989, p. 162.

98 Cf. BUYDENS, M. *Sahara – L’Éthétique de Gilles Deleuze*, Vrin, 1990, primera parte, cap. I; CLET MARTIN, J. *Variations – La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, 1993, Variación I; ALLIEZ, E. *La signature du monde ou Qu’est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*. Cerf, 1993, III: **Onto-éthologiques**.

99 SIMONDON, G. *L’Individuation Psychique et Collective*. Aubier, 1989, p. 26, 127, 163. Bajo este título, F. Lavuelle ha publicado la segunda parte inédita de la tesis de Simondon de la cual sólo se había publicado la primera parte, *cfr. L’Individu et sa genèse Physico-biologique*. PUF, 1964.

una verdadera **fenomenología del concepto** en la que “el concepto debe pasar la prueba de su evaluación biológica”¹⁰⁰ para alcanzar su infinitud propia, su estado de **sobrevuelo absoluto** en relación con sus componentes. Y Deleuze refiere al **neo-finalismo** de Raymond Ruyer la descripción de los conceptos como “superficies y volúmenes absolutos”, seres cuyas formas “no tienen otro objeto que la inseparabilidad de variaciones distintas”.¹⁰¹ El concepto de pájaro, o el pájaro como acontecimiento en el plano de naturaleza, vale para una nueva dimensión del concepto, “que no se confunde ni con la esencialidad formal inteligible, ni con la coseidad sensible, formada y percibida [...], para instaurar una relación completamente nueva entre los pensamientos y las cosas, una **vaga identidad** entre ambos”.¹⁰² Y Deleuze relaciona este **empirismo superior** con el paso decisivo que Husserl ha hecho dar al pensamiento descubriendo, bajo la idea de “singularidad eidética” y bajo la percepción de “*concreta fluents*”, una región de **esencias materiales y vagas**, es decir vagabundas, **anexas y sin embargo rigurosas**, apelando a la construcción de **conceptos morfológicos, inexactos por esencia y no por azar...**¹⁰³

Procediendo por una exposición directa de este concepto del concepto, desplazando uno virtual que no es menos real que el actual (un plano de inmanencia radical, sin medida común con el juego de la presencia y de la ausencia heideggerianos), todo sucede como si Deleuze finalizara la carrera de la fenomenología liberando el radicalismo de su punto de partida (husserliano) de sus obligaciones legislativas. Pero desde entonces ya no se ve por qué las esencias vagas deberían constituir los lineamientos de una “**protogeometría**”, salvo manteniendo el primado constituyente de la ciencia real sobre la filosofía; ni por qué acuñar las singularidades eidéticas en una posición de intermediario entre la esencia y lo sensible, si se trata de pensar al ser de lo sensible en la heterogénesis del pensamiento, **ello recíprocamente**, y si “no existe “intermediario” sino en la medida en que el intermediario es autónomo, en la medida en que se extiende primero **él mismo** entre las cosas y entre los pensamientos...”, bajo la forma de un flujo multidimensional e impersonal al cual la identidad del sujeto, aunque en la proyección de una vivencia, ha debido ceder el paso¹⁰⁴ cuando toda la materia deviene expresiva **sobre un fondo oscuro de animalidad envolvente y global**, según la expresión de Alain Badiou.¹⁰⁵ Deleuze desarrolla así una especie de **onto-etología** para acabar con Dios y el juicio de sus lugar-tenientes. Desde entonces, no hay necesidad alguna de relacionar el arte con una identidad de origen que “dé” el ser de la sensación: haciendo sensible la Vida en sus “zonas de indeterminación”, la obra de arte nos ordena más

100 BADIOU, A. *Op. cit.*, p. 164, 166, 177.

101 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Op. cit.*, p. 26.

102 DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mille Plateaux*, Minuit, 1980, p. 507-508. Ver *Qu'est-ce que la philosophie?* *Op. cit.*, p. 26: “El concepto dice el acontecimiento, no la esencia o la cosa”.

103 HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. *Op. cit.*, § 74; citado en *Mille Plateaux*. *Op. cit.*, p. 454-455.

104 Ver el comentario de CLET MARTIN, J. *Op. cit.*, p. 40-47.

105 BADIOU, A. *Op. cit.*, p. 184.

bien liberar la vida donde quiera que esté prisionera. Lo cual constituye algo así como la versión “salvaje” de una estética trascendental cuyo requisito sería provisto por la idea sensible de una inseparabilidad material entre el arte y la vida.

Es así como la fenomenología del arte como última etapa de la fenomenología es sustituida por una **meta-estética material** como nuevo comienzo de la ontología, hecha posible por la im-posibilidad de una fenomenología de la que se conserva la radicalidad del punto de partida.

Que la verdad sea

“Pero, ¿puede o debe la filosofía mantenerse en la inmanencia de una descripción de la vida del Mundo? Otra vía, la cual ciertamente renuncia al Mundo, es la de la salvación de las verdades”.¹⁰⁶ Habiendo elegido la “**otra vía** ontológica, la de la sustracción, del vacío y del mathema”, a partir de la aserción “matemática = ontología” investida de tal manera que el **gesto platónico** de inicio del poema por el mathema es extraído del mundo de Platón,¹⁰⁷ y habiendo señalado así su alejamiento infinito del pensamiento-mundo deleuziano (lo Animal o el número...), pero también habiendo notado su proximidad infinitesimal en cuanto a lo Verdadero que se emplaza en la singularidad (ni adecuación ni estructura, un immanentismo radical: el conocimiento es sin objeto), habiendo entonces elegido a Deleuze como su Otro íntimo... Alain Badiou se dedica a una reexposición contrastante de su propio pensamiento de la cual derivamos los acentos y matices de nuestra propia “meditación”.

Pensamiento del cual se subrayará de inmediato la **extrema contemporaneidad** de su situación, perfectamente descrita por Jacques Rancière en términos de un doble rechazo de los pensamientos actuales, pensamientos ya hechos y “prestos para ser pensados”: “Rechazo ante todo al hecho de instalarse en el fin de la filosofía y en la desgracia de los tiempos. (...) Rechazo, por otra parte, al hecho de seguir el ritmo de lo social, de ceder bajo el peso dominante del pensamiento estatizado, pensamiento según el cual nada existe excepto estados de cosas, combinaciones de propiedades, y que juzga las prácticas y los discursos según reflejen, desmientan o desconozcan estas propiedades...”.¹⁰⁸

106 Cfr. BADIOU, A. *Le Être et l'Événement*, Le Seuil, 1988, p. 14: “La tesis que sostengo no declara en modo alguno que el ser es matemático, es decir, compuesto de objetividades matemáticas. Es una tesis no sobre el mundo, sino sobre el discurso. Ella afirma que las matemáticas, en todo su devenir histórico, pronuncian lo decible del ser en tanto que ser”. El “presente” será así determinado, a partir del **trayecto** de la teoría de conjuntos, entre Cantor, Gödel y Paul Cohen. Ver igualmente *Manifeste pour la philosophie*, op. cit, cap. 10: **Geste platonicien**, para la configuración anti-sofística del mathema y el fin de la época de los poetas.

107 Intervención de J. Rancière durante un encuentro organizado por el Collège International de Philosophie, con ocasión de *Le Être et l'Événement*, publicada en *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, No 8, Editions Osiris, 1989, p. 211.

108 BADIOU, A. *Le Être et l'Événement*. Op. cit, p. 8.

Pensamiento cuya amplitud y fuerza dependen de la **decisión** de derivar, exclusivamente de la cuestión ontológica, **todas las consecuencias de la imposibilidad de la fenomenología** situándose, entonces, en el orden de lo impensado. Desde un efecto de Real, se (re)comenzará a aceptar, “con la filosofía analítica (...), que la revolución matemático-lógica de Frege y de Cantor otorga al pensamiento orientaciones nuevas”.¹⁰⁹ Se deduce que el uso morfológico de las matemáticas practicado por Deleuze, su inclusión sin mediación en una “fenomenología natural”, sella el destino de la filosofía deleuziana y su lugar en la historia (o en la post-historia: se ha roto con la intencionalidad) de la fenomenología: ésta última (o ésta primera), concebida bajo la forma de una “fenomenología del Pliegue” en tanto, a ejemplo del *vinculum* leibniziano, “la interioridad absoluta es plegada como exterior total”.¹¹⁰

Contra ello Badiou relanzará sobre Deleuze la crítica anti-fenomenológica más acerada posible, de manera que al “demasiado tierna está la carne” sucede un “**demasiado íntimo está el mundo**”, es decir demasiada sustancia por pensar aún:

– el **acontecimiento**, que no será un modo de **ser** del mundo, sino **verdad de la separación** en el mundo, coherente tan sólo con la matematidad de lo múltiple como situación, siempre ya contado-como-uno en la evidencia de la presentación. Como lo que es un-no-uno es justamente el acontecimiento mismo, su pertenencia a la situación es indecible en términos de parte de la situación: él es un significante supernumerario del cual la ontología matemática no tiene nada qué decir, salvo si contradice el “axioma de fundación” prohibiendo contar-como-uno multiplicidades que se pertenecen a sí mismas. El acontecimiento no se hará efectivo entonces sino por el nombre, no se hará efectivo sino por la decisión de nombrar “al borde del vacío” —el vacío es el nombre propio de lo impresentable, **el nombre propio del ser en la pura enunciación de lo arbitrario de un nombre propio en virtud del cual la ontología comienza**— este otro acontecimiento que es “la intervención” misma, en “el curioso reflejarse del acontecimiento y de la intervención”;¹¹¹

– la **singularidad**, que, presentándose pero no siendo representada por el estado de la cuenta, “no soporta la preexistencia interna ni de lo Uno (Esencia), ni del Todo (Mundo)”. Separada de dicho estado, la singularidad se aleja del “vacío como **punto del ser**”;¹¹²

109 BADIOU, A. **Le pli: Leibniz et le baroque** (informe crítico). *Op. cit.*, págs 178, 181, 174. Sobre las condiciones para la integración de una fenomenología físico-matemática al materialismo especulativo deleuziano, cfr. ALLIEZ, E. *La signature du monde. Op. cit.*, p.48 y s., II: *Étiologie de la science*.

110 BADIOU, A. *Le Être et l'Événement, op. cit.*, p. 232; y *Méditation quatre -Le vide: nom propre de l'être*.

111 BADIOU, A. **Le pli: Leibniz et le baroque** (informe crítico). *Op. cit.*, p. 181.

112 BADIOU, A. *Le Être et l'Événement, op. cit.*, p. 361 (el subrayado es mío); *Manifeste pour la philosophie, op. cit.*, p. 16-17

– la **verdad**, cuya ausencia de objeto remite “a lo que agujerea un saber [...] a partir de este punto supernumerario que es el nombre del acontecimiento”,¹¹³ más bien que a una **variación del mundo mediante un punto de vista** que debe tomar sobre sí, en su interioridad (des)plegada como exterioridad coextensiva, la singularidad de la variación estropeada por la forclusión del vacío (entre los puntos de vista) según la ley del organicismo ontológico. Hay cuatro tipos de verdades (científica, artística, política y amorosa) que forman las condiciones genéricas de la filosofía por cuanto ella composibilita, bajo la forma del acontecimiento, estos procedimientos mediante un concepto formal de la Verdad (“un espacio conceptual unificado en el que tienen lugar las nominaciones de acontecimientos”);¹¹⁴

– el **sujeto**, desligado con relación a toda auto-pertenencia a un ser, a una esencia o a una sustancia, sustraído a la presentación (de lo múltiple contado-como-uno en una situación) en tanto incorpora el acontecimiento a la situación bajo la forma de un procedimiento de verdad excedentario: en tanto **cuenta especial, fórmula finita, ocurrencia local o diferencial local** de una verdad infinita, el sujeto no se sostiene de ninguna mención al objeto. Él no es sino el soporte de una **fidelidad** al acontecimiento. Esta intervención-sujeto remite a pensar la **subjetivación** como “emergencia de un operador, consecutiva a una nominación que interviene”; productora de la sutura del ser del vacío convocado, que es él mismo el nombre propio del ser, de manera que la “absoluta singularidad [del sujeto], sustraída al sentido, es **mostrada** mediante la in-significancia del nombre propio [...]”. La subjetivación es el nombre como situación del nombre propio general. Ella es una ocurrencia del vacío”.¹¹⁵ El Sujeto es así la **escisión subjetivante de los procedimientos genéricos de la Verdad** sustraída al infinito campo de fuerzas de la Vida.¹¹⁶

Al término de la exposición, como ser y como acontecimiento “no quedan sino el punto y el nombre”.¹¹⁷ La Gran Lógica de lo Significante ha suturado de este modo todo

113 *Manifeste pour la philosophie. Op. cit.*, p. 17. Citado por F. Wahl en su prefacio a *Conditions*, Le Seuil, 1992, p. 43; que la contrasta esta definición **fuerte** de la filosofía con la previsión de la afirmación según la cual ella no produciría ninguna verdad. Wahl parece entonces dar cierta legitimidad a la crítica deleuziana según la cual Badiou reanudaría el destino de una “vieja concepción de la filosofía superior” que arrastra el concepto incondicionado a encontrar, en las funciones que domina, la totalidad de sus condiciones genéricas, *cfr. Qu'est-ce que la philosophie? Op. cit.*, p. 143-144. Pero antes había planteado que “Badiou es irreconocible en la reconstrucción que Deleuze hace de él...” (p. 20).

114 *Ibidem*, p. 430-431.

115 Señalamos que el último “estado” del pensamiento de Badiou se expone en dos conferencias de 1991, publicadas en *Conditions, op. cit.*: **Conférence sur la soustraction** y **La vérité: forçage et innommable**. La última publicación del autor, *L'Éthique – Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, *op. cit.*, introduce el tema de una “ética de las verdades”, constituyendo la mejor introducción posible sobre el conjunto de esta temática. Pero dado su objetivo pedagógico, este texto suprime muchas dificultades de lectura de *Le Être et l'Événement*.

116 BADIOU, A. *Le Pli: Leibniz et le baroque* (Informe crítico). *Op. cit.*, p. 183.

117 *Cfr. Le Être et l'Événement. Op. cit.*, p. 364: “...mi meta no es una fenomenología; es una Gran Lógica...”

trazo fenomenológico.¹¹⁸ Aún es necesario cerciorarse de que la potencia constitutiva de lo axiomático matemático con respecto a la filosofía no sea puesta en falta por aquello de lo cual ella no puede dar cuenta-como-uno: los acontecimientos en tanto múltiples perteneciéndose a sí mismos. Es definitiva la importancia del “axioma del vacío” afirmando que **hay un conjunto que no tiene ningún elemento**, que hay entonces un mathema del acontecimiento tal (éste es el título de la “Meditación diecisiete”) que no se lo puede probar más que en la retroacción de una **intervención nombrante que constituye las únicas modalidades de su develamiento** (la multiplicidad no se presenta sino contada-como-uno en la situación). Este mathema vale como abertura de la historicidad, agujereada en la homogeneidad de la naturaleza (no presentando nada separable, la naturaleza es la normalidad de lo múltiple “re-asegurado por el estado”) regulada por el axioma de la extensionalidad y por la transitividad. Esta última determina “el máximo equilibrio entre pertenencia e inclusión” a partir del dato conjunto de pertenencia que comprueba que todo lo que pertenece puede ser incluido para ser contado; mientras que hay un exceso de la inclusión sobre la pertenencia de manera que **nada múltiple está en condiciones de hacer-uno de todo lo que incluye**. Lo cual es llamado por Badiou el “teorema del punto de exceso”, el cual sostiene con el vacío una relación esencial por su posición de inclusión universal: no perteneciendo a ninguna multiplicidad presentada como-uno, sino siendo el ser mismo de la presentación-múltiple, “de todo lo que no es presentable se infiere que es por todas partes presentado en su carencia”, como un-no-uno, como errancia en toda presentación, al cual se relaciona la decisión nombrante para decidir que él es el acontecimiento mismo, que él interviene en la situación... “Lo que pertenece, concluye Badiou, es el nombre propio que sutura-el-ser de la presentación axiomática de lo múltiple puro, vale decir, la presentación de la presentación”. Ahora bien, el vacío ya no sería vacío si le perteneciera su nombre...,¹¹⁹ vale decir, la intervención de la intervención.

La intervención, la intervención del nombre propio, in-significante, el nombre reducido a lo significativo de la intervención, funda así su exceso en lo axiomático del conjunto sobre el formalismo de la lógica matemática, determinando que **el conjunto al cual sólo el vacío pertenece, no podría ser el vacío mismo, pues, en el vacío, nada pertenece, nada, ni siquiera el vacío**. Con ello se toca efectivamente la piedra angular de todo el edificio, como dice Badiou, pues el cero borrado borra **la inmanencia de sí misma propia del vacío en provecho tan sólo de la trascendencia de lo significativo**. Por eso “el reflejo del acontecimiento y de la intervención” es tan “curioso”: si el ir del acontecimiento a la decisión remite al recurso inmanente de lo múltiple presentado como uno, es decir a lo múltiple “inconsistente” que unifica el operador de la cuenta, no se asistirá de hecho más que al retorno de la decisión

118 *Ibidem*, Méditation sept, Le point d'excès, p. 95-107.

119 Ver la intervención de LYOTARD, J.-F., publicada en: *Le Cahier du Collège International de Philosophie. Op. cit.*, p. 240s.

sobre el acontecimiento¹²⁰ que garantiza la trascendencia de lo Significante sobre el vacío. Pues este es el punto esencial: que el vacío no sea **caotizante**, ni virtual, ni potencial... En caso contrario, la ontología matemática del conjunto echaría a perder la historia **deteniendo el devenir...** renunciando al mundo en nombre de un vacío puramente lógico, inscribiéndose en esta “tradición abiertamente subjetiva”, esta tradición cartesiana perteneciente a la cual se proclama Badiou por intermedio de Lacan.¹²¹ ¿No estaríamos en camino de verificar que la posibilidad de una ontología no matemática, requerida y suspendida por la decisión inicial, exige, para **tener lugar**, una ontología material¹²² duplicada por una fenomenología conceptual (del concepto)?... El que la decisión quede entre esta alternativa: la Vida (lo que en ella **no** es mitema)¹²³ o la Bolsa (la del Capital que cuenta-como-uno lo múltiple),¹²⁴ es lo que retomaba Foucault de las enseñanzas de Canguilhem: “formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida”.¹²⁵

El Dispositivo Foucault

Tanto de Deleuze como de Foucault, deberá decirse: “La fuerza de la vida será aquello de lo que aquí se trata, siempre y cuando esta fuerza no sea esencializada, es decir, míticamente reducida al estatuto de una fuerza vital cuyo “poder” preexistiría al conjunto de los efectos que produce”.¹²⁶ De este nuevo vitalismo, que había encontrado en Bichat su primera afirmación (“Bichat ha relativizado el concepto de muerte, haciéndole perder ese absoluto...”),¹²⁷ Foucault habría de comprobar su alcance en *La Voluntad de Saber* con

120 Cfr. BADIOU, A. *Dix-neuf réponses à beaucoup plus d'objections*, en: *Le Cahier du Collège International de Philosophie. Op. cit.*, p. 259. El tema de las “meditaciones cartesianas” es omnipresente en el *Manifeste*. Cartesianoismo contra spinozismo: ésta es sin duda la clave que rige, en último término, en la relación Deleuze-Badiou.

121 Lyotard dice muy justamente: “el uno saca del cero, saca de lo no-consistente. ¿Es lo que no se podría llamar ‘materia’?” Una materia tan bruta como para que el en sí kantiano sea indiscernible... *op. cit.*, p. 232.

122 Badiou escribe: “Cómo no estar preso en la alternativa...”, *op. cit.*, p. 266.

123 “Lévi-Strauss llama **mitemas** a las unidades más pequeñas del mito”, cfr. FRANK, M. *Sobre el concepto de discurso en Foucault*, en: *Michel Foucault Filósofo*. Ed. Gedisa, pag. 112. (N del T).

124 FOUCAULT, M. *La vie: l'expérience et la science*, en: *Revue de métaphysique et de morale*, No. 1, 1985, número especial: *Canguilhem*. Citado y comentado por P. Macherey en el sentido de una aproximación Foucault-Spinoza, cfr. *Pour une histoire naturelle des normes*, en: *Michel Foucault philosophe. Op. cit.*, p. 203- 221. Sobre Canguilhem, ver las Actas del coloquio organizado por el Collège international de Philosophie: *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences*. Albin Michel, 1993.

125 MACHEREY, P. *Op. cit.*, p. 218.

126 FOUCAULT, M. *La Naissance de la clinique*. PUF, 1963, p. 146.

127 DELEUZE, G. *Foucault*, Minuit, 1986, p. 95; FOUCAULT, M. *La Volonté de savoir*. Gallimard, 1976, p. 179-191. (*Histoire de la sexualité I*).

ocasión de su descubrimiento del modelo del **bio-poder**. Es que la vida no surge como nuevo objeto de poder sin que la resistencia al poder tome **por sujeto la vida**, como portadora de singularidades de resistencia, atestiguando el hecho de que “el diagrama [del poder], como determinación de relaciones de fuerza, no agota nunca la fuerza, la cual puede entrar en otras relaciones y en otras composiciones. El diagrama —concluye Deleuze— procede del afuera, pero el afuera no se confunde con ningún diagrama, no cesa de “extraer” de ellos nuevos diagramas”.¹²⁸ Sería, en consecuencia, el adentro del afuera, según un tema constante en Foucault (se sabe todo lo que debe a Blanchot, así como también a Michaux y más generalmente, a los transgresores de la literatura),¹²⁹ salvo si quedaran por determinar las primeras **condiciones de efectuación** bajo las cuales la fuerza ha formado un sí mismo, el cual deriva por cierto de relaciones (estratégicas) de poder y de relaciones (estráticas) de saber, pero que no depende de ellas en la medida en que la fuerza nos introduce en un **medio** diferente, “no-formable y no-formado”, “a partir del cual el ser se pliega” de tal manera que la fuerza se descubre en tanto afecto de sí por sí misma “de tal suerte que el afuera constituye un adentro coextensivo...”¹³⁰ Cito otra vez a Deleuze porque me parece que ha sabido comprender, desde la óptica del acontecimiento,¹³¹ el espíritu del encuentro de Foucault con los Griegos, con sus Griegos,¹³² encuentro que lo llevaría a “reorganizar todo el estudio en torno a la lenta formación, durante la Antigüedad, de una hermenéutica de sí”.¹³³ los griegos han plegado la fuerza, han descubierto la fuerza como algo que podía ser plegado, y lo han hecho únicamente por estrategia, porque han inventado una relación de fuerzas que pasa por la rivalidad de los hombres libres (gobernar a los otros a condición de gobernarse a sí

128 Judith Revel supo mostrar muy bien la importancia de los estudios literarios de Foucault —culminando con el *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963; y el artículo dedicado a Bataille, *Préface à la transgression*, en: *Critique*, No. 195-196, 1993—, en la perspectiva de la producción de una subjetividad liberada de las estrategias del poder/saber. Revel propone reagrupar estas figuras de la anomalía —de las cuales *L'Ordre du discours* expresa toda su importancia “para el trabajo de todos los días”, Gallimard, 1971, p. 22-23— bajo la noción de “locura del afuera”, *cfr.* REVEL, J. *Scolies de Michel Foucault: de la transgression littéraire à la pratique politique*, en: *Futur antérieur*, No. 14, 1992, p. 75-91. De ahí, posiblemente, el privilegio del lenguaje sobre el trabajo y la vida en *Les Mots et les Choses*. Gallimard, 1996, segunda parte.

129 DELEUZE, G. *Op. cit.*, p. 120-121.

130 En atención al programa anunciado en *La Volonté de savoir*, que no dejaba prever ningún “retorno” a los Griegos.

131 *Cfr.* FOUCAULT, M. *L'Usage des plaisirs y Le Souci de soi*. Gallimard, 1984. (*Histoire de la sexualité II, III*).

132 FOUCAULT, M. *L'Usage des plaisirs*. *Op. cit.*, p. 18. Para un análisis de este momento como si fuese un paso, a partir de los cursos del Collège de France, desde la “gubernamentalidad” (1979-1980) hasta las “técnicas de sí” (1980-1981) y hasta la “hermenéutica de sí” (1981-1982), *cfr.* MARIETTI, A. K. *Michel Foucault – Archéologie et généalogie*, nueva edición, LGF, 1985, p. 248-252; y FOUCAULT, M. *Résumé des cours* (1970-1982). Julliard, 1989.

133 VEGETTI, M. *Foucault et les Anciens*, en: *Critique*, No. 471-472, p. 930. Ver igualmente, en un espíritu bastante próximo, JOLY, H. *Retour aux Grecs: Réflexions sur les “pratiques de soi” en L'Usage des plaisirs*, en: *Le Débat*, No. 41. 1986, número especial: *Michel Foucault*.

mismo). Pero, fuerza entre las fuerzas, el hombre no pliega las fuerzas que lo componen sin que el afuera mismo no se pliegue, y sin que abra un Sí mismo en el hombre... Donde se descubre la “hermenéutica de sí” como una **hermenéutica del pliegue ontológico** que no sólo pasa por el entrelazamiento del poder y del saber a condición de superarlo, sino también bajo el riesgo de volver a caer en él. De ahí, a mi modo de ver, el riesgo **asumido** de una “sobre-valoración de la libertad antigua y de su canon estético, al punto de la invisibilidad del poder de censura de la gran racionalidad teórica”,¹³⁴ puesto que se trata de destacar la dimensión irreductible de una **ontología de sí** mediante la problematización del tema del *bios*, del *bios biotos* considerado como el reto de las “técnicas de sí”, una vez adquirida la evidencia —a saber, su implicación constante con el ser-saber, contribuyendo a la **objetivación** del sujeto-haciendo-se, y con el ser-poder, induciendo a operaciones de **rechazo**. Lo que explicaría por qué muchas de las críticas al “Retorno a los Griegos” de las dos últimas obras no pueden más que “apostar” al Foucault genealogista (del poder) y arqueólogo (del saber) contra el Foucault “hermeneuta”... Quizá no se ha subrayado suficientemente que esta hermenéutica no es una hermenéutica del **sentido** sino una hermenéutica **de las prácticas de vida** como “verdad del deseo” y “deseo de verdad”, ontología de la verdad y verdad de la ontología.

En tanto pragmática, esta ontología histórica se apartará, mediante un mismo movimiento sistemático y práctico, tanto de la fenomenología en su búsqueda de una “experiencia salvaje” que no se desprende de la intencionalidad más que para fundarla en una dimensión más originaria (toda experiencia es considerada en relaciones de poder y de saber,¹³⁵ así sea —sobre todo— para escapar de ellas y resistir ante ellas), como de un humanismo y de un jurismo abstractos queriendo ignorar completamente la producción histórica de las identidades (no hay sujeto de la modernidad, sino procesos de subjetivación individual y colectiva que **no** se regulan sobre el intercambio “democrático” de enunciados que se enfocan “hacia el consenso racionalmente motivado”: tales procesos valen solamente si comienzan por inventar por sí mismos nuevos y considerables regímenes de enunciación).¹³⁶ Es en este sentido, y no para hacer suyo “el proyecto de minorías privilegiadas” (Rochlitz) ni para desarrollar una “nueva forma de dandismo” (Hadot) como Foucault podrá hablar de **estéticas de la existencia**, señalando con ello que —para seguir siendo moderno: de la Revolución Francesa a Mayo del 68— “es la novedad del régimen lo

134 Sobre estos caminos en los que no se encuentran nunca fenomenólogos —según la palabra de Barret-Kriegel—. Con la notable excepción de Merleau-Ponty (con el análisis de Claude Lefort, *La politique et la pensée de la politique*, 1963, publicado en *Sur une colonne absente - Écrits autour de Merleau-Ponty*. Gallimard, 1978, p. 73-104).

135 Rompiendo con el nivel de generalidad en el que debemos situarnos, encontramos los trabajos trazados desde hace tiempo por Jacques Rancière. Entre sus últimas publicaciones, *cfr. Aux bords du politique*. Ed. Osiris, 1990.

136 Deleuze, G. *Qu'est-ce qu'un dispositif?* en: *Michel Foucault philosophe. Op. cit.*, p. 190.

que cuenta, y no la originalidad del enunciado”.¹³⁷ O también, que la práctica sólo es tal en tanto particular, en tanto no universalizable, y que el sujeto sólo lo es en tanto subjetivación de sí, modo de invención de una posibilidad de vida susceptible de romper la sujeción del individuo a la cadena del poder (de la individuación normativa de las sociedades disciplinarias al *marketing* de las sociedades de control).¹³⁸ El sujeto como modo de una libertad ontológica ganada sobre su reducción a un derecho formal, haciendo de la razón una ética y no una moral (incluso comunicativa): si tal es, en rigor, la problemática de Foucault en sus últimas conversaciones —una flecha en el corazón del tiempo presente...—, será obligado constatar que se reencuentra aquí el tema que había abierto la investigación en *Enfermedad mental y Psicología* (1954): “Las dimensiones psicológicas de la locura [...] deben ser situadas al interior de esta relación general que el hombre occidental ha establecido, hace ya casi dos siglos, desde sí mismo consigo mismo. [...] Esta relación, la cual funda filosóficamente toda psicología posible, sólo pudo ser definida a partir de un momento preciso en la historia de nuestra civilización: el momento en que la gran confrontación de la Razón y de la Locura dejó de librarse en la dimensión de la libertad y en que la razón dejó de ser para el hombre una ética para devenir una naturaleza”.¹³⁹ Es bajo la forma de esta naturaleza histórica (de la *episteme* moderna) como ha aparecido la figura del hombre en su modo de ser singular, indisociable del suelo de posibilidad de las ciencias del hombre... No es posible entonces sorprenderse por el hecho de que éstas últimas, en su vertiente más determinada y determinista (Piaget, Kohlberg), sean desplazadas de inmediato para sentar las pretensiones universalistas de la filosofía de la comunicación —y de que una gran parte de la discusión (en lo que le concierne aceptada por Habermas como independiente de argumentos “neo-conservadores” o sin conducir a una posición “auto-refutativa” en función de sus propios criterios de validez: que constituían precisamente el objeto de la “discusión”) haya girado en torno a las enmiendas de las cuales estas teorías deberían ser objeto—.¹⁴⁰ Es que, a pesar

137 Cfr. FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975; con la lectura de EWALD, F. *Un pouvoir sans dehors*, en: *Michel Foucault philosophe. Op. cit.*, p. 196-202. El artículo de Deleuze sobre *Surveiller et punir* ha sido publicado con modificaciones en su *Foucault. Op. cit.*, p. 31-51: *Un nuevo cartógrafo*.

138 Cfr. DELEUZE, G. *Pourparlers. Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*, Minuit, 1990.

139 FOUCAULT, M. *Maladie mentale et Psychologie*. PUF, 1954, p. 103. Debo al artículo de Ch. Bouchindhomme el haberme llamado la atención sobre este texto, sin llegar a comprender lo que permite ver en él una “base normativa” (indispensable, en cambio, a la teoría habermasiana de la acción comunicativa). A mi ver, no es que esta expresión (normativa), presente en todo su análisis “post-convencional”, sea “sin duda en sí misma demasiado fuerte”: es que es *demasiado falsa*... cfr. BOUCHINDHOMME, Ch. *Foucault, la morale, la critique*, en: *Michel Foucault philosophe. Op. cit.*, p. 375.

140 Se deben comparar al respecto las dos ediciones de *Morale et communication*, de las cuales sólo la primera ha sido traducida al francés, Cerf, 1986. Se encuentran ecos de estas “conversaciones” en *De l'éthique de la discussion*, Cerf, 1992; cuyo celoso traductor se ocupa, por principio, en justificar la exclusión, en esta obra visiblemente destinada al público anglosajón, de las objeciones que provienen de este lado del Rin (Lyotard, Bourdieu, Sfez, Deleuze-Guattari): Habermas habría “respondido por adelantado...” mediante un argumento que apela a Carl Schmitt. A Deleuze y Guattari es reservado el

de (el último) Habermas,¹⁴¹ el reino kantiano de los fines debe ser **presupuesto y naturalizado** en tanto contexto de interacción moral y comunidad de comunicación —mientras que queda por demostrar si las objeciones “historicistas” hechas por Hegel contra el formalismo kantiano no conducen a nada contra la ética kantiana intersubjetivamente reformulada—. ¹⁴²

El sujeto del Derecho

Un lector tan exigente como Claude Lefort no podría entonces equivocarse del todo al contemplar en Leo Strauss “uno de los pensadores más profundos de nuestro tiempo”, uno de los pensadores que más habrá hecho por la reflexión que afronta el problema de la fundación de los derechos del hombre.¹⁴³ ¿acaso él no ha contribuido a mostrar, en su lucha contra el historicismo positivista, que “el derecho no podría aparecer como immanente al orden social, sin que se desvirtúe la idea misma del derecho”?¹⁴⁴ ¿Incluso no lo ha hecho mostrándonos también, mucho más allá de la mera concepción clásica del derecho de los Antiguos, el carácter imperativo de la oposición entre naturalismo e historicismo, “entre derecho natural e historia”? Y se piensa aquí, por supuesto, en la “idea de una naturaleza del hombre, vigorosamente proclamada al final del siglo XVIII”, la cual Lefort, siendo apenas admitida, debe desligar del “sentido de la obra que inauguraban las dos grandes Declaraciones, la americana y la francesa”. ¿No podríamos entonces imaginar que “si no se lograba efectivamente aislar la representación de la naturaleza del hombre”, que si “ella no es separable de la asignación a sí de lo ‘natural’”,¹⁴⁵ es únicamente porque —como lo indicaba Foucault— la razón ha devenido constitutiva de la naturaleza del hombre, impidiendo al mismo tiempo hacer de ésta una naturaleza en sí, puesto que ella determina el doblete empírico-trascendental que se ha llamado **hombre** al salir de la época clásica...? Nótese bien que Claude Lefort es el pensador que habrá intentado, con mayor rigor, pensar la política a

calificativo de “neo-fascistas”. En cuanto a Foucault, no es mencionado sin duda en la medida en que su “caso” ha sido tratado durante largo tiempo por Ferry-Renaut. Ésta era incluso la conclusión de su *Philosophie politique*, PUF, 1985, Vol. 3: su crítica de lo universal abre la puerta de la barbarie, *cfr.* T. III, *Des Droits de l’homme à l’idée républicaine*, p. 178-181.

141 *Cfr.* HABERMAS, J. *De l’éthique de la discussion*, *op. cit.*, cap. III, p. 51: contra Kohlberg, el estadio moral más elevado, el estadio “post-convencional”, no debe ser concebido como un estadio natural...

142 *Ibidem*, cap. I: *Les objections de Hegel à Kant valent-elles également pour l’éthique de la discussion?* Lo cual podría explicar la frase de Horkheimer que concluye el artículo: “Para superar el carácter utópico de la concepción kantiana de una constitución perfecta, necesitamos la teoría materialista de la sociedad” (p. 32).

143 LEFORT, C. *Droits de l’homme et politique*, 1980, publicado en *L’Invention démocratique*. Fayard, 1981, p. 45. Citado por Ferry-Renaut. *Op. cit.*, p. 55.

144 LEFORT, C. *Droits de l’homme et État-Providence* (1984), publicado en *Essais sur la politique (XIXe-XXe siècles)*. Le Seuil, 1986, p. 54.

145 *Ibidem*, p. 51.

partir de este **análisis de la vivencia** inspirado en la fenomenología de Merleau-Ponty,¹⁴⁶ análisis del cual el autor de *Las Palabras y las Cosas* había indicado el fuerte vínculo que lo unía a los pensamientos de tipo positivista o escatológico, los cuales impugnaba sin poner en tela de juicio la constitución del postulado antropológico (el hombre como doblete empírico-trascendental), puesto que se quiere restaurar en lo empírico la dimensión fundamental de lo trascendental contra todo análisis haciendo valer los derechos de lo empírico a nivel de lo trascendental. Contra el Marx crítico de los derechos del hombre en *La Cuestión judía*, se expondrá la dimensión **simbólica** que le es propia según una fenomenología de la sociedad democrática y de la trascendencia democrática completamente ocupada en poner en claro la **paradoja de una prueba de la trascendencia en el seno de la inmanencia** que sitúa al Estado democrático más allá de los límites tradicionales del Estado de derecho.¹⁴⁷

Situada en el lugar simbólico de lo social, la política exigirá entonces una nueva filosofía política que sabrá abandonar las posiciones dominantes y las figuraciones de un lugar de la verdad primordial, de la cual las ciencias sociales, en sus corrientes hoy en día (filosóficamente) dominantes, se han vuelto indisolubles (Rawls, Habermas, Kardiner...), para hacer la prueba de una separación entre el **adentro** y el **afuera** de la sociedad. Según Lefort, en efecto, “la democracia en tanto matriz simbólica de las relaciones sociales excede (y excede siempre) a las instituciones mediante las cuales se manifiesta”.¹⁴⁸ De ahí también,

146 Que se considere el prefacio de los *Essais sur la politique*: “Pensar, repensar la política, con la preocupación de cargar las cuestiones que surgen de la experiencia de nuestro tiempo (...) nos dirigimos al reencuentro de la política mediante un movimiento deliberado, por cierto, pero que se encuentra él mismo en la dependencia del movimiento que efectuamos, aquí y ahora, bajo una forma en otro tiempo desconocida, de nuestro modo político de existencia (...)” p. 7-8. H. Poltier, quien comenta este pasaje, tiene toda la razón en reconocer aquí el argumento de la imposibilidad de la reducción fenomenológica, tal como ha sido desarrollado por Merleau-Ponty en *La Phénoménologie de la perception* (donde la **descripción** sustituye a la reducción), *cfr. Une pensée de la liberté*, en: *La Démocratie à l'œuvre – Autour de Claude Lefort*, bajo la dirección de C. Habib y C. Mouchard. Ed. Esprit, 1993, p. 25. Igualmente en *Le Travail de l'œuvre – Machiavel*: “El restablecimiento de la verdad sobre Maquiavelo interesa **aquí y ahora** para el establecimiento de la verdad sobre la política”. Gallimard, 1972, p. 131. Empero, es necesario apelar igualmente a un segundo grupo de textos definiendo “una nueva reflexión sobre la historia y la política” a partir del **estado de la sociedad**: “Este estado, para definirlo, debería conocer las necesidades de los hombres, los derechos y los poderes que éstos han adquirido en una época dada, en virtud con frecuencia de sus luchas antiguas y que se le han vuelto naturales”, *cfr. La politique et la pensée de la politique*, (1963), publicado en *Sur une colonne absente*. *Op. cit.*, p. 52.

147 *Cfr. ABENSOUR, M. Les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort*, en: *La Démocratie à l'œuvre*. *Op. cit.*, particularmente p. 128-136. Así Lefort propone llamar política “a la forma en la cual se descubre la dimensión simbólica de lo social”, *cfr. Les formes de l'histoire – Essais d'anthropologie politique*. Gallimard, 1978, p. 285.

148 ABENSOUR, M. *Op. cit.*, p. 133.

el estilo tan particular de este pensamiento,¹⁴⁹ el cual podría ser explicado desde la naturaleza mixta del análisis de la vivencia: “este análisis se dirige hacia una capa específica pero ambigua, bastante concreta como para que se le pueda aplicar un lenguaje meticoloso y descriptivo, bastante retraída sin embargo con respecto a la positividad de las cosas como para que se pueda, a partir de ahí, escapar a esta candidez, impugnarla y buscarle fundamentos”¹⁵⁰ sin hacer, no obstante, de tales fundamentos una referencia última puesto que se sabe **también** que —para acabar con toda candidez— la **esencia** de la democracia es estar “constantemente en busca de sus fundamentos”,¹⁵¹ y la de los derechos del hombre “exceder toda formulación advenida”.¹⁵² Siendo que el hombre aparece **como el ser cuya esencia es enunciar sus derechos**, podrá, a fin de cuentas, preguntarse si esta fenomenología de la política no es la última tentativa (fuerte) para hacer valer el hombre, **el hombre de derecho**, como el fundamento de su propia finitud, según el régimen de un pensamiento de lo Mismo siempre por conquistar sobre una historicidad de la cual “lo impensado” debe permitirle al hombre reunirse a partir de la configuración antropológica de la filosofía moderna. Con lo cual este pensamiento trabaja quizá menos en la constitución de una fenomenología del derecho la cual no podría, a mi modo de ver, desarrollarse más que en el marco de una **filosofía de las prácticas de la historia** —según la expresión de François Ewald, quien ha sabido mostrar lo mejor posible que la historia es el principio constituyente del derecho, desde el cual es posible y necesario estudiar su evolución más contemporánea: del derecho civil al derecho social, que toma por objeto la vida—¹⁵³ que en desarrollarse a partir de la pregunta por los derechos de la cual la fenomenología puede enorgullecerse, mientras que se hace siempre más evidente que “el sujeto de derecho, en tanto se crea a sí mismo, es la vida, como portadora de singularidades, “plenitud de lo posible”, y no el hombre, como forma de eternidad”.¹⁵⁴

¿Apostar otra vez a la ciencia?

Propuesto bajo las formas de la salvación o del suplemento de alma, requerido por la “racionalidad instrumental” de los procesos técnico-científicos, el gran tema de la racionalidad

149 Prácticamente todos los artículos reunidos en la recopilación de homenajes ya citada se refieren a esta dimensión de la obra de Lefort. Los artículos de J. Neefs y P. Pachet están exclusivamente consagrados a ella.

150 FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses*. Op. cit., p. 332.

151 LEFORT, C.; THIBAUD, P. **La communication démocratique**, en *Esprit*, No. 9-10, 1979, p. 34; citado por M. Abensour.

152 LEFORT, C. *L'Invention démocratique*. Op. cit., p. 67.

153 Cfr. EWALD, F. *L'État providence*. Grasset, 1986.

154 DELEUZE, G. *Foucault*. Op. cit., p. 97.

comunicativa había contribuido a estabilizar su imagen: los científicos “están de acuerdo” sobre un modo que permite descubrir las normas a las cuales están sometidos, identificar el enfoque y conformar por contraste otro tipo de alianza que está, de hecho, sometida al mismo modelo de regulación supuesto. Es este soporte necesario el que quebrantó un conjunto de trabajos procedentes del campo de estudio sobre la ciencia, y ante todo, los del Centre de Sociologie de l’Innovation (CSI) de la École des Mines, dirigido por Michel Callon y Bruno Latour.¹⁵⁵

En *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*, intervención en el campo filosófico acreditada por una “antropología de las ciencias” distante tanto de las tradicionales epistemologías como de las sociologías de las comunidades científicas, Bruno Latour pone en escena y en cuestión lo que él llama la **constitución moderna**: la “separación entre el poder científico, encargado de representar las cosas, y el poder político, encargado de representar los sujetos”. Que la modernidad se haya dado una constitución que separa y divide, la sitúa en la “vieja matriz antropológica”; salvo si la singularidad de esta constitución es hacer impensable el rasgo característico de dicha modernidad, a saber la proliferación de los híbridos, de los mediadores y de los intercesores, y el desplazamiento sistemático de la naturaleza en el corazón de las relaciones sociales. Que “los Indios no se equivocaban cuando decían que los Blancos tenían la lengua trabada”, es la creencia en una constitución la cual, sin embargo, ellos no dejan de negar, y que “hizo a los modernos invencibles”.¹⁵⁶

La aproximación antropológica, que prohíbe la puesta en escena de una ciencia pura, asunto de la epistemología, y de sus separaciones humanas demasiado humanas que relevan la sociología, vuelve a plantear el problema de la racionalidad científica. ¿Es sin embargo posible escapar de la conclusión relativista, dominante en las escuelas anglosajonas, haciendo de las ciencias una empresa social como las otras, productora de creencias y de opiniones como las otras? En *La Invención de las Ciencias Modernas*,¹⁵⁷ Isabelle Stengers se propone reconocer, en la construcción de esta distinción, la exigencia política constitutiva de las ciencias modernas. Así analizadas, las prácticas científicas ya no requieren un suplemento de alma, sino una politización explícita que exige el diagnóstico de los poderes confiriendo una autoridad general a ciertos enunciados científicos. Es que esta validación no puede darse como “fundación científica” más que separando **también** esos enunciados de los lugares siempre singulares y activamente selectivos en que se inventaron las pruebas que los han diferenciado de la opinión. Stengers es llevada, de este modo, a conjugar los

155 Cfr. LATOUR, B.; WOOLGAR, S. *La vie de laboratoire – La production des faits scientifiques*, La Découverte, 1988 (1979); CALLON, M. (ed.) *La science et ses réseaux – Genèse et circulation des faits scientifiques*. La Découverte, 1988.

156 LATOUR, B. *Nous n'avons jamais été modernes – Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, 1991, p. 46, p. 57. Ver igualmente, *Irréductions en Les Microbes. Guerre et Paix*. Ed. A.M. Métailié, 1984.

157 STENGERS, I. *L'Invention des sciences modernes*. La Découverte, 1993.

riesgos de la antropología de las ciencias con los de las políticas minoritarias exploradas por Felix Guattari (al cual el libro está dedicado, así como a Bruno Latour): riesgos de la política como heterogénesis, como **hogar de relanzamiento procesal** “que integra lo que la ciudad había separado: los asuntos humanos (*praxis*) y la gestión-producción de las cosas (*techne*)”.

Presencia del arte o arte de la presencia...

Otra crítica a la “competencia comunicativa”, en tanto fundación última de la razón, es propuesta por Jean-François Lyotard.¹⁵⁸ Tal crítica intenta situarse nuevamente en el contexto de la “crisis de los fundamentos” y desplazar su reto hasta el horizonte de la hegemonía del mundo “tecno-científico” (según la expresión de Habermas). La reducción de lo dado a lo construido es asimilada a un **crimen contra la donación sensible y sus modos exclusivos que son el espacio y el tiempo**, crimen en el cual participa la razón comunicativa en la medida en que sólo retiene un “afuera” de la esfera argumentativa en tanto referido en la argumentación. Resulta que la absorción de las condiciones de la verdad por las del consenso, echa a perder el modelo cognitivo al cual esta pragmática trascendental pretende atenerse, puesto que la ciencia, “por tecnicizada que esté”, presupone “algo como potencia o potencialidad de acontecimientos”: lo que se llama **datos nuevos** susceptibles de inducir a disensos y de desestabilizar las teorías hasta entonces admitidas. También la ciencia “induce necesariamente a una ontología, aún cuando, en tanto que ciencia, no tiene nada que decir”.¹⁵⁹ Y Lyotard concluye, “en kantiano”, que no hay reflexividad fundatriz más que referida a la donación la cual manifiesta, según las formas espaciales y temporales, la “receptividad”, la “afectividad”, la “afectabilidad”, es decir un **sentimiento estético** que ya no finaliza por la tarea de determinación conceptual de los objetos sino que se ha **donado a la presentación presentante**, previa la separación sujeto-objeto (y del tú-yo).¹⁶⁰ “Es así

158 Mencionemos aún el artículo de CASSIN, B. ‘Parle si tu es un homme’ ou l’exclusion transcendante, en: *Les Études philosophiques*, No. 2, 1988, p. 145-155, que retoma una conferencia pronunciada en el coloquio sobre *El no-sentido común*, organizado en Urbino por J.-F. Lyotard (1987). Cassin remite a los “comunicadores” (Apel, Habermas, Rorty), de manera muy convincente, a la **escena originaria** del libro *Gamma* de la *Metafísica* de Aristóteles, donde se juega la fundación anti-sofística del principio de no-contradicción.

159 LYOTARD, J.-F. *Argumentation et présentation: la crise des fondements*, en: *Encyclopédie philosophique universelle, I. L’Univers philosophique*, bajo la dirección de A. Jacob. PUF, 1989, p. 741. Sobre el problema de la ciencia, ver igualmente *La Condition postmoderne*. Minuit, 1979.

160 Cfr. LYOTARD, J.-F. *Sensus Communis*, en: *Cahier du Collège International de Philosophie*, No. 3, Osiris, 1987; *Leçons sur l’Analytique du sublime*. Galilée, 1991, cap. 8: **Le partage du goût**. La comunicación transubjetiva del juicio de gusto, anterior por derecho a la constitución de los sujetos individuales (una “infancia de la comunidad”), releva de una **transitividad** inmediata en el sentido de Merleau-Ponty.

como la estética crítica, al mismo tiempo que se inscribe en el declinar de la metafísica, abre o vuelve a abrir la vía de la ontología: la infancia que ella revela es una cercanía a y del ser, una presencia de lo Otro en lo Mismo, que no es del orden ni de la refutación argumentativa ni de la hipóstasis metafísica (e incluso, de la evidencia subjetiva)".¹⁶¹

De hecho, esta recarga estética de la ontología va a verse llevada de inmediato a repetir la temática heideggeriana de la donación del ser y de su retraimiento en beneficio del cuestionamiento tecno-lógico (*Gestell*): ello según la doble modalidad de lo bello y de lo sublime kantianos —unida a la intención de lograr una **fundación de la postmodernidad considerada como el estado presente de la crisis de los fundamentos** (la muerte de una infancia).

Lo bello sería algo así como la forma de aparecer de la diferencia ontológica. Experiencia de la presentación sin objeto representado y sometido al control del entendimiento, el placer estético es universal y necesario sin concepto, por lo que se suma a las formas libres y flotantes manifestando la "presencia-ausencia del ser, 'antes de' la representación del ente. Al ser en Kant no se accede sino mediante el pensamiento más pobre, mediante el más humilde juicio, dentro de la imaginación mínima de un rasgo aquí, de un ritmo ahora". "Lo bello, precisa Lyotard, es "solamente" espacio y tiempo sentidos".¹⁶² En este sentido, tiende hacia una **anamnesis fenomenológica de lo visible en la franca y santa presencia de lo aquí: arte de la presencia**. Vista del lado de la oposición sujeto-objeto, esta anamnesis es **anamnesis ontológica del pensamiento, des-cubrimiento del alma como toque de la presencia dando a entender que la obra es un retoque**: "Algo que intenta retener y devolver el toque y que no lo logra nunca porque el toque tiene lugar y momento en otro espacio-tiempo distinto al del mantenimiento y al del devolvimiento".¹⁶³ La presencia del arte no hace sino reflejar el sentimiento de afinidad del alma y de la forma, la cual "no es otra cosa que el campo, la carne, la manera de la donación..."¹⁶⁴ y que excede la mera presentación de las figuras. Es así como Lyotard es llevado a volver sobre la exploración fenomenológica de las vías de la presencia, dentro de una ontología de lo invisible de lo visible —de lo cual es testimonio la referencia omnipresente al último Merleau-Ponty— la cual había rechazado en las primeras páginas de *Discurso, Figura* (1971) para favorecer el montaje y las operaciones del deseo, aún cuando

161 LYOTARD, J.-F. *Argumentation et présentation: la crise des fondements*, *op. cit.*, p. 743.

162 *Ibidem*, p. 744.

163 LYOTARD, J.-F. *Que peindre? Adami Arakawa Buren*. *Op. cit.*, p. 18. Y p. 62: "Antes que el tiempo sucesivo prepare el nombre en tanto que esquema, él es ritmo musical como forma libre. Antes que el cuadrilátero prepare el espacio de la geometría, él es dibujo flotante, monograma..."

164 *Ibidem*, p. 63. "No hay frontera que franquear entre un objeto y un sujeto en su cerca respectiva, sino franqueza instantánea. El paisaje no se expone, se pone como estado de alma" (p. 62). En tanto piedra de toque de *Que peindre?* estas paginas explicativas del reto del análisis kantiano de lo bello, intentan destacar el "campo de visibilidad" de la estética moderna.

la lección de Freud llevaba la delantera sobre la de Husserl.¹⁶⁵ Para ver más que un signo de los tiempos en este relevo fenomenológico de las ciencias humanas, la pregunta es inevitable: ¿este pensamiento no es aún demasiado piadoso, demasiado edificante —según la palabra de Lyotard, retomada por Jacques Rogozinski en su conferencia en el Centre Sèvres—, pese al esfuerzo por pensar el alma como la materia que adviene en el advenimiento de lo sensible que no hace mundo, sino sentimiento? Es después de todo Emmanuel Lévinas quien nos ha revelado la *realidad sin mundo* de la cualidad sensible, celebrando “el acontecimiento de la sensación en tanto que sensación, es decir el acontecimiento estético”, mientras que “tras la luminosidad de las formas por las cuales los seres se refieren a nuestro “adentro” —la materia es el asunto mismo del *hay...*”¹⁶⁶ (en cuanto al Merleau-Ponty de *El Ojo y el Espíritu*, es cierto que los análisis concernientes al alcance no egológico de la Carne y del estatuto del color no se aprestan al cese de sus divergencias).¹⁶⁷

Me parece que la respuesta de Lyotard reside en su constante negación del “todo-fenomenológico” y en cierta deconstrucción del sentido y de las exigencias de la experiencia de lo sublime, que le hacen inscribir la Carne como “infinitud de lo sensible” —a la cual se quiere ver **elevarse y transparecer** en el desfallecimiento de la imaginación en virtud de la exigencia de lo sublime, mientras que “en el límite extremo del desgarramiento, quedan tan sólo las condiciones del tiempo y del espacio” (Hölderlin)— bajo el signo de la ilusión metafísica denunciada por Kant.¹⁶⁸ “Kant fue más prudente. Acoge [la materia] representándola como una X. Sabe que sólo sabremos algo de ella en tanto puesta como forma. Modelo de toda resistencia, surgiendo de improviso en el curso de las formas. El arte da testimonio de estos acontecimientos”.¹⁶⁹ Por eso el manifiesto de *La Presencia* con el

165 *Ibidem*, p. 60-61: “Yo no podría trabajar la anamnesis de lo visible sin haber hecho la anamnesis de *Discurso, figura*. Éste es un libro que refleja la anamnesis de lo visible. En él se niega a la fenomenología la capacidad de radicalidad en el asunto...”

166 LÉVINAS, E. *De l'existence à l'existant*. Vrin, 1981 (1947), p. 86, 92.

167 Sobre el problema del color en el último Merleau-Ponty como permitiendo un análisis de lo sensible libre del dominio de la vivencia, cfr. IMBERT, C. *El azul del mar años 50* ya citado; sobre el mantenimiento del primado de la percepción acarreado una “extraña insensibilidad en la afectación pictórica”, HAART, M. *Peinture, perception, affectivité*, en: RICHIR, M.; TASSIN, E. (ed.) *Merleau-Ponty, Phénoménologie et expérience*, Jérôme Millon, 1992, p. 117; y mi comentario sobre estos dos análisis en *La Signature du monde. Op. cit.*, p. 90-91. Se podrá leer igualmente el bello texto de MALDINEY, H. *Cézanne et Sainte-Victoire - Peinture et vérité*, en: *L'Art, l'éclair de l'être*, ed. Comp'Act, 1993; sobre la intensidad de los blancos, el Vacío y la Nada [rien], lo impresentable de lo cual todo depende para hacer “visible lo invisible: el ser, pero en su retraimiento...” (p. 30). Este texto, que se deja leer como un profundo homenaje al Merleau-Ponty loco por Cézanne, presenta semejanzas sorprendentes con los grandes temas de *Que peindre?*

168 Ver la respuesta de Lyotard a lo expuesto por J. Rogozinski (**Lyotard: le différend, la présence**) cuando este último “imagina” una *Urform* infinita de lo sensible como lo que se descubre en la desfiguración sensible del mundo, en *Témoigner du différend. Autour de Jean-François Lyotard*. Ed. Osiris, 1989, p. 105-106. La comprensión de la discusión exige remitirse al artículo de ROGOZINSKI, J. *Le don du monde*, en: *Du Sublime*. Belin, 1988, p. 179-210.

169 LYOTARD, J.-F. *Que peindre?* *Op. cit.*, p. 23.

cual comienza *Que peindre?* busca del lado de la materia más bien que del de la forma —una materia inmaterial, una presencia no presentable, un en-sí sin sí: “la presencia, este intersticio que [...] no es la presencia del ser”¹⁷⁰ lo que resiste aún, lo que debe resistir aún al desfallecimiento de la imaginación como facultad de la forma (*Einbildungskraft*), captado por Kant bajo el nombre de sublime. Ello significa el desastre de las formas y el sacrificio de la naturaleza (en tanto que libre producción de las formas) sobre el altar de la ley moral.¹⁷¹ Lo sublime, o la crisis de lo bello. Ahora bien, este retraimiento de “la donación de lo Otro según las formas espaciales y temporales, [donación] que constituye el fundamento de la modernidad crítica y romántica”, esta inhibición de la estética bajo la forma de un sacrificio ontológico tan absoluto como para que obligue al abandono de las condiciones mismas del espacio y del tiempo las cuales se retiran cuando la razón avanza más allá de la intuición sensible para igualarse a lo absoluto, o bien esta an-estesia general, en la tercera *Crítica* no requiere ninguna legitimación ni ninguna deducción críticas —pues lo sublime es en verdad la Analítica de un “estado del espíritu, innegable *de facto*, y que quien juzga críticamente debe tomar en cuenta”.¹⁷² Lo que ocurre en efecto con la revelación de la destinación suprasensible del sujeto ahora requerido por la ley moral, es ante todo el abandono de lo sensible ocasionado por el exceso del concepto sobre toda presentación (el *Da* de *Darstellung*), llevado por este hecho a una representación (*Vor-stellung*) de la Idea. Este es el fin de la fenomenología como ciencia natural del aparecer en las formas de la donación, a la cual la Estética trascendental había abierto la vía (una “teoría general de la sensibilidad”). Vía ésta que el viejo Kant iba a explorar por sí misma con la posibilidad de una fenomenalidad pura, no objetiva, aparición sin apariencia unificada en la Estética de lo bello, antes de ser captada mediante el fracaso de la intuición sensible y mediante el arruinamiento de la imaginación en la Analítica de lo sublime. Es la “derrota” de la fenomenología que se manifiesta por el sentimiento del olvido del ser, y el olvido de este olvido, a beneficio del cuestionamiento tecno-científico del espacio-tiempo reducido a los resultados de cálculo del entendimiento... Es “la desnaturalización del ser que torna caduco el poema, y que permite el medio”.¹⁷³ Dicho brevemente, bajo el nombre de sublime se anunciaría el “fundamento de la ‘postmodernidad’ como carencia de fundamento estético, o como

170 *Ibidem*, p. 17. Ver igualmente *Après le sublime, état de l'esthétique*, en *L'Inhumain. Op. cit.*, p. 151-155.

171 Cfr. LYOTARD, J.-F. *L'intérêt du sublime*, en *Du sublime. Op. Cit.*, p. 172-175 (publicado con modificaciones en las *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cap. 7). Mientras que, para Rogozinski, el pensamiento kantiano de lo sublime “se corta súbitamente”, “se precipita en el callejón sin salida”, etc., por el hecho de la exclusión de la naturaleza en provecho de nuestras ideas morales (*op. cit.*, p. 203).

172 LYOTARD, J.-F. *Argumentation et présentation: la crise des fondements*, *op. cit.*, p. 746-748 (V. *La anestesia*).

173 LYOTARD, J.-F. *Leçons sur l'Analytique du sublime. Op. cit.* p. 92.

‘anestesia’”.¹⁷⁴ Y la fenomenología, apresada en la “crisis de los fundamentos” que culmina en el Crimen perfecto del pensamiento por programas de computador [logiciels] y simulacros (lógicos, argumentativos, sintéticos...) que nos ha hecho perder la Tierra, desde Husserl entonces, debe proyectarse como fenomenología del arte para resistir la subsunción o el abismarse absoluto del Ser en el Método; la carente fenomenología compensa la pérdida del espacio-tiempo por la actualización, por la reactualización de los datos trascendentales de la visibilidad... Entonces se hace sentir la necesidad de una “estética sin naturaleza sensible”.¹⁷⁵

No nos extenderemos aquí sobre las reservas “filológicas” (el entendimiento no es la razón, aquel es descalificado, **por el mismo motivo** que la imaginación, por la razón práctica en su destinación suprasensible; sí, pero precisamente, responderá Lyotard: **nuestro** entendimiento ha franqueado el entredicho propiamente crítico, ha sabido producir por fuera de la intuición sensible objetos que correspondan a sus conceptos) o “historiográficas” (¿qué sería el romanticismo sin la teoría kantiana de lo sublime “caída en un oscuro desastre”, si se considera que “mutila” la naturaleza cuando procura “ponerla en claro”? —quizá una estética ante todo formal que contendría, desde su aparición, el principio de su sublime desaparición...) suscitadas por esta lectura filosófica de la **Analítica de lo sublime**. Nos extenderemos sí, para señalar que el texto kantiano autoriza otra interpretación muy diferente de lo sublime, una interpretación **ontológica y ya no metódica**, que puede —sin carecer de legitimidad por el juego de escritura¹⁷⁶ (entre bello y sublime, entre presencia exceptuándose de la representación y presencia exceptuada de la presentación, entre modernidad y postmodernidad) requerido por una estética que ha sido calificada como “de la nube”¹⁷⁷ (¿estética moderna, postmoderna, tanto moderna como postmoderna, tanto postmoderna como moderna? Post-adelante y post-atrás: éste es, se nos dice, todo el asunto de las “vanguardias”)— parecer sublimar la impresentable presencia lyotardiana tratando de

174 Cfr. LYOTARD, J.-F. *Argumentation et présentation: la crise des fondements*, *op. cit.*, p. 749. Habría entonces una doble expresión de la crisis sobre las condiciones del espacio y del tiempo; “[expresión] moderna: no quedan sino las condiciones del espacio y del tiempo, y [expresión] postmoderna: no nos quedan ni siquiera el espacio y el tiempo”, *cfr. Quelque chose comme communication... sans communication*, *op. cit.*, p. 127. Es obvio que aplicadas a las obras de arte, con el problema de la separación entre lo bello y lo sublime, las dos expresiones no dejarán de imbricarse. Lo cual pone en “forma” el juego de los interlocutores en *Que peindre?* La posición más reciente del Lyotard “esteta” tiende, por otra parte, a dejar de oponer lo bello y lo sublime; se adhiere así, por vías completamente diferentes, a las conclusiones de M. Richir en cuanto a la imposibilidad de distinguir de un modo que no sea abstractamente, mediante el estricto punto de vista fenomenológico, los “casos” de lo bello y de lo sublime, *cfr.*, RICHIR, M. *Phénomènes, temps et êtres*. Jérôme Millon, 1987, Introducción.

175 LYOTARD, J.-F. *Que peindre?* *Op. cit.*, p. 109.

176 Por ejemplo, con los “Usted”, “El”, “Ella”, “El otro”... de *Que peindre?*

177 Cfr. MESCHONNIC, H. *Modernité Modernité*. Gallimard, 1988, p. 244-261: *Philosophie du post-moderne ou philosophie du nuage*.

presentar positivamente lo absoluto de una abstracción:¹⁷⁸ como nombre propio del Ser (Éliane Escoubas) y tiempo propio del arte en el límite de la ofrenda (Jean-Luc Nancy), pura epifanía del ente como tal (Philippe Lacoue-Labarthe) para los partidarios heideggerianos de lo Abierto que no retroceden ante lo “patético” de lo sublime; a menos que exista el presentimiento de un arte de la sensibilidad pura (Oliver Chédin) y el sentimiento de la infinitud de la carne viva del ser (Jacob Rogozinski), o el descubrimiento del sentido de lo finito en una nueva idea de libertad más salvaje que la libertad ética (Françoise Proust) ...¹⁷⁹ Pero al tomar en serio la objeción de principio que opone Lyotard a estas tentativas de **sublimación ontológica** denunciando la ilusión trascendental que las conduce a confundir el entendimiento y la razón, y a asimilar una estética figural que desafía el concepto con una estética abstracta que desafía la forma,¹⁸⁰ poniendo en crisis el pensamiento estético, anunciando el tema especulativo del fin del arte y las salidas abstraccionistas y minimalistas de la pintura “vanguardista”, trazando la línea del retraimiento... ¿no seremos conducidos a remitir **igualmente** la hipótesis postmoderna al **dogmatismo propiamente sobrenatural** de una representación sistemática de “la necesaria determinación completa de las cosas”, **criticada** a lo largo de toda la **Dialéctica trascendental**? ¿El olvido del ser (heideggeriano) dependería del olvido (neo-kantiano) de la distinción crítica entre la Idea y el concepto, entre “sentido matemático” y “sentido físico”, “uso regulador” y “uso constitutivo” del principio de razón —“después de que hemos mostrado suficientemente que no tenía ningún valor como principio constitutivo de los fenómenos en sí” (*Crítica de la razón pura*, A 516/ B 544)? Cada uno comienza a sospechar que “el discurso de lo post-moderno representa lo post-moderno a través de un **performativo** de lo post-moderno”¹⁸¹ —al cual no quedará sino resistir mediante las vías inmatrimales de una **fenomenología negativa**.

178 Sobre la “presentación negativa” (la expresión es de Kant, así como la palabra “abstracción”), signo de la presencia de lo absoluto en lo sublime no siendo “signo más que del ser sustraído a las formas de lo presentable”, *cfr. Leçons sur l'Analytique du sublime. Op. cit.*, p. 185-188. Como trasfondo, ver el ejemplo kantiano de la interdicción de las imágenes el cual Lyotard será llevado a privilegiar por sobre el otro ejemplo dado por Kant, a saber, la inscripción del templo de Isis —la madre **Naturaliza**: “Yo soy todo cuanto es, todo cuanto ha sido y todo cuanto será, y ningún mortal ha levantado mi velo”. Una comprensión “afirmativa” de lo sublime conduce a invertir el orden de prioridades entre lo prescriptivo mosaico y lo constataivo griego: a beneficio de la **presentación de lo que hay de la presentación**, *cfr. LACOUÉ-LABARTHE, Ph. La vérité sublime*, en: *Du sublime. Op. cit.*, p. 97-147.

179 Para los artículos de ESCOUBAS, É. **Kant ou la simplicité du sublime**; LACOUÉ-LABARTHE, Ph. **La vérité sublime**; NANCY, J.-L. **L'Offrande sublime**; ROGOZINSKI, J. **Le don du monde**; *cfr. Du sublime, op. cit.*; CHÉDIN, O. *Sur l'esthétique de Kant*, Vrin, 1982; PROUST, F. *Kant – Le Ton de l'histoire. Op. cit.*

180 LYOTARD, J.-F. *Leçons sur l'Analytique du sublime. Op. cit.*, p. 97-99.

181 MESCHONNIC, H. *Op. cit.*, p. 246.

Usted

Lo que quiere, lo que quieren, con presencia: No encadenamiento. Evidentemente, [lo que quieren] es levantarse por las correas...¹⁸²

Ella

Sí, pero usted nada habrá dicho, o muy poco, de esta “fenomenología negativa”... Entiendo que allí el color se parecerá mucho al Dios de la teología negativa del cual no se puede hablar sino a condición de no decir nada, excepto el **retraimiento**, en el acontecimiento de lo visual absoluto rigurosamente nombrado “transfiguración”, en el acontecimiento de una Voz-Luz.¹⁸³ Concibo la legitimidad de la sospecha en lo que concierne a la **anestesia**, la cual podría ser tan sólo la fórmula definitiva del enseguecimiento en las cualidades sensibles: consideradas bajo la forma de un desciframiento textual, se podrá reencontrar en la imagen los procedimientos de una discursividad que uno mismo ha introducido previamente,¹⁸⁴ en detrimento de la **superficie del cuadro**¹⁸⁵ —el *Ut pictura poesis* que se deja cómodamente traducir en la lengua por la *Dichtung* para remplazar la prohibición de la hipótesis (balzaciana, iba a escribir —¿sin razón?— francesa) de una hiperfísica, y no de una metafísica, del **repliegue y de la vibración**¹⁸⁶ de la cual se ve sin dificultad lo que un Deleuze ha podido sacar. Una lógica de las sensaciones colorantes, para hablar con Cézanne. Pero admitamos ahora que, para dar un sentido no trivial a esta fenomenología negativa del arte, usted conceda que su negación no deba de ningún modo confundirse con la negación privativa que determina la estructura dialéctica de la apariencia y que releva más bien de lo que Heidegger llamaba un **fenómeno-indicio**: “Se comprenden con ello acontecimientos corporales que se manifiestan y que, en y por su manifestación, ‘indican’ algo que **no se manifiesta** a

182 Cfr. LYOTARD, J.-F. *Que peindre?* Op. cit., p. 27. “Lo que quieren” es de mi pluma.

183 Es que “la voz nace de lo blanco absoluto de la nube que permite verla: extraña, misteriosa identificación de lo visual y de lo vocal, de la visualidad pura y de la vocalidad trascendente (...)” Cfr. MARIN, L. *Des pouvoirs de l'image – Gloses*, Le Seuil, 1993, p. 274, Glosa 8: **La transfiguration-Vision**; con la referencia a MARION, J.-L. *La Croisée du visible*. La Différence, 1991.

184 Cfr. LICHTENSTEIN, J. *La Couleur éloquente*, Flammarion, 1989, p. 12-13: “Por cierto, desde Heidegger y Merleau-Ponty, las cosas han cambiado y los filósofos hablan hoy abundantemente de pintores y de pinturas. En fin, han descubierto, con siglos de retraso sobre el trabajo de los pintores y el gusto de los aficionados, los placeres de lo sensible y las delicias del color. Pero sus discursos siguen siendo sin embargo, de cierta manera, ciegos. Ciegos a las cualidades sensibles de la representación...”

185 Sobre este desplazamiento de la imagen al cuadro que parece ser de **corte materialista** relacionado con las últimas obras de Cézanne, remitirse a DAMISCH, H. *Théorie du nuage – Pour une histoire de la peinture*. Le Seuil, 1972, p. 312-319, **La toile et l'habit**.

186 Ver la lectura propuesta por DIDI-HUBERMAN, G. de la **obra maestra desconocida** de Balzac, en *La Peinture Incarnée*, Minuit, 1985, p. 35-37: “El cuadro no es pues solamente un tópico, sino una dinámica y una energética de lo viviente (lo diáfano pensado como una biología de lo viviente). Y Balzac concluye que, como la pintura, ‘la música es un arte tejido en las entrañas mismas de la naturaleza’”.

sí mismo. La aparición de tales acontecimientos, su manifestación, va junto a la existencia de desórdenes que no se manifiestan por sí mismos...”, pero que indican un efecto de desastre en el orden de lo visible, el estrépito de una dis-localidad ontológica.¹⁸⁷ Un “*effet de pan*” según la fórmula de Didi-Huberman. Entonces esta fenomenología negativa podría trazar a grandes rasgos una estética material —“la materia es impenetrable” escribe Maldiney— que debería poder probar **por sí misma que la ontología no es posible más que como fenomenología** explorando las vías por las cuales **el arte revela la materia**. No invento nada. Este programa es ejemplar tanto de los límites de la hermenéutica como de las posibilidades de la fenomenología; tal como está trazado desplaza a nuestros mejores estetas. La pregunta de Maldiney vale hoy para delimitar el campo: ¿Hacia cuál fenomenología del arte?

El

Ya ve cómo es difícil sostener una “pequeña discusión” cuando las cosas devienen serias... Si se trata en efecto de constatar la **avería estética** de la intencionalidad husserliana buscando develar el ser del mundo sobre la base de la objetividad, no se podrá sino “estar de acuerdo”: el arte no nos presenta **objetividades irreales, sino realidades inobjetivas** por la buena razón de que, **si el mundo está ahí antes de la percepción: en el sentir, en consecuencia el arte —no el percibir— es la verdad del sentir**.¹⁸⁸ Si se trata de concluir —lo cual es el propósito inicial de Maldiney— la necesidad del relevo heideggeriano “en cuanto al asunto mismo” (desde una fenomenología del ver, cuya “evidencia significa la intencionalidad de la donación de las cosas mismas” en la aprehensión del ente, hasta una fenomenología de la comprensión del ser de este ente, que implica un **ser ahí** ignorado por la vida), será obligado relevar también las dificultades, a las que se puede llamar **fenomenales**, de nuestro fenomenólogo en caso de **hacer lo que él dice**, lo que él anunciaba: él mismo admite que “el arte nos conduce a la fuente, nos conduce al lugar por el que Heidegger pasa de largo, a causa de su no-reconocimiento **del aparecer**”; y de **decir lo que él hace**, a saber, explorar en **la imposible posibilidad del aparecer** —por diferencia ontológica— lo que no habrá sido sino la estructura **dialéctica** de la apariencia: así, “la única respuesta al desafío de las obras en cuestión, disimuladas bajo su claridad inicial, es poner en claro en ellas la paradoja que constituye su última condición de ser: la Nada [Rien] está implicada en la presencia toda”¹⁸⁹ ¿Usted me dice ahora que lo más **bello** en Maldiney —un pensamiento de la posibilitación de lo sensible— excede esta reducción?

Algo más antiguo y más contemporáneo que la fenomenología quizá, **está en las obras de arte, si ellas se mantienen en pie: completamente solas.**

187 *Ibidem*, p. 92; p. 61-62 para la cita de Heidegger (en *Ser y tiempo*).

188 MALDINEY, H. *Vers quelle phénoménologie de l'art?* en: *L'Art, l'éclair de l'être. Op. cit.*, p. 310-311. Maldiney no esconde su deuda para con los análisis de Lévinas en la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Vrin, 1985.

189 *Ibidem*, respectivamente p. 331, p. 325.

Bibliografía

Mil y un autores. Indicaciones bibliográficas más que una bibliografía. Ello para subrayar el carácter parcial [partiel] e inevitablemente parcial [partial] de la selección con la cual he deseado complementar este informe. Ciertos títulos o autores podrán figurar en éste y no en la selección, sin que el lector pueda concluir ninguna clasificación.

ALFÉRI, P. *Guillaume d'Ockham. Le singulier*. Minuit, 1989.

ALQUIÉ, F. *Le Cartésianisme de Malebranche*. Vrin, 1974.

ALTHOUSSER, L.; ESTABLET, R.; MACHEREY, P.; RANCIÈRE, J. *Lire le Capital*. Maspéro, 1968.

AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. PUF, 1962.

BADIOU, A. *L'Être et l'Événement*. Le Seuil, 1988.

BARTHES, R. *Essais critiques*. 4 vol. Le Seuil, 1964 - 1984.

BEAUFRET, J. *Dialogues avec Heidegger*. 4 vol. Minuit. 1973 - 1985.

BELAVAL, Y. *Leibniz critique de Descartes*. Gallimard, 1960.

BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*. Minuit, 1969.

BEYSSADE, J-M. *La philosophie première de Descartes*. Flammarion, 1979.

BLANCHOT, M. *L'Entretien infini*. Gallimard, 1969.

BOLLACK, J.; WISMANN, H. *Héraclite ou la séparation*. Minuit, 1972.

_____. *Empédocle*. 3 vol. Gallimard, 1962.

BOUVERESSE, J. *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Minuit, 1976.

BRAGUE, R. *Du temps chez Platon et Aristote*. PUF, 1982.

CANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique*. PUF, 2 ed, 1966.

CASSIN, B. *Si Parménide. Le traité anonyme de Melisso Xenophane Gorgia*. PUF, 1980

- CASSIN, B.; NARCY, M. *La Décision du sens. Le livre Gamma de la métaphysique d'Aristote*. Vrin, 1989.
- CAVAILLÈS, J. *Sur la logique et la théorie de la science*. Vrin, 1987.
- CERTEAU, M. *L'Écriture de l'histoire*. Gallimard, 1975.
- CHÂTELET, F. *La Naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*. Minuit, 1962.
- CHÂTELET, G. *Les Enjeux du mobile. Mathématique, physique et philosophie*. Le Seuil, 1993.
- CHEDIN, O. *Sur l'esthétique de Kant et la théorie critique de la représentation*. Vrin, 1982.
- CHENU, M-D. *La Théologie au XII siècle*. Vrin, 1976.
- CLASTRES, P. *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*. Minuit, 1974.
- COURTINE, J-F. *Suárez et le système de la métaphysique*. PUF, 1990.
- _____. *Extase de la raison. Essais sur Schelling*. Galilée, 1990.
- DAGOGNET, F. *Faces, surfaces, interfaces*. Vrin, 1982.
- DAMISCH, H. *Fenêtre jaune cadmium ou les dessous de la peinture*. Le Seuil, 1984.
- DELEUZE, G. *Différence et Répétition*. PUF, 1968.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Capitalisme et schizophrénie*. 2 vol. Minuit, 1972 - 1980.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, 1991.
- DERRIDA, J. *La Voix et le Phénomène*. PUF, 1967.
- _____. *L'Écriture et la Différence*. Le Seuil, 1967.
- _____. *Psyché: inventions de l'Autre*. Galilée, 1987.
- _____. *Sauf le nom*. Galilée, 1993.
- DESANTI, J-T. *Les Idéalités mathématiques*. Le Seuil, 1968.
- DESCOMBES, V. *Proust: philosophie du roman*. Minuit, 1987.
- DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Les Ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs*. Flammarion, 1974.

- DIDI-HUBERMAN, G. *Devant l'image*. Minuit, 1990.
- DUFRENNE, M. *Esthétique et philosophie*. 3 vol. Klincksieck, 1967 - 1981.
- EWALD, F. *L'État providence*. Grasset, 1986.
- FAYE, J-P. *La Raison narrative*. Baland, 1990.
- FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, 1966.
- _____. *L'Archéologie du savoir*. Gallimard, 1969.
- _____. *Histoire de la sexualité*. 3 vol. Gallimard, 1976-1984.
- FRANCK, D. *Chair et Corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Minuit, 1980.
- GANDILLAC, M. *Genèses de la modernité*. Cerf, 1992.
- GARELLI, J. *Rythmes et mondes. Au revers de l'Identité et de l'Altérité*. Jérôme Millon, 1991.
- GAUCHET, M. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard, 1985.
- GILSON, E. *L'Être et l'Esence*. Vrin, 1981.
- GOLDSCHMIDT, V. *Temps physique et temps tragique chez Aristote*. Vrin, 1982.
- GRANEL, G. *Écrits logiques et politiques*. Galilée, 1990.
- GRANGER, G-G. *Pour la connaissance philosophique*. Odile Jacob, 1988.
- GUATTARI, F. *Cartographies schizoanalytiques*. Galilée, 1989.
- _____. *Chaosmose*. Galilée, 1992.
- GUÉROULT, M. *Descartes selon l'orden des raisons*. Montaigne, 1968.
- _____. *Spinoza*. 2 vol. Aubier-Flammarion, 1968-1974.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Editions augustiniennes, 1987.
- HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. PUF, 1965.
- HYPPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*. 2 vol. PUF, 1971.
- IMBERT, C. *Phénoménologies et langues formulaires*. PUF, 1992.

- JANICAUD, D. *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*. Éditions de l'Éclat, 1991.
- JANKELEVITCH, V. *L'Irréversible et la Nostalgie*. Flammarion, 1974.
- JOLIVET, J. *Aspects de la pensée médiévale: Abélard -Doctrines du langage*. Vrin, 1987.
- JOLY, H. *Le Renversement platonicien -Logos, Epistème, Pois*. Vrin, 1980.
- JULLIEN, F. *Procès ou Création*. Le Seuil, 1989.
- KLOSSOWSKI, P. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Mercure de France, 1969.
- KOYRÉ, A. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Gallimard, 1971.
- LACAN, J. *Écrits*. Le Seuil, 1966.
- _____. *L'Éthique de la psychanalyse*. Le Seuil, 1986.
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph. *Typographies*. 2 vol. Aubier-Flammarion, 1979-1986.
- LATOURET, B. *Nous n'avons jamais été modernes -Essai d'anthropologie symétrique*. La Découverte, 1991.
- LEBRUN, G. *Kant et la Fin de la métaphysique*. Armand Colin, 1970.
- _____. *La Patience du concept - Essai sur le discours hégélien*. Gallimard, 1972.
- LEFORT, C. *Le Travail de l'œuvre: Machiavel*. Gallimard, 1972.
- LÉVINAS, E. *Totalité et Infinit*. Martin Nijhoff, 1961.
- _____. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Vrin, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Le Regard éloigné*. Plon, 1983.
- LIBERA, A. *Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart*. OEIL, 1984.
- _____. *Penser au Moyen Âge*. Le Seuil, 1991.
- LICHTENSTEIN, J. *La Couleur éloquente*. Flammarion, 1989.
- LORAUX, N. *L'Invention d'Athènes*. Payot, 1993.
- LORAUX, P. *Le Tempo de la pensée*. Le Seuil, 1993.
- LYOTARD, J-F. *Le Différend*. Minuit, 1983.

- _____. *Que peindre? Adami Arakawa Buren*. La Différence, 1987.
- _____. *L'Inhumain - Causeries sur le temps*. Galilée, 1988.
- MACHEREY, P. *Hegel ou Spinoza*. La Découverte, 1990.
- _____. *À quoi pense la littérature?* PUF, 1990.
- MALDINEY, H. *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*. L'Âge d'homme, 1975.
- _____. *L'Art, l'éclair de l'être*. Comp'Act, 1993.
- MALHERBE, M. *Kant ou Hume*. Vrin, 1982.
- MARIN, L. *Des pouvoirs de l'image - Gloses*. Le Seuil, 1993.
- MARION, J-L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Vrin, 1981.
- _____. *Réduction et Donation - Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. PUF, 1989.
- MATHERON, A. *Individualité et Communauté chez Spinoza*. Minuit, 1969.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Gallimard, 1960.
- _____. *Le Visible et l'Invisible*. Gallimard, 1964.
- MURALT, A. *L'Enjeu de la philosophie médiévale*. Brill, 1991.
- NANCY, J-L. *L'Expérience de la liberté*. Galilée, 1988.
- PETITOT, J. *Physique du sens - De la théorie des singularités aux structures sémiotico-narratives*. Ed. du CNRS, 1991.
- PHILONENKO, A. *L'Œuvre de Kant*. 2 vol. Vrin, 1969-1972.
- PRIGOGINE, I.; STENGERS, I. *Entre le temps et l'éternité*. Fayard, 1988.
- PROUST, F. *Kant le ton de l'histoire*. Payot, 1991.
- RANCIÈRE, J. *Les Mots de l'histoire, essai de poétique du savoir*. Le Seuil, 1992.
- RICHIR, M. *Phénomènes, temps et être*. 2 vol. Jérôme Millon, 1987-1988.
- RICŒUR, P. *À l'école de la phénoménologie*. Vrin, 1981.
- _____. *Temps et Récit*. 3 vol. Le Seuil, 1983-1985.
- ROBINET, A. *Architectonique disjonctive, automates systemiques et idéalité*

- transcendantale dans l'œuvre de G.W. Leibniz*. Vrin, 1986.
- ROUILHAN, Ph. *Frege: les paradoxes de la représentation*. Minuit, 1988.
- SERRES, M. *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. PUF, 1968.
- _____. *Hermès*. 5 vol. Minuit, 1972-1984.
- SIMONDON, G. *L'individuation psychique et collective*. Aubier, 1989.
- STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau - La Transparence et l'obstacle*. Gallimard, 1971.
- STENGERS, I. *L'Invention des sciences modernes*. La Découverte, 1993.
- THOM, R. *Apologie du Logos*. Hachette, 1990.
- TILLIETTE, X. *Schelling - Une philosophie en devenir*. Vrin, 1969.
- VERNANT, J-P. *Mythe et pensée chez les Grecs*. La Découverte, 1985.
- VEYNE, P. *Le Pain et le Cirque*. Le Seuil, 1976.
- VIDAL-NAQUET, P. *Le Chasseur noir*. Maspéro, 1981.
- VIGNAUX, P. *De saint Anselme à Luther*. Vrin, 1976.
- VIRILIO, P. *L'inertie polaire*. Bourgois, 1990.
- VUILLEMIN, J. *De la logique à la théologie - Cinq études sur Aristote*. Flammarion, 1967.
- ZARKA, Y-Ch. *La Décision métaphysique de Hobbes*. Vrin, 1987.

Resumen. *El artículo hace una presentación de la filosofía francesa desde el horizonte contemporáneo que de ella se ha constituido. En dicha contemporaneidad es decisivo el desarrollo que de la fenomenología se ha hecho (tradición fenomenológica en la fenomenología francesa) tanto como su problematización. En virtud de esta última, la fenomenología ha sido llevada a sus posibilidades más extremas (o la fenomenología sólo es posible como ontología, o bien, la ontología no es posible más que como fenomenología) a fin de determinar cómo la exigencia de la cual ella es portadora impone asumirla posible en su pura imposibilidad, imposibilidad que evidencia la urgencia de nuevas imágenes para el pensamiento.*

Palabras clave: *ontología, fenomenología.*

Summary. *The article makes a presentation of French philosophy from the vantage point of the contemporary horizon created by it. Decisive for this contemporariness are both the development given to phenomenology (phenomenological tradition in French phenomenology) and its problematic nature. Due to the latter, phenomenology has been taken to its most extreme possibilities (either phenomenology is only possible as ontology, or ontology is only possible as phenomenology), in order to determine how the demand of which it is a bearer imposes its being assumed as possible in its pure impossibility, an impossibility that gives evidence of the urgency of new images for thought.*

Key Words: *Ontology, Phenomenology.*

FENOMENOLOGÍA E INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Los límites de la subjetividad*

Por: Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional

Un hombre de genio, Raimundo Lulio, que había dotado a Dios de ciertos predicados (la bondad, la grandeza, la eternidad, el poder, la sabiduría, la voluntad, la virtud y la gloria), ideó una suerte de máquina de pensar hecha de círculos concéntricos de madera, llenos de símbolos de los predicados divinos y que, rotados por el investigador, darían una suma indefinida y casi infinita de conceptos de orden teológico. Hizo lo propio con las facultades del alma y con las cualidades de todas las cosas del mundo.

(...) La ciencia experimental que Francis Bacon profetizó nos ha dado ahora la cibernética, que ha permitido que los hombres pisen la luna y cuyas computadoras son, si la frase es lícita, tardías hermanas de los redondeles de Lulio.

Jorge Luis Borges¹

(...) noté que en cuanto a la lógica sus silogismos y la mayoría de sus demás instrucciones sirven más para explicar a otro las cosas que se saben o incluso, como el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las que se ignoran, más que para aprenderlas.

René Descartes²

* Este artículo refiere una síntesis de los elementos fenomenológicos, de la base conceptual, del estudio: *La representación computacional de 'dilemas morales'* que adelanta el autor. Toma, parcialmente, como base los artículos: GONZÁLEZ FLÓREZ & VARGAS GUILLÉN (1999); VARGAS GUILLÉN (1998); y, VARGAS GUILLÉN (1999).

1 BORGES, Jorge Luis. *Ars Magna*, en: *Atlas*, Buenos Aires: Emecé, 1996; *Obras completas*, tomo III, p. 438.

2 DESCARTES, René. *Discurso del método*, en: *Obras escogidas*. Buenos Aires: Ed. Charcas, 1980, p. 148.

Primera Parte: Fundamentación y crítica fenomenológica

1. Alcance del título “Inteligencia Artificial” (IA)

El título IA puede tomar dos direcciones fundamentales: una, la que consideraremos como “tradicional”, de corte fundamentalmente **logicista**; otra de naturaleza **ontologista**. La primera recurre, fundamentalmente, a la **lógica de primer orden** o al **cálculo proposicional** para construir **motores de inferencia**; la segunda, en cambio, sitúa más bien el concepto de **razón** en una **perspectiva fisicalista** y por ello procura **representar** las llamadas **leyes del mundo** (puede ser geométrico o físico; como en los casos de *Logo* o de los ‘micromundos’).

Tradicionalmente, la “inteligencia” de un producto “artificial” (por ejemplo, de *software*) se evalúa con la “Prueba de Turing”. En resumen, cuando la respuesta ofrecida por una máquina es “indiferenciable” de la que daría un humano, se “atribuye” el carácter de inteligencia a la máquina; tal respuesta es construida con recurso a un “motor de inferencia”.

Esta prueba no es satisfecha por *Logo* y en general por los ‘micromundos’. No obstante, consideramos que a estos dispositivos, igualmente, se les puede atribuir inteligencia cuando satisfacen las condiciones fundamentales, siguientes:

- Tiene la “inteligencia objetivada” en el entorno del “conjunto de leyes” o de “reglas” que serán objeto de aprendizaje por el usuario, a partir de su experimentación.
- Induce tanto a la “acción inteligente” como a la apropiación de la “ley”, “regla” y/o “principio”, por parte del usuario.
- Diferencia la “acción válida” del usuario, dentro del entorno, de la “inválida”.
- Da, por diversos mecanismos, retroalimentación sistemática al usuario.

El “micromundo”, pues, no usa, necesariamente, “motor de inferencia”, pero tiene el conjunto de “principios” que “denotan” inteligencia en el sistema. Esto no obsta para que, como complemento del “micromundo”, use “cajas de diálogo” u otros mecanismos de interacción que retroalimenten al usuario; mecanismos éstos que podrían ser elaborados con el recurso al “motor de inferencia”.

Operacionalmente, a las tareas de investigación que se enmarquen bajo la “Prueba de Turing” —con un componente psicológico— las llamamos “psicología computacional”; mientras las que se ubiquen en la “objetivación de la inteligencia” en una plataforma de *software* (como un “micromundo”, del que es caso *Logo*) —con propósitos de enseñanza, aprendizaje o didáctica— lo llamamos “informática”.

2. La perspectiva del aporte de la IA a la fenomenología

En su polémica contra Mach y Avenarius, Husserl concede que:

Todos los artificios pertinentes aquí (...), tienen el carácter de dispositivos que economizan pensamiento. Brotan histórica e individualmente de ciertos **procesos naturales económicos**, porque la reflexión lógico-práctica del investigador comprende intelectivamente sus ventajas, los perfecciona con plena conciencia, los combina artificiosamente, y fabrica de este modo máquinas mentales mucho más complicadas que las naturales, pero también incomparablemente más eficaces que éstas. Por **vía intelectual** y teniendo presente de continuo la índole de nuestra constitución espiritual, inventan, pues, los promotores de la investigación de métodos, cuya legitimidad demuestran de una vez para siempre. Hecho esto, puede aplicarse estos métodos, en cada caso particular dado, sin intelección, **mecánicamente**, por así decirlo; la justeza objetiva del resultado está asegurada (*Investigaciones Lógicas; Prolegómenos*, § 54; p. 169).

Por cierto, Husserl no acepta a secas este resultado. Su crítica frente a estas “máquinas” viene a situarse frente al hecho de que se consideren como fruto de la investigación psicológica, y no como conquista de la lógica, de la investigación de los “últimos fundamentos explicativos” que son “el fin o principio de la máxima racionalidad” (*op. cit.*; § 56, p. 175), es decir, “en sí, la lógica pura precede a toda economía mental y sigue siendo un contrasentido fundar ésta en aquella” (*ibidem*; p. 176).

Ahora bien, ¿se puede ir más allá de la “lógica” —entendida como “técnica teórica”— para investigar la subjetividad en su estructura operante? Quiere este interrogante señalar que: **la cosa misma** de la que se ocupa un interés fenomenológico por la IA no es el conjunto de los “mecanismos”, sino —vale decir— **la esencia de la subjetividad protooperante**. Por cierto, la IA contribuye efectivamente al incremento de **las variaciones** en orden del **método fenomenológico**; el asunto es, pues, formulado sintéticamente, que: lo que sea objeto de un “mecanismo” que se pueda “operacionalizar” en una “máquina lógica”, primero, y, posteriormente, en una “máquina física” (de cómputo) **no es, ni puede ser entendido como la esencia de la subjetividad**.

En el anexo XXIX dentro de la ordenación de *Hua. IX*, que probablemente data del otoño de 1927, Husserl indica:

Mediante la transformación de la ontología positiva en la trascendental y la fundación sobre ella de las ciencias positivas de hechos, se convierten estas últimas en ciencias fenomenológicamente entendidas, en ciencias de la subjetividad trascendental fáctica con todo lo “existente” para ella. Se tiene así al final también una fenomenología empírica, en cuanto ciencia de hechos (p. 525; v.e.: 91).

La tesis fuerte que se sostiene aquí es: sin agotarla —ni en su contenido, ni en su método— la IA forma parte de lo que Husserl dejó delineado como “fenomenología empírica”,

fundamentalmente, por cuanto ella contribuye a la investigación sistemática en torno de los límites de la subjetividad, esto es, al establecimiento del residuo de la subjetividad.

Estas investigaciones, por cierto, no son particularmente privilegiadas por la tradición fenomenológica misma.³ Sorprende, pues, que estas insinuaciones programáticas de Husserl hayan caído en una suerte de olvido. Consecuencia de éste es, por cierto, la consideración de la subjetividad como “omnicomprensiva”, fundamento inconcuso, incuestionable. Tal olvido abre la puerta del “solipsismo vulgar”.

Husserl mismo reclamó que:

El sistema íntegro mismo de estas ciencias de hechos racionalizadas es la fenomenología en cuanto ciencia de hechos. En ello radica el que la fenomenología eidética sea el método de la subjetividad trascendental fáctica [subrayado mío] para llegar a su autoconocimiento universal, un autoconocimiento tal que en la subjetividad se comprende perfectamente a sí misma y comprende lo que para ella es (*Hua IX*, 525; v.e.: 91).

Ahora bien, el reconocimiento de “inteligencia” a los programas “computacionales” se ha dado sobre todo en el plano lógico. La investigación fenomenológica en este contexto tiene que comprometer sus análisis con más peculiares aspectos de la experiencia de la subjetividad; con aquellos que dicen relación, directamente los que se han considerado como “esencia” de ésta.

En IA son muchos los campos en que se viene investigando. No podríamos anticipar que en todos ellos se pueda reconocer una contribución de la perspectiva expuesta. Por tanto, es preciso caracterizar brevemente el contexto en el que se busca la conexión. Se trata de la “representación computacional de dilemas morales”.

La idea fundamental es que —en el plano de la reflexión fenomenológica— se puede describir la esencia de un dilema moral, traducirlo a una estructura lógica y procurar su representación en una plataforma computacional que use motor de inferencia.

3 En una de sus investigaciones, Rudolf Bernet cuestiona: “¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?” y llega a considerar que: “(...) se afirma la exigencia de hacer justicia a una forma de intencionalidad no-objetivante, por ende, a una **intencionalidad sin objetos**. Sin embargo, esta intencionalidad no-objetivante no es incompatible con una intencionalidad objetivante” (p. 169); y tras su análisis afirma que: “(...) nuestra investigación no ha corroborado la hipótesis de una ‘intencionalidad sin sujeto’. Hemos sido, más bien, conducidos a revisar nuestra concepción tanto del sujeto egológico cuanto de la intencionalidad objetivante. Pero hemos tenido éxito, efectivamente, en poner en evidencia la existencia de ‘una intencionalidad sin objetos’” (p. 178).

Tal vez este ‘fracaso’ se debe a que la investigación de Bernet se queda en el plano meramente especulativo y no atiende lo que Husserl denominó, programáticamente, una **fenomenomenología empírica**. Este campo, pues, tan sólo se anticipa como entreabierto.

La investigación, por tanto, que busca la **reducción eidética** —del camino mundano-vital hacia la representación lógica— tiende a describir la forma lógica; pero, al mismo tiempo, averigua si los patrones de juego en una plataforma de toma de decisiones—que se puede implementar bajo la teoría matemática de juegos— pueden ser traducidos en proposiciones —este camino toma la forma lógica y procura su ‘encarnación’ en el ‘mundo de la vida’—.

Un experimento como el que se señala aquí, *grosso modo*, presume que se puede dar una relación isomórfica entre los dos métodos. Teóricamente, el interés fundamental está centrado en caracterizar computacionalmente el alcance de la expresión fenomenológica **intencionalidad**. En principio, si se da isomorfismo entre las dos modalidades señaladas del método, y en dos plataformas —de conversión de decisiones matemáticas en proposiciones y de proposiciones en decisiones analizables matemáticamente— podrá afirmarse que la **intencionalidad** misma —como se entiende en esta filosofía fenomenológica— es representable en un ambiente de IA.

En fin, nuestra investigación tiende a dar exposición y desarrollo al programa de una **fenomenología empírica** en la que se pueda llevar, en sucesivas variaciones, la subjetividad a sus límites; en la que se conquiste la *esencia*, el *εἶδος*, de la subjetividad.

3. El modelamiento en Inteligencia Artificial (IA)

La pregunta fundamental en esta perspectiva resulta ser: ¿qué es modelamiento en el campo de la IA? Esta pregunta, y su intento de resolución, determina lo que puede ser el campo de aplicación o la dimensión “experimental” o propia de una “fenomenología empírica”.

McCulloch, Cowan & Sharp (1993: 139) advierten que la IA hace las veces de “una epistemología experimental: el estudio de la forma en que el conocimiento se encarna en el cerebro y podría encarnarse en las máquinas”.

La investigación en IA, entonces, crea diversos tipos de modelos, así, por ejemplo:

- Cognitivos con los cuales se tiene una representación de la realidad: problemas —en nuestro caso: dilemas— a enfrentar, estrategias implementadas, resultados encontrados con la operación.
- Psicológicos de la manera como los sujetos operan en la resolución efectiva de problemas —en nuestro caso: “dilemas”—.
- Lógicos en los que remiten, por antonomasia, al “cálculo lógico”; y, por ello mismo revisten las propiedades de procedimientos que pueden ser automatizados en una máquina tanto lógica (por ejemplo, en la “Máquina de Turing”) como mecánica (por ejemplo, en una computadora más o menos convencional).

De esto, pues, se puede concluir que tal “epistemología experimental” va asociada al hecho de que:

Desde que se inventaron las computadoras, una de las aplicaciones más interesantes y valiosas ha sido la de servir como plataforma para experimentar ideas. (...) Se crea un símil y se prueban sus consecuencias. Luego se observa qué pasa en el mundo real y se regresa a mirar cuáles pueden ser las fallas del modelo (Maldonado, 1997: 4).

Esta conclusión tiene, pues, el interés de dar por sentado el hecho de que la creación de modelos —y su respectiva validación— es lo que fenomenológicamente puede ser llamado “la cosa misma” propia de la investigación en IA.

Procuramos ahora caracterizar de una manera un poco más amplia estos tres tipos de modelo:

3.1. De conocimiento

Russell & Norvig (1995: 23) analizan “los sistemas expertos basados en el conocimiento” y formulan la pregunta: “¿clave del poder?”. Obviamente, para los autores se trata de una cuestión hallada en el desenvolvimiento de la historia de la IA. El siguiente señalamiento, como veremos, tiene especial interés dentro de esta investigación:

La naturaleza de la resolución de los problemas durante la primera década de la investigación en IA residía en un mecanismo de búsqueda de propósito general en el que se entrelazaban pasos de razonamiento elementales para encontrar así soluciones completas. A estos procedimientos se les ha denominado **métodos débiles**, debido a que las informaciones sobre el dominio con que cuentan es débil. En el caso de muchos dominios complejos resulta también que su rendimiento es débil. La única forma de remediarlo es recurrir al uso del conocimiento adecuado a pasos de razonamiento más amplios, y resolver casos recurrentes en limitadas áreas de la experiencia. Podría decirse que para resolver un problema es necesario saber de antemano la respuesta respectiva (*Ibidem*).

En el campo de la **filosofía moral**, coincidencialmente, también hablamos de lo débil, del **pensamiento débil** (cfr. Hoyos & Vargas, 1997: 70s). Con este título hacemos referencia a las manifestaciones cognitivas que proceden más por la “estimativa” que por la formalidad de la lógica: ¿cómo, pues, es posible ‘representar’ creencias, razonamiento incierto, probabilidades?

Es, entonces, necesario llamar la atención sobre el dominio de conocimiento del que trata esta investigación. Lo típico y característico de un **dilema** es que no tiene —y no puede aspirar a la— validez; en cambio, sí es de su entraña acercarse a su corrección.

Se puede estimar como una convergencia relevante en el sentido de que los modelos de pensamiento moral, en lo que concierne a los dilemas, pueden ser formalizados; mas por ello no se ha de perder, en sentido del mundo de la vida, de la experiencia efectivamente tenida por los sujetos.

Estos modelos tienen, la función de derivar desde el punto de vista de la “epistemología experimental” estructuras de discernimiento, que análogamente se mostrarían —en el campo de la moralidad— como los que construyeron Buchanan & Lederberg en el campo de las estructuras moleculares (cfr. Novig & Russell; 1995: 23).

En suma, interesa señalar que los procesos de modelamiento, en lo referente al dominio de conocimiento, tienen que determinar: el campo del que se trata (en nuestro caso: el moral); las “explicaciones” o la “comprensión” que se ofrece de determinados asuntos (en nuestro caso: los dilemas); y su grado de formalización (en nuestro caso: **débil**). Este es el llamado “polo noético” de la representación.

3.2. Psicológico

Hay un nivel fundamental en los procesos de modelamiento, se trata de lo relacionado con la experiencia del sujeto en la resolución de problemas. Rich & Knigh (1996: 26) observan que:

Las teorías cognoscitivas humanas han influenciado también la IA con teorías del más alto nivel (más alto incluso que el nivel neuronal) que no requieren un paralelismo masivo para su implementación (...).

(...) lo que se necesita es un modelo de los procesos involucrados en el razonamiento inteligente. El campo de las **ciencias cognoscitivas**, en el que trabajan juntos psicólogos, lingüistas e informáticos, tiene como objetivo descubrir ese modelo.

Como consecuencia de la formulación precedente, en el nivel del “modelo psicológico”, relacionado con esta investigación, aparece una serie de preguntas que se pueden hacer, desde este campo de referencia concreta. Específicamente:

- ¿Cómo opera el sujeto construyendo juicios morales?
- Y, en particular, en éstos: ¿cómo “asume” o “decide” frente a los dilemas?
- ¿Qué relación se puede hallar entre la “resolución”⁴ de dilemas morales y la “solución de problemas”?

4 Es vital hacer la siguiente consideración: típicamente hablando un dilema **no** se resuelve. Sobre él, el sujeto toma una determinación, pero siempre le queda la duda: ¿fue la decisión correcta?, pues, en

- ¿Qué atención presta el sujeto a los asuntos de la formalización de sus juicios morales —cuando “resuelve” sus dilemas—? Esto es, ¿se presenta un “desequilibrio” entre la **base de conocimientos** y las reglas de razonamiento?
- ¿Qué papel juega la “justificación” en la toma de posición subjetiva ante los dilemas?

Es de advertir que solventar —con recurso a una “base empírica”— alguno, o varios, de esos cuestionamientos daría en el desarrollo experimental de una epistemología experimental relativa a la conciencia moral.

3.3. Informático

¿En qué medida es posible desarrollar un programa computacional, de IA, para simular los procesos de “discernimiento moral”? Esta es la pregunta que tiene que hacerse dentro de esta investigación desde el punto de vista específico del *software*.

Desde el punto de vista de los modelos, Rich & Knigh (1996: 25) han señalado que con respecto a lo atinente a la informática el objetivo radica en:

Capacitar a las computadoras para comprender el razonamiento humano. Por ejemplo, que una computadora pudiera leer un artículo en el periódico y al responder a preguntas tales como: “¿por qué los terroristas mataron a los rehenes?” el programa puede simular los procesos de razonamiento de los seres humanos.

Por supuesto, en esta materia la investigación está condicionada por los desarrollos que se obtengan con respecto a 3.1 y 3.2; no obstante, parece importante señalar que PROLOG —en cuanto lenguaje para construir programas de IA— empieza a mostrarse no sólo interesante, sino también eficaz para la propuesta en marcha.

En concordancia con lo expuesto, la relación deseable entre los MMs y la IA hace manifiesto que la representación computacional de los procesos de razonamiento —para esta investigación: de discernimiento— tenderá a modelar un ambiente de experiencias (probablemente de aprendizaje) para que los sujetos enfrenen “dilemas”; de manera que los dispositivos IA sean transparentes al usuario y para que el sistema “aprenda” al interactuar con el usuario.

efecto, decidir en una forma diferente también albergaría la duda y el curso de los hechos habría conducido a distintas consecuencias. En términos clásicos este hecho es el que lleva a diferenciar la **ética de la intención** (Kant) de la **ética de las consecuencias** (Marx, Nietzsche, Freud; y más recientemente: Husserl, Schütz, Habermas).

Aquí es donde nuestra investigación —apelando a nuestra socorrida noción de una “epistemología experimental”— aspira a dar unos pasos hacia adelante.

4. La ‘representación’ y ‘simulación’ de procesos cognitivos (la teoría de A. Newell & H. A. Simon)

¿Qué es posible aprender de la IA en fenomenología? El intento de responder esta pregunta es lo que típicamente puede llamarse “psicología computacional”. El fenómeno de la IA viene de la mano, según Newell & Simon, —padres en cierto modo, de la IA— de la llamada “psicología cognitiva” (1994: 134-135).

La IA se construye bajo un paradigma:

Un paradigma análogo ha sido fuente de inspiración para gran parte de la investigación en IA: identificar un dominio de tareas que requieran inteligencia, luego construir un programa para una computadora digital que pueda realizar tareas en ese dominio (Newell & Simon, 1994: 134).

La metafísica occidental había, según se reconoce en el *Menón* de Platón (cfr. Newell & Simon, 1994: 139), establecido que la “resolución de problemas” es un “misterio”. El aporte sustantivo de la IA es, precisamente, dar cuenta de cómo no existe tal “mundo de las ideas” en el cual basar ese —ciertamente— complejo proceso. Ahora bien, va un largo trecho de la idea del “misterio” a la de la “complejidad”. Ésta, por antonomasia, es investigable y, por eso mismo, reducible a unos cuantos elementos o parámetros que permiten, por aproximaciones sucesivas, “describirla”, “comprenderla” en sus cualidades, “determinarla en su estructura simbólica” y —en esta última perspectiva— implementarla en computadoras.

La IA ofrece un horizonte radicalmente nuevo: la solución humana de problemas es menos “misteriosa” de lo que pensamos y más “compleja” de lo que aparenta. Tal aprendizaje lleva a una total reforma de la perspectiva de la investigación: se trata de “ir a las cosas mismas” (Husserl), para “describirlas y racionalizarlas”.

Aquí, exactamente, es donde se configura la perspectiva de la psicología cognitiva; para ella su asunto es:

(...) contar con un sistema de símbolos físicos donde quiera que se exhiba inteligencia. Se inicia con el Hombre, el sistema inteligente mejor conocido por nosotros, e intenta descubrir si su actividad cognitiva puede explicarse como el funcionamiento de un sistema físico de símbolos (Newell & Simon, 1994: 133).

El entendimiento de la manera como los sujetos resuelven cotidianamente los problemas es la base para construir programas en computadoras. Otra fuente resulta, sin más, irreal. Lo que se pretende, por tanto, es que una máquina —inicialmente lógica y luego física— resuelva los problemas como pudiera hacerlo un ser humano. Si un observador externo no encuentra diferencia entre la manera como lo resuelve una máquina y como lo resolvería un humano, ha de considerarse que aquélla es **inteligente**. Hoy día esta discusión resulta trivial. Ha habido una tal habituación de los sujetos a los “seres artificiales” (cajeros

automáticos, redes de datos, electrodomésticos, etc.) que resulta, simplemente, noticia de ocasión que *Azul* haya derrotado a un campeón mundial de ajedrez.

Todos estos “productos artificiales e inteligentes” han llegado a ser realizados tomando como base la actuación humana, modelándola y traduciéndola primero a código lógico, a cálculo proposicional, a transformaciones algebraicas y, finalmente, a efectivos programas computacionales físicos (*software* y *hardware*) que realizan la tarea como si se tratara del modo como se comportaría, frente a la misma tarea, un ser humano.

Como consecuencia, se puede afirmar que la fenomenología puede aprender dos procesos fundamentales de la IA: 1) la representación de procesos inteligentes —vale decir: de resolución de problemas de los sujetos—, y 2) la simulación de los mismos.

En concreto, ¿qué se entiende por uno y otro, en el contexto de la IA?

4.1. “Tenemos un problema si sabemos lo que queremos hacer (la prueba), y no sabemos de inmediato cómo hacerlo (...). Un sistema de símbolos puede enunciar y resolver problemas (...) porque puede generar y probar” (Newell & Simon, 1994: 139).

4.2. “Enunciar un problema es designar: 1) **una prueba** para una clase de estructuras de símbolos (soluciones de problemas) y 2) **un generador** de estructuras de símbolos (soluciones potenciales). Resolver un problema es generar una estructura, utilizando 2, que satisfaga la prueba 1” (Newell & Simon, 1994: 139).

4.3. La solución de problemas requiere:

- “un espacio del problema” —que se puede caracterizar como ‘estado inicial’— (Newell & Simon, 1994: 140).
- “un espacio de estructuras de símbolos en el que puedan representarse las situaciones del problema, incluidas la situación inicial y de meta” —que, puede decirse, también implica ‘cambios de estado’— (*Ibidem*).
- “los generadores de jugadas son procesos para transformar una situación en el espacio del programa en otra” —que, a su manera, es la ‘búsqueda’ del ‘estado final’— (*Ibidem*).
- “(...) sintetizar, en una situación concreta, el espacio del problema y los generadores de jugadas adecuados para esta situación” (*Ibidem*) —que puede ser llamado ‘ambiente de la tarea’—.
- Enfrentar la tarea a un sistema de símbolos, cuando se le presenta un problema y el espacio de un problema, utilizando sus limitados recursos de procesamiento para generar soluciones posibles (*Ibidem*).

En suma, la **representación** —que la fenomenología llama **representificación**—, en el contexto de la IA, indica la búsqueda de “la teoría (...) hacia una caracterización más completa de los tipos particulares de sistemas de símbolos que resultan efectivos” (Newell & Simon, 1994: 135).

Ahora bien, como tal la **simulación** en IA pone en escena el concepto de **interpretación**:

Los sistemas de símbolos son conjuntos de modelos y procesos. Estos últimos son **capaces de producir, modificar y destruir a los primeros** [subrayado nuestro]. Las propiedades más importantes de los modelos es que pueden designar objetos, procesos u otros modelos y que cuando designan procesos, éstos pueden ser interpretados. **Interpretar significa llevar a cabo un proceso designado** [subrayado nuestro]. Las dos clases más significativas de sistemas de símbolos que conocemos son los seres humanos y las computadoras (Newell & Simon, 1994: 150).

“Psicología computacional”, por tanto, designa la investigación —vale decir: empírica (cfr. Newell & Simon, 1994: 151)— que busca responder la pregunta: ¿cómo resuelven problemas los sujetos? En fin, ¿qué cambios de estado se operan en su “mente”? ¿Qué de estos procesos puede ser reducido bien que a algoritmos, bien que a heurísticas? ¿Cómo se puede modelar la resolución humana de problemas en máquinas?

5. El problema de ‘explicar’ el aprendizaje como un problema de una fenomenología empírica

¿Qué puede querer decir, entonces, ‘explicar’ el aprendizaje? La teoría básica que se puede sostener es que la mente se comporta modularmente. “Aprender” es, entonces, ‘adecuar medios a fines’: estrategias de solución a problemas identificados.

El carácter modular de la mente implica que se pueden desarrollar modelos para la solución de un tipo de problemas que, en principio, pueden ser transferidos a la solución de otros, de diferentes contexto tanto de formulación como de modo de ser resueltos.

La diferencia entre un ‘novato’ y un experto, por tanto, no radica en el entrenamiento general para resolver problemas, sino en su capacidad de ‘transferir’ la formalidad de un modelo de un contexto de problemas —o situaciones— a otro.

Ahora bien, “cuando el sistema simbólico que intenta resolver un problema sabe bastante acerca de lo que debe hacer, simplemente procede hacia su objetivo” (Newell & Simon, 1994: 143). En este sentido, “aprender” es dominar en su **formalidad** el “mundo” sobre el que se tiene que actuar. Por tanto, **aprender es obtener el dominio de conocimiento sobre un problema.**

‘Explicar’ el aprendizaje supone:

5.1. Comprender el conjunto de tareas que enfrenta un aprendiz sea humano o de silicón.

5.2. Establecer el ‘mecanismo’ lógico que permite obtener la mejor solución —vale decir: “la mejor primera búsqueda y el análisis de los medios y fines” (cfr. Newell & Simon, 1994: 145)—.

5.3. Caracterizar el modo como la ‘máquina física’ —trátase de un cuerpo humano o metálico— puede ‘operar’ la solución, vale decir: apropiarla o, más exactamente, **interpretarla** (cfr. Newell & Simon, 1994: 150).

5.4. Evaluar cómo la máquina física soluciona con mayor o menor grado de perfección la tarea.

5.5. Rediseñar el ciclo de 5.1. a 5.3. con base en lo obtenido en 5.4.

Obviamente, esta teoría aísla las dimensiones ‘metafísicas’; en fin, como ha quedado indicado: se trata de comprender e interpretar el fenómeno del aprendizaje, no el asunto de su sentido, de su valor en el conjunto de la formación, de su horizonte en la realización de la persona, de su importancia en la inserción de los sujetos al mercado laboral.

Para decirlo fenomenológicamente: se trata de la representación de las dimensiones *hyléticas* de la intencionalidad del *noema*. Por cierto, en la **correlación** sujeto-mundo, la *noesis* —a saber el sentido— implica un efectivo mundo, *hylético* o material a ser representado. Éste tiene una estructura (vamos a decir: **lógica**) que implica un peculiar modo de ser representado. ¿Cuál es la forma lógica de ese mundo? ¿Cuál es su estructura? ¿Cómo se representa ‘subjektivamente’ en una máquina? Este, pues, es el problema del aprendizaje: ¿cómo se construye la **forma lógica** del mundo y cómo operatoriamente el ‘sujeto’ —vamos a equiparlo a un **agente**— puede actuar en él? Se trata, pues, de estudiar el fenómeno de la **constitución hylética del noema**.

No es, pues, que las preguntas relacionadas con el sentido, con la dimensión *noética*, carezcan de validez: es que el aprendizaje y su explicación tienen a la vista la pregunta fundamental por la ‘encarnación’ de los sistemas de símbolos físicos (cfr. Newell & Simon, 1994: 137).

Para M. Boden, el problema no es el de la ‘encarnación’ (como lo acabamos de indicar). El asunto más bien es que:

(...) la representación es una actividad antes que una estructura. Muchos filósofos y psicólogos han supuesto que las representaciones mentales son intrínsecamente activas. Entre los defensores recientes de este punto de vista se encuentra Hofstadter (1985, p. 648)

quien específicamente critica la explicación de Newell acerca de los **símbolos** formales manipulables. En sus propias palabras: “El cerebro por sí mismo no ‘manipula símbolos’; **el cerebro es el medio en que flotan los símbolos y se activan entre sí**” [subrayado nuestro] (Boden, M.; 1994: 116).

Consecuentemente, con nuestra idea de la **fenomenología empírica** no pensamos que la problemática del aprendizaje agote su sentido; como lo hemos indicado es **un problema** que tiene que ser enfrentado en ella. Ahora bien, nuestra perspectiva es que hacer el “análisis cuidadoso de los protocolos que sigu[en] los seres humanos al pensar en voz alta durante la resolución de problemas” (Newell & Simon, 1994: 136) permite apuntar a dos aspectos centrales de esta disciplina:

- 1) La comprensión del fenómeno del conocimiento en el modo como los sujetos lo apropian, lo construyen, lo usan, lo simulan, etc.; y,
- 2) el reconocimiento de las **diferencias individuales**; esto es, cómo los diversos estilos cognitivos, con sus respectivas historias de vida, enfrentan cognitivamente la resolución de problemas.

En fin, de lo que se trata es de —vale decirlo ahora— aprender de los procesos de aprendizaje de los sujetos; simularlo en máquinas; y construir modelos que hagan más ‘eficientes’ los procesos psicológicos.

Como nota complementaria, pues, debe decirse que **el aprendizaje también es un proceso humano**, pero no exclusivo de esta especie. Por cierto, se reconoce en las llamadas ‘especies inferiores’. Ahora dejamos sentado que la investigación en IA ha mostrado que también forma parte de la tipicidad de las máquinas. Más aun, se puede sostener que cualquier ‘cuerpo’ capaz de ‘encarnar’ símbolos es susceptible de aprendizaje.⁵

6. Corporalidad: intencionalidad y temporalidad

La conocida disputa de J. Searle (1980; 1994: 92-94) con respecto a lo que designa el título ‘inteligencia’ en la expresión **inteligencia artificial** lo lleva a reconocer que en ella

⁵ Podría criticarse la posición que hemos expuesto, a nombre de la fenomenología, como precisamente: antifenomenológica, por ‘**cierto aire de familia**’ positivista. Como se ha demostrado atrás, Husserl mismo fundó lo que él dio en llamar **fenomenología empírica**. La indicación central es que “se tiene una **fenomenología empírica**” (cfr. Anexo XXIX, *Hua. IX*, p. 525; v.e.: 91). La tesis fuerte que se sostiene aquí, pues, es que, sin agotarla —ni en su contenido, ni en su método—, la IA forma parte de lo que Husserl dejó delineado como “fenomenología empírica”, fundamentalmente, por cuanto ella contribuye a la investigación sistemática en torno de los **límites de la subjetividad**, esto es, al establecimiento del **residuo de la subjetividad**.

sólo hay lo que habría de calificar como una **metáfora**. En resumen, el problema es planteado por Searle como ‘la habitación china’: si dentro de ella hay un **fichero** que permite cotejar expresiones en chino con expresiones en inglés, el funcionario que hace el cotejo dentro de la habitación recibe preguntas en inglés, coteja el fichero, responde en el otro extremo a los chinohablantes; éstos, a su vez, preguntan en chino, el cotejador vuelve al fichero, contrasta y lleva la respuesta a los angloparlantes.

Para Searle, es claro, el cotejador no sabe inglés, no tiene que saberlo; no sabe chino, tampoco tiene que saberlo. Lo único que sabe es **cotejar**. Con ello, pues, queda —según su convicción— demostrado que las operaciones realizadas en el interior de la ‘habitación china’ no operan con el **sentido**, tan sólo con la **sintaxis**.

Para Searle, la **comprensión del sentido** requiere de lo que no tiene esta descripción del modo como **opera el cotejar**, a saber, la experiencia corporal del sentido, esto es, de la relación **cuerpo-sentido**. El cuerpo es, pues, el punto desde el cual se despliega la semántica. La lógica misma puede hacer todas, o gran cantidad, de las operaciones sin recurso a un **cuerpo**. El **cuerpo propio** es la estructura semántica misma desde la que los datos tienen o no sentido.

A toda esta argumentación de Searle interroga la sra. M. Boden (1988; 1994: 105-120): “¿acaso la intencionalidad reside en el cerebro?” Y, por supuesto, ¿en un tipo de cerebro particular, que es el humano? La sra. Boden, más bien, se pone del lado de la idea de que la **creatividad** —que parece ser lo más típicamente humano, donde se despliega la intencionalidad en su forma más íntima— puede ser descrita en sus mecanismos y, aún, ser ‘programada’ en una computadora más o menos convencional. Boden llama a esta manera de argumentar **el escape de la habitación china**. El problema, entonces, no radica en establecer: ¿entiende el sentido la máquina? Sino más bien ¿puede ella **procesarlo**, producirlo por el ‘mero’ uso de la **sintaxis**?

Frente a esta controversia (corporalidad, intencionalidad) es que quiero mostrar o caracterizar una posición: en efecto, vista desde fuera —es decir, sin atender a su **programación**—, sin reconocer cómo la **lógica de predicados** representa un/el mundo, la máquina sólo **opera, pero no comprende**; abriendo esa ‘caja negra’ lo que se encuentra es, sí, en efecto, una **Base de Conocimiento (BC)** compuesta tanto de **representación de los hechos** —representación, ciertamente, **lingüística**— como por una **sintaxis** (o un **conjunto de reglas**) que permite crear nuevos sentidos, que no sólo procesar datos.

Con ello, pues, apunto al hecho de que —en efecto— la computadora misma **no simula-un-cuerpo, es un cuerpo**; ella, como tal, **adopta** la intencionalidad que se le ha programado para que ‘juegue’.

El problema con que sí **encallamos** es que la máquina no comprende —por ahora— su historia, su biografía; ella ‘representa’ la sucesión, pero no tenemos evidencias en el sentido de que ella **experimente la temporalidad**. El intento de procesar **lenguaje natural**, por tanto, parece tener que orientarse a simular **no procesos de pensamiento**, en el sentido

lógico del término, sino a **argumentar**; vale decir: a **narrar** su historia, a **describir** sus **situaciones**, en fin, a **justificar** la acción realizada o realizable. A esto es a lo que apunta una propuesta de investigación que pretende la **representación computacional de dilemas morales**.

Segunda parte: Desarrollo computacional de la teoría

7. Awale: su dominio de conocimiento

7.1. Awale

El Awale es el ajedrez de África. Es un juego practicado desde hace milenios, en sus distintas variantes, por la gente de África y oriente medio. La variante que se suele llamar “wari”, “ourri”, “warri”, “oware”, “awari”, “awele”, o similares —que es la comentada aquí— se juega en Costa de Marfil y en el Caribe, lugar al que fue llevada por los esclavos negros.

Material

- Setenta y dos piedrecitas, semillas, palitos... cualquier cosa pequeña vale.
- Doce (aunque, por comodidad, suelen ser catorce) recipientes o agujeros. Pueden hacerse en el suelo, en un trozo de madera, en un bloque de arcilla...
- Y dos oponentes dispuestos a exprimirse el cerebro.

Objetivo

El objetivo del juego es hacerse con más piedras, garbanzos, o lo que sean, que el contrario. Puesto que hay cuarenta y ocho al empezar el juego, con capturar treinta y siete se habrá ganado la mayoría de ellas y, por lo tanto, la partida.

Reglas

Las reglas del Awale son:

Tablero

El tablero está compuesto por dos filas de seis recipientes o agujeros. De ellas, la que está más cerca de uno de los jugadores es la que le corresponde y la que está más cerca del oponente, es la de éste. Siempre se empieza a mover desde un hoyo del lado jugador que empieza teniendo el turno, y siempre se come en los hoyos del lado contrario.

Al empezar el juego en cada uno de los doce hoyos habrá cuatro fichas.

Además de éstos, suele haber dos hoyos suplementarios, uno en cada extremo del tablero, que se llaman “casas”. A la derecha de cada jugador está su casa. Sirven para ir dejando en ellos las fichas que “coma” cada jugador durante la partida.

Movimiento

Un movimiento consiste en lo siguiente:

- Se cogen todas las piedras de uno de los hoyos del jugador que tiene el turno.
- Se van depositando una a una en los hoyos siguientes (tanto del jugador que tiene el turno como del oponente) en el sentido contrario al de las agujas del reloj.
- Si el hoyo inicial contenía muchas piedras (en concreto doce o más), daremos una vuelta completa al tablero; en ese caso el hoyo del que se toman las piedras debe saltarse, es decir, al finalizar un movimiento, da igual el número de piedras que contuviera el hoyo inicial, éste debe quedar siempre vacío.

Capturas

La captura, si se produce, es la última parte del movimiento:

- Si al depositar la última piedra de un movimiento se hace en un hoyo enemigo y éste contiene (contando la piedra que se acaba de depositar) dos o tres piedras, éstas son “comidas”, es decir, se sacan y se dejan en la casa del jugador que hace uso del turno.
- Lo mismo se irá haciendo, uno a uno, con los hoyos anteriores al último siempre que contengan dos o tres piedras y pertenezcan al enemigo, hasta que se llegue a uno que no cumpla alguna de estas condiciones (del cual no se tomarán las piedras).

El máximo número de piedras que se pueden comer en un movimiento es, de dieciocho (tres en cada uno de los seis hoyos del rival).

Reglas Suplementarias

Las dos reglas suplementarias conciernen al caso de que un jugador se quede con todos los hoyos de su lado vacíos. Esto puede suceder por dos motivos:

- Si un jugador realiza un movimiento y queda sin fichas en sus hoyos, el rival está obligado a realizar en su turno un movimiento que introduzca fichas en el lado del jugador que se ha quedado sin ellas; de modo que el que queda con fichas debe darle a su oponente con que seguir jugando. Sólo puede hacerlo moviendo del hoyo que alcanza, al distribuir, a dotar al oponente. En caso de que esto no sea posible la partida finaliza y el jugador que conserva fichas en sus hoyos une éstas a las que comiera durante la partida. Se considera que controla el tablero y que, por tanto, todas las fichas que queden sobre él son suyas.
- Sin embargo, si un jugador realiza una captura y con ello deja al contrario sin fichas, el contrario pasará en su turno y, siendo nuevamente el turno del que realizó la captura, se aplica la regla anterior, es decir, está obligado a introducir fichas en los hoyos del adversario si le es posible (el efecto es que el jugador que come todas las fichas del lado del contrario, mueve de nuevo inmediatamente).

Fin de la Partida

- Cuando un jugador logra hacerse con la mayoría de las fichas (treinta y siete o más), la partida finaliza y ese jugador ha ganado.
- Cuando un jugador logra controlar todas las fichas que quedan en el tablero, como se ha indicado más arriba, añade éstas a las que haya comido y la partida finaliza. En este caso ganará el jugador que haya conseguido el mayor número de fichas.
- En ocasiones, cuando la partida está finalizando y quedan muy pocas fichas sobre el tablero, se produce una posición que se repite cíclicamente sin que los jugadores puedan o quieran evitarlo. En este caso la partida se considera finalizada y cada jugador unirá a las que haya comido durante la partida las fichas que estén en su lado del tablero.
- Cuando ambos jugadores consiguen hacerse con treinta y seis fichas la partida termina en empate.

7.2. Conocimiento moral implicado en Awale

1. Conocimiento moral

El “conocimiento” moral se orienta más que por el “razonamiento” —esto es, por la “regla lógica” en donde se ve cuáles son los “predicados” a partir de los cuales puede

construir la inferencia válida—, por el discernimiento. Esto quiere decir que recurre a unos “principios” a partir de los cuales argumenta, puede decirse, la **justeza** de sus determinaciones; en este sentido, el proceso argumentativo tiende a justificar la acción— repitámoslo— a partir de unos “supuestos dados” con el carácter de “principios”:

En resumen, la razón estudia y representa el **porqué** y la **causa**; en ese sentido, desde el punto de vista lógico sintáctico, se encamina a **demostrar** la adecuación entre lo que hay—así sea en un “mundo representado” y lo que se dice—. La argumentación se orienta por la **regla de justicia**; su objetivo, por tanto, es **mostrar** la “concordancia” entre los principios y las acciones.

En este sentido, la “argumentación moral” puede desplegarse:

- a. **Regresivamente** cuando explica por qué se tomó una determinada decisión que, por supuesto, condujo a una determinada acción.
- b. **Progresivamente** cuando justifica posibles decisiones
- c. **Jerárquicamente** cuando describe el ahora y, dentro del mismo, prevé “Cambios de estado” como resultado de evaluar el estado de la situación.

2. Mundo moral compartido.

El **supuesto de los supuestos**, para cualquier acto de conocimiento (y de existencia), es **que hay mundo**. A partir de este primer supuesto se construye nuestra comprensión de la experiencia humana.

En consecuencia, nuestros “jugadores” en Awale **suponen** que hay un mundo; éste, además, es compartido; sin la “presencia” del otro carece de sentido el juego mismo. Moralmente, el otro es condición de posibilidad para la existencia. Al Awale le es inherente la existencia de dos jugadores que mutuamente se requieren; pero, moralmente, para permanecer en el juego es preciso alimentar al oponente y, simultáneamente, se procura ganarle. En su estructura el juego puede tener dos vertientes principales: procurar mantener el máximo tiempo posible vivo al oponente o procurar vencerlo en el menor número de jugadas posibles.

En todo caso, los jugadores saben:

- a. Que el otro busca ganar.
- b. Que para ganarle al otro se lo tiene que alimentar.
- c. Que para que el otro le gane tiene que alimentarlo.
- d. Que hay un número finito de reglas.
- e. Que hay una “condición de igualdad”.

Awale, por tanto, a su manera, “simula” un “mundo verdadero” y “en verdad existente”. En ese mundo, se precisa “invertir” (en posteriores versiones se podrá ejemplificar: dinero, energía, etc.) para obtener la meta. Al mismo tiempo, se reconoce que la interacción es contingente: se puede “ganar” o se puede “perder”. Esto último no depende exclusivamente del jugador, del tipo de jugadas que realice. “Ganar” o “perder” depende también del tipo de jugadas del oponente.

Este es un **mundo moral compartido** porque en cuanto **moral** siempre implica o exige un **modo de actuar**, vale decir, un **modo de ser**; y, en cuanto “compartido” toda actuación está referida a otro —**al alter**—, tiene consecuencia tal acción en el **comportamiento** del otro, se desencadena un conjunto de acciones que sólo en parte son previsibles.

En principio, en ese **mundo moral compartido**, se puede **sobrevivir**; pero también se puede **morir**. En consecuencia, también puede ser objeto de la representación del **tiempo**, vale decir, de la **existencia**. Mas, lo fundamental es que en ese mundo se tienen que justificar (**argumentar**) tanto las acciones emprendidas como las omitidas.

= Jugador “Máquina”

= Jugador “Humano”

3. Situación moral

En su sentido estricto **toda situación** (*situs*: sitio, posición), en cuanto referida al ser humano, es **moral**. Allí no hay más posibilidad que **actuar**; al mismo tiempo, de toda **acción** se desprenden unas **consecuencias** que sólo son parcialmente **controlables**.

La **acción moral** que implica estar en **situación** requiere:

- a. **Conocer la situación** o evaluarla, esto es:
 - i. Hacer un balance de la **realidad**, de lo que hay o lo que se da.
 - ii. Analizar la **probabilidad**, la creencia de lo que puede ocurrir.
 - iii. Establecer la **posibilidad** que se puede “crear” con una determinada acción, en mira de lo que se pretende lograr —esto es, caracterizar cómo se puede pasar de a.iii. á a.ii. y luego á a.i.—.
 - iv. Explicitar la **deseabilidad**, esto es, mantener a la vista el objetivo final, que promueve toda la acción.
 - a. Establecer los antecedentes de la situación.
 - b. Prever, dentro del conjunto de posibilidades, las consecuencias de actuar en las diferentes direcciones.
 - c. Hacer la **mejor jugada posible**.

7.3. Reglas de razonamiento (sintaxis) y cálculo de juego (inferencias):

Pseudocódigo*

/*

Por facilidad:

- El jugador real inicia la partida.
- El jugador real juega con las fichas de abajo numeradas de 1 a 6.
- El jugador virtual juega con las fichas de arriba numeradas de 7 a 12.
- Las variables que pertenecen al jugador real tendrán como parte de su nombre “real” o “a”.
- Las variables que pertenecen al jugador virtual tendrán como parte de su nombre “virtual” o “b”.

Se ha hecho:

- Marco general de la partida.
- Enseñar a jugar.
- Validar ceros para real.
- Validar posicion para real.
- Repartir puntos.
- Presentar en texto.
- Validar fin:

* Convenciones:

[%]: Indica que es un script que se usa en la versión del programa, pero se ha aislado para las pruebas actuales.

“Estado Final”: el uso de las mayúsculas refieren un uso del lenguaje estandarizado por Newell & Simon, para el contexto de la IA.

“actualizar”: establece la función que es objeto del comentario.

%: se usa en Winprolog para generar comentarios de una sola línea.

/*

*/ se usa en Winprolog para generar comentarios de más de una línea de texto.

* si alguno tiene 37 puntos o,

* si no se puede repartir (es decir, si sólo hay ceros).

Falta de inmediato:

- Obligar a repartir.
- Validar agente.
- Jugar agente:
 - * varias jugadas.
 - * elegir la mejor.
 - * argumentar.
- *Line switch* (generar línea de comandos).

Falta mediatamente:

- GUI (Interfaz gráfica de usuario).
- Optimizar (revisar y usar *cuts*).

*/

/*

“**misma posición**” toma un arreglo con los números de 1 á 12 para identificar el contenido de un recipiente a partir de su posición $[I|U]$ = “arreglo de las posiciones de tablero”; $[J|V]$ = “arreglo de los números de 1 á 12”; I =Valor de la posición hallada, J = Posición que se está buscando; U y V son la “cola de la lista”; I y J se consideran las “cabezas de las listas”).

*/

`misma_posicion(I,J,[I|U],[J|V]).`

%se cumple cuando se ha encontrado la posición buscada.

`misma_posicion(I,J,[M|U],[N|V]):-I==M,J==N,misma_posicion(I,J,U,V).`

%se cumple cuando no se ha encontrado la posición buscada.

%“*esclista*” muestra en pantalla una lista de números.

esclista([]):-nl.

%escribe la lista vacía.

esclista([X|Y]):-*write*(X),*write*(‘ ‘),*esclista*(Y).

%escribe la cabeza de la lista de números.

%“*escstring*” escribe una cadena de caracteres.

escstring([]):-nl.

%escribe la lista vacía.

escstring([X|Y]):-*put*(X),*escstring*(Y).

%escribe la cabeza de la lista de caracteres.

%“*jugar*” inicia la partida.

jugar:-*repetir*([6,6,6,6,6,6,6,6,6,6,6,6],0,0).

[%] *repetir*(Estado_i,Puntos_i_a,Puntos_i_b):-

/*“*repetir*” se puede considerar como la función principal del programa:

a. evalúa la finalización del juego (“Estado Final”, en la formulación precedente).

b. genera pares de jugadas real/virtual; juega el real e inmediatamente responde el virtual. Procede a repetir o a hacer recurrente lo ya dicho, es decir, genera una suerte de “bucle” (“Transición de Estados”, en la formulación siguiente que aparece precedida de “repetir”).

*/

[%] *evalua_fin*(Estado_i,Puntos_i_a,Puntos_i_b,a),!.

repetir(Estado_i,Puntos_i_a,Puntos_i_b):-

presenta(Estado_i,Puntos_i_a,Puntos_i_b),

lea(Posicion),

resto(Posicion,Estado_i,Estado_f,Ultima_ficha),

```

write(Ultima_ficha),
dar_puntos(Estado_f,Estado_ff,Puntos_i_a,Puntos_i_b,Puntos_f_a,Puntos_f_b,Ultima_ficha,real),
repetir(Estado_ff,Puntos_f_a,Puntos_f_b).
resto(Posicion,Estado_i,Estado_f,Ultimo):-
%“resto” evalúa la validez de la jugada de “real” e informa si hay algún error.
mal_jugada_real(Posicion,Estado_i>Error),
Ultimo is -1,
copia(Estado_i,Estado_f),
nl,
escstring (“Eligió una casilla sin fichas para repartir o selecciono las casillas del otro
jugador”).
resto(Posicion,Estado_i,Estado_f,Ultima_ficha):-
%“resto” actualiza, según la jugada “real”, hace jugar a “virtual”.
not(mal_jugada_real(Posicion,Estado_i>Error)),
actualiza(Posicion,Estado_i,Estado_f,Ultima_ficha).
%
not evalua_fin(Estado_i,Puntos_i_a,Puntos_i_b,b),
%
juegue_agente(Estado_f,Posicion_f),
%
actualiza(Posicion_f,Estado_ff,Estado_f,Ultima_ficha).

evalua_fin([E1,E2,E3,E4,E5,E6|C],Puntos_i_a,Puntos_i_b,a):-
%“evalua” evalúa la finalización de juego para “real”.
(Puntos_i_a >= 37;
Puntos_i_b >= 37;
son_cero([E1,E2,E3,E4,E5,E6])),
escstring(“Fin del juego”).
evalua_fin([E1,E2,E3,E4,E5,E6|C],Puntos_i_a,Puntos_i_b,b):-

```

%“*evalua*” evalúa la finalización de juego para “virtual”.

```
(Puntos_i_a >= 37;  
Puntos_i_b >= 37;  
son_cero(C)),  
escstring(“Fin del juego”).
```

son_cero([]).

%“*son_cero*” analiza si el arreglo de entrada está constituido por ceros.

son_cero([A|B]):-

%“*son_cero*” analiza si la cabeza de la lista es igual a 0.

```
A = 0,  
son_cero(B).
```

dar_puntos(Estado_f,Estado_ff,Puntos_i_a,Puntos_i_b,Puntos_f_a,Puntos_f_b,Ultima_ficha,real):-

/*“*dar_puntos*” si se presenta una jugada errónea de “real”, no cambia ni el estado de juego ni los puntos.

*/

```
Ultima_ficha = -1,  
Puntos_f_b is Puntos_i_b,  
Puntos_f_a is Puntos_i_a,  
copia(Estado_f,Estado_ff).
```

dar_puntos(Estado_f,Estado_ff,Puntos_i_a,Puntos_i_b,Puntos_f_a,Puntos_f_b,Ultima_ficha,real):-

/*“*dar_puntos*” si la jugada de “real” es válida, revisa si la última ficha quedó en un recipiente con 2 o 3 fichas y si es este el caso: actualiza los puntos del jugador.

*/

misma_posicion(Ultima_ficha,Valor,[1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12],Estado_f),

```
(Valor = 2; Valor = 3),  
Ultima_ficha > 7,
```

Ultima_ficha < 12,

Puntos_f_b is Puntos_i_b,

Puntos_f_a is Puntos_i_a + Valor,

colocar_cero(Estado_f, Estado_ff, Ultima_ficha, 1).

dar_puntos(Estado_f, Estado_ff, Puntos_i_a, Puntos_i_b, Puntos_f_a, Puntos_f_b, Ultima_ficha, real):-

/* "dar_puntos" si la jugada de "real" es válida y la última jugada no es igual a 2 o 3 fichas, no cambia los puntajes acumulados, pero muestra el estado de juego en los nuevos valores.

*/

Puntos_f_b is Puntos_i_b,

Puntos_f_a is Puntos_i_a,

copia(Estado_f, Estado_ff).

colocar_cero([], [], Ultima_ficha, 13).

/* "colocar_cero" equivale el valor de la posición jugada con 0, revisando cada uno de los elementos del arreglo que representa el estado actual de juego, de manera que sólo asigna 0 en la posición determinada por el jugador ("real" o "virtual").

*/

colocar_cero([Ef1|Ef2], [Eff1|Eff2], Ultima_ficha, N):-

Ultima_ficha \= N,

Eff1 is Ef1,

N_aux is N + 1,

colocar_cero(Ef2, Eff2, Ultima_ficha, N_aux).

colocar_cero([Ef1|Ef2], [Eff1|Eff2], Ultima_ficha, N):-

Ultima_ficha = N,

Eff1 is 0,

N_aux is N + 1,

colocar_cero(Ef2, Eff2, Ultima_ficha, N_aux).

presenta([X1,X2,X3,X4,X5,X6,X7,X8,X9,X10,X11,X12,X13],Pa,Pb):-

/*“*presenta*” muestra en pantalla el estado actual de juego y los puntajes de los dos jugadores.

*/

```
nl,nl,nl,
write('          '),
esclista([X12,X11,X10,X9,X8,X7]),
write('          '),
write('_____'),
nl,
nl,
write('          '),
esclista([X1,X2,X3,X4,X5,X6]),
nl,
escstring("Puntos a:"),write(Pa),
nl,
escstring("Puntos b:"),write(Pb),
nl,nl,nl.
```

lea(Posicion):-read(Posicion).

%“*lea*” recibe un número digitado por el usuario.

mal_jugada_real(Posicion,Estado_i,Error):-

/*“*mal_jugada_real*” valida que la posición indicada por “*real*” sea correcta, es decir, que la posición tenga un valor distinta de 0 y que sean sus fichas el campo sobre el que efectivamente está jugando.

*/

```
mala_posicion(0,7,Posicion,Error);
mal_cero(Posicion,Estado_i,Error).
```

`mala_posicion(Menor,Mayor,Posicion,Error):-`

`/*“mala posición” valida que la jugada de “real” se llevó a cabo sobre las fichas de este jugador.`

`*/`

`(Posicion =< Menor ; Posicion >= Mayor),`

`Error is 0.`

`mal_cero(Posicion,Estado_i,Error):-`

`/*“mal_cero” valida que la cantidad de fichas en la posición de jugada sea diferente de 0.`

`*/`

`misma_posicion(Posicion,Valor,[1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12],Estado_i),`

`Valor=0,`

`Error is 1.`

`actualiza(Posicion,Estado_i,Estado_f,Ultima_ficha):-`

`% primer “actualiza”.`

`/*primer “actualiza” sitúa el nuevo “Estado del Problema”, con el respectivo “Cambio de Estado”, dependiendo de si tiene o no que hacer una o más vueltas distribuyendo los puntos de la posición desde la que se está jugando, a la totalidad del tablero.`

`Si no requiere dar vuelta completa al tablero en la distribución de los puntos, usa la función de entrada “Posición+Valor =< 12”, ver tercer “actualiza”.`

`Si se ha dado una vuelta completa al tablero distribuyendo las fichas se hace un llamado a las otras dos instancias de “actualiza” para que reparta o distribuya el valor de fichas que aún quedan por asignar, ver segundo y cuarto “actualiza”.`

`*/`

`misma_posicion(Posicion,Valor,[1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12],Estado_i),`

`Posicion+Valor>12,`

`Valor_repartir is 12-Posicion,`

```

        Valor_queda is      Valor - Valor_repartir,
reparte(Valor_repartir,Posicion,Estado_i,Estado_f_aux,Ya_elimine,0,_),

actualiza(Valor_queda,1,Estado_f_aux,Estado_f,Ya_elimine,0,Ultima_ficha).
actualiza(Valor_repartir,1,Estado_i,Estado_f,Ya_elimine,0,Ultima_ficha):-
%segundo "actualiza".

        Valor_repartir>12,
        Valor_repartir_aux is 12,
        Valor_queda_aux is Valor_repartir - 12,

reparte(Valor_repartir_aux,1,Estado_i,Estado_f_aux,Ya_elimine,0,_),

actualiza(Valor_queda_aux,1,Estado_f_aux,Estado_f,Ya_elimine,0,Ultima_ficha).
actualiza(Posicion,Estado_i,Estado_f,Ultima_ficha):-
%tercer "actualiza".

misma_posicion(Posicion,Valor,[1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12],Estado_i),
        Posicion+Valor=<12,
reparte(Valor,Posicion,Estado_i,Estado_f,Ya_elimine,1,Ultima_ficha).
actualiza(Valor_queda,Posicion,Estado_i,Estado_f,Ya_elimine,0,Ultima_ficha):-
%cuarto "actualiza".

        Valor_queda=<12,
reparte(Valor_queda,Posicion,Estado_i,Estado_f,Ya_elimine,1,Ultima_ficha).
copia([],[]).
%“copia” copia un arreglo, elemento por elemento, a una variable no instanciada.
copia([I1|I2],[F1|F2]):-
/*“copia” copia un átomo (que es la cabeza de la lista) en una variable no instanciada

```

(cabeza de la lista no instanciada).

*/

F1 is I1,

copia(I2,F2).

reparte(Valor_repartir,Posicion,Estado_i,Estado_f,Ya_elimine,Fin,Ultima_ficha):-

/* “reparte” a partir de la posición de jugada un valor a repartir y el “Estado Actual” genera un “Nuevo Estado” y la posición donde se distribuyó la última ficha.

*/

copia_arreglo(Valor_repartir,Posicion,Estado_i,Estado_f,1,Ya_elimine,Fin,Ultima_ficha).

/* “copia_arreglo” está compuesto de 10 instancias.

“copia_arreglo” recibe un “Estado Inicial de Juego” y retorna un “Cambio de Estado” después de haber jugado en el contenedor “Posición”.

1ª. Llega al final de la lista y no realiza ninguna operación. Para esto, la variable “Fin” debe estar instanciada en 1.

2ª. Llega al final de la lista e instancia la variable “Ultima_ficha” a 12.

3ª. Llega al final de la lista, estando condicionada esta función a que la variable “Ultima_ficha” ya esté instanciada.

4ª. Para posiciones diferentes del final, o décimo tercera ficha, e iguales a la posición de juego llama nuevamente a “copia_arreglo” con parámetros de “Valor_a_repartir” igual al recibido, colocando la posición actual de la copia del arreglo igual a 0.

5ª. Es igual a la anterior, pero supone que ha habido una vuelta previa de distribución de fichas.

6ª. Copia los elementos iniciales del arreglo que son menores a la posición de juego.

7ª. Aumenta en 1 los elementos posteriores a la posición de juego, siempre y cuando haya fichas para repartir.

8ª. Copia los elementos posteriores a la posición de juego cuando no hay fichas para repartir.

9ª. Valida que la variable “Ultima_ficha” ya esté instanciada y continúa copiando los elementos posteriores a la posición de juego.

10ª. Instancia la variable "*Ultima_ficha*" a la posición donde se distribuyó la última ficha.

*/

copia_arreglo(Valor_repartir,Posicion,[],[],13,Ya_elimine,Fin,Ultima_ficha):-

Fin $\backslash=$ 1.

copia_arreglo(Valor_repartir,Posicion,[],[],13,Ya_elimine,Fin,Ultima_ficha):-

Fin = 1,

not atomic(Ultima_ficha),

Ultima_ficha is 12.

copia_arreglo(Valor_repartir,Posicion,[],[],13,Ya_elimine,Fin,Ultima_ficha):-

Fin = 1,

atomic(Ultima_ficha).

copia_arreglo(Valor_repartir,Posicion,[I1|I2],[F1|F2],N,Ya_elimine,Fin,Ultima_ficha):-

N = Posicion,

Ya_elimine $\backslash=$ 1,

Ya_elimine is 1,

F1 is 0,

N_aux is N + 1,

copia_arreglo(Valor_repartir,Posicion,I2,F2,N_aux,Ya_elimine,Fin,Ultima_ficha).

copia_arreglo(Valor_repartir,Posicion,[I1|I2],[F1|F2],N,Ya_elimine,Fin,Ultima_ficha):-

N = Posicion,

Ya_elimine = 1,

F1 is I1+1,

N_aux is $N + 1$,
 $Valor_repartir_aux$ is $Valor_repartir - 1$,
 $copia_arreglo(Valor_repartir_aux, Posicion, I2, F2, N_aux, Ya_elimine, Fin, Ultima_ficha)$.
 $copia_arreglo(Valor_repartir, Posicion, [I1|I2], [F1|F2], N, Ya_elimine, Fin, Ultima_ficha):-$

$N < Posicion$,
 $F1$ is $I1$,
 N_aux is $N + 1$,
 $copia_arreglo(Valor_repartir, Posicion, I2, F2, N_aux, Ya_elimine, Fin, Ultima_ficha)$.
 $copia_arreglo(Valor_repartir, Posicion, [I1|I2], [F1|F2], N, Ya_elimine, Fin, Ultima_ficha):-$

$N > Posicion$,
 $N \setminus = 13$,
 $Valor_repartir \setminus = 0$,
 $F1$ is $I1 + 1$,
 N_aux is $N + 1$,
 $Valor_repartir_aux$ is $Valor_repartir - 1$,
 $copia_arreglo(Valor_repartir_aux, Posicion, I2, F2, N_aux, Ya_elimine, Fin, Ultima_ficha)$.
 $copia_arreglo(Valor_repartir, Posicion, [I1|I2], [F1|F2], N, Ya_elimine, Fin, Ultima_ficha):-$

$N > Posicion$,
 $N \setminus = 13$,
 $Fin = 0$,
 $Valor_repartir = 0$,

F1 is I1,
 N_aux is N + 1,
 Valor_repartir_aux is 0,
 copia_arreglo(Valor_repartir_aux, Posicion, I2, F2, N_aux, Ya_elimine, Fin, Ultima_ficha).
 copia_arreglo(Valor_repartir, Posicion, [I1|I2], [F1|F2], N, Ya_elimine, Fin, Ultima_ficha):-

N > Posicion,
 N \= 13,
 Fin = 1,
not atomic(Ultima_ficha),
 Ultima_ficha is N - 1,
 Valor_repartir = 0,
 F1 is I1,
 N_aux is N + 1,
 Valor_repartir_aux is 0,
 copia_arreglo(Valor_repartir_aux, Posicion, I2, F2, N_aux, Ya_elimine, Fin, Ultima_ficha).
 copia_arreglo(Valor_repartir, Posicion, [I1|I2], [F1|F2], N, Ya_elimine, Fin, Ultima_ficha):-

N > Posicion,
 N \= 13,
 Fin = 1,
atomic(Ultima_ficha),
 Valor_repartir = 0,

F1 is I1,

N_aux is N + 1,

Valor_repartir_aux is 0,

copia_arreglo(Valor_repartir_aux, Posicion, I2, F2, N_aux, Ya_elimine, Fin, Ultima_ficha).

Tercera parte: Perspectivas de la investigación

8. Implicaciones para una epistemología experimental de la moral: el autoengaño

Cuando se plantea la centralidad de la **analogía** y de la **metáfora** en la “construcción” del discernimiento moral, cuando se hace referencia a la posibilidad de **modelar** “formas” de discernimiento, cuando se plantea la perspectiva de un estudio experimental de corte epistemológico que permita caracterizar el modo como funciona la “mente” cuando procede “moralmente”; en suma, cuando se plantea un horizonte de la IA para el estudio de este fenómeno, ciertamente, se parte de la convicción de que hay una ruptura —debe ser superada— entre el problema de la inequidad en el desarrollo moral con respecto al científico, en la cultura occidental.

Ahora bien, no se ha expresado —en las elaboraciones precedentes— que la moral tiene un carácter fundamental y céntricamente autoengañoso. La moral es un discurso que, como tal (es decir, aislando metodológicamente aquí el “hecho moral”: su vivencia, experiencia, creencia, comportamiento), sólo tiene una función justificativa o justificadora. Protointencionalmente, o si se prefiere, de manera intuitiva, los sujetos o saben lo que van a hacer o han —práxicamente— operado en “su mundo”. En consecuencia, cuando discurren, llenan de contenido “verbal” lo que ya estaba decidido o actuado. A esto se va a llamar —de la mano de Freud y Nietzsche— “la ética del autoengaño”.

La propuesta, pues, de develar las **estructuras del discernimiento** quiere poner de manifiesto las estrategias autoengañosas con las que los sujetos proceden en lo que se puede llamar su “mundo moral”. En suma, se pretende hacer una **epistemología experimental** que —en este caso— haga visible cómo el despliegue de la racionalidad contiene las **paradojas de la justificación**.

Se puede llamar **paradojas de la justificación** al juego ético-moral, esto es, se reconoce que en el punto de partida tan sólo hay intereses particulares. Éstos pueden estar

constituidos por el deseo y la voluntad de poderío. De ahí, pues, el precedente reconocimiento de las formulaciones tanto de Freud como de Nietzsche.

Sucede, entonces, que lo que cada sujeto desea y quiere es, por supuesto, su *goce*, el dominio sobre sí y —si es posible— sobre los demás. Ahí está el corazón de lo ético. Esto, aun cuando se llene de palabras, tiene una base biológica que más que nada puede ser entendida por y desde los estudios etológicos. En cada caso es aquí donde se ve la contraposición entre lo ético y lo moral. Con el primer tipo de comprensiones se tiende a fundamentar —como “cosa misma”— la actuación individual; con el segundo tipo de discurso se tiende a relacionar el conjunto de expresiones que permitan un nivel de ajuste sincrónico entre los comportamientos sociales y los individuales; no obstante, en este tipo de análisis se hace un claro privilegio de los primeros sobre los segundos; éstos últimos tienen, por ello mismo, que justificarse frente a los primeros.

Se habla, por tanto, de una *ética del autoengaño* cuando se encuentran argumentaciones que solapan, esconden y, finalmente, “disuelven” los intereses y las motivaciones egoístas bajo cualquier ropaje y/o fraseología de cuño comunitarista: los auténticos intereses terminan siendo un juego en el cual éstos se relegan a lo colectivo y lo colectivo difumina la persona, la reduce a un ser insatisfecho.

Fue W. Janke quien aseveró que es la humanidad una raza astuta, ingrata, perversa y sin paz. Se sostiene aquí que ello puede ser explicado por la primacía de una *ética del autoengaño*.

Un mundo de interacciones éticas, no-engañosas, es decir, un mundo constituido desde la franqueza (que no desde la verdad) llevaría, por fuerza, a poner en evidencia el conflicto y por eso mismo a hallar soluciones (acuerdos, pactos, alternativas de acción *pro tempore*, *sine qua non*) que, basadas en la fragilidad, permitirían el gozo y forzarían el auténtico y radical reconocimiento del otro.

A una *ética del autoengaño* aparece como alternativa el reconocimiento del otro y la perspectiva de la fragilidad, en el ser propio, en el de los demás y fundamentalmente en las relaciones. Tal fragilidad es el suelo para la construcción de relaciones puestas en la verdad y en el horizonte de la *comprensión*.

Una epistemología experimental de lo ético tiene, pues, que conducir al develamiento de las estructuras del autoengaño y, principalmente, de las estrategias, por ejemplo, argumentativas tendientes a lograr este objetivo; sólo que éste se hace para sí, pero se tiene que convalidar ante los otros; esto es, intersubjetivamente. La estrategia autoengañosa sólo se puede mostrar eficaz cuando conquista la *persuasión* de un otro que —*interparus*— “concede la razón”. Tal “cesión” de “la razón” se muestra como potencia efectual: conquista y/o logra la posesión del objeto del deseo; la imposición de una norma de acción y/o de comportamientos a otro(s); en suma, esto aparece —*post facto*— como un reconocimiento de la bondad de la acción propia. Son, por ejemplo, las solicitudes de convalidación de acto violento por la defensa del *statu quo*, etc.

Para el domeñado —o para los— no queda más posibilidad que una “moral de rebaño”, trátase del cristianismo, el partido o la burocracia (en la cercanía de nuestra experiencia está la Universidad y los distintos niveles del sistema escolar).

Lo que se propone, pues, esta investigación es llegar al corazón de los procesos autoengañosos. Con ello se quiere hacer una especial contrastación empírica, desde el punto de vista epistemológico, a saber:

La argumentación autoengañosa, de carácter ético, por regla general no falla en las estrategias lógicas implementadas. Luego, los problemas del autoengaño no pueden imputarse a la lógica.

Más aún, se considera aquí que la lógica misma es la estructura del autoengaño. El autoengañante procura no incurrir en contradicción, procede intentando que en su despliegue haya **inferencia válida**.

El problema, pues, del autoengaño radica en la pérdida del principio mismo de realidad: los intereses subjetivos (el deseo, la voluntad de poderío).

Para el caso, el estudio de la relación entre una base de datos y la base de conocimiento en una plataforma como *Prolog* —en cuanto estructura válida para el estudio y la producción de IA— es relevante. La base de conocimientos contiene lo que se llamará aquí el **contenido intuitivo**, la base de datos las reglas que —por su carácter lógico— operarán configurando la inferencia válida.

En esta investigación se tendrá, entonces, oportunidad de comprobar que el proceder autoengañoso no sólo concierne al contenido, sino también al despliegue lógico; la formulación misma de las reglas de razonamiento pueden traer consigo la búsqueda de una respuesta que, hallándose en base de datos: **aparenta verdad**.

Interesa, por tanto, operar con un sistema que practica sistemáticamente el uso de las “tablas de verdad” o de “certeza”; pues, como se sabe ellas siempre se han despreocupado del **contenido**. Éste, sin embargo —como en parte se ha indicado ya—, es **intuitivo** y, por tanto, es un “terreno universal de creencia”.

Practicar, entonces, la coherencia lógica no hace más que reforzar la posibilidad autoengañosa. La “técnica lógica” da una sensación de verdad que se confunde con la validez; manteniendo una ruptura entre la **lógica formal** y la **trascendental**. El problema, pues, que se ha procurado describir aquí muestra cómo el autoengaño tiene en la lógica, precisamente, uno de sus más fehacientes elementos. El autoengaño consiste en desconocer que los procesos propios de la moralidad configuran un campo de presunción de verdad que olvidan que la apariencia de lo consistente y de lo coherente está juzgado desde los típicos juegos de lenguaje acordados como **moral social**. La lógica misma, dijo Wittgenstein, no es más que un juego de lenguaje.

Bibliografía

De E. HUSSERL:

Der Encyclopedia Britannica Artikel. En: *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester, 1925. *Husserliana*. HUSSERL, Edmund. *Gesammelte Werke*, Band IX, herausgegeben von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968.

Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, 520 p.

El artículo de la Encyclopedia Britannica. México: UNAM, 1990, 183 p.

Experiencia y juicio. México: UNAM, 1980, 482 p.

Filosofía primera. Bogotá: Ed. Norma – Col. Cara y Cruz, 1998, 343 p.

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. México: F.C.E., 1986, 529 p.

Investigaciones Lógicas. Madrid: Revista de Occidente, 1976, 777 p.

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Barcelona: Ed. Critica, 1990, 366 p.

La idea de la fenomenología. México: F.C.E., 1982, 125 p.

Meditaciones cartesianas. Madrid: Ed. Tecnos, 1986, 222 p.

Otras obras citadas:

BERNET, Rudolf. *¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?* En: *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú & Instituto Riva Agüero, 1993, p. 151-180.

BODEN, Margaret A. *Escape de la habitación china.* En: *Filosofía de la Inteligencia Artificial*. México: F.C.E., 1994, 508 p., *vid.*: p. 105-121.

COWAN, Jack D. & SHARP, David H. *Redes neuronales e inteligencia artificial.* En: GRAUBARD, Stephen R. *El nuevo debate sobre la inteligencia artificial. Sistemas simbólicos y redes neuronales*. Barcelona: Gedisa Ed., 1993, p. 103-144.

- DREYFUS, Hubert L. & DREYFUS, Stuart E. **La construcción de una mente versus el modelaje del cerebro. La inteligencia artificial regresa a un punto de ramificación.** En: *Filosofía de la inteligencia artificial*. (Comp. M. Boden), 1994, p. 344-372.
- GONZÁLEZ FLÓREZ, José & VARGAS GUILLÉN, Germán. *De la informática educativa a la pedagogía computacional*. Medellín: Penca de Sábila, (en prensa), 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Superación de la metafísica.** En: *Artículos y conferencias*. Barcelona: Ed. Ódos; 1994, 246 p.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo & VARGAS GUILLÉN, Germán. *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de las ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. Santafé de Bogotá: ICFES-ASCUN, 1997, 285 p.
- LEAKE, David B. **CBR in Context: The Present and Future.** En: LEAKE, David B. (Ed.). *Case-Based Reasoning. Experiences, Lessons & Future Directions*. Cambridge, Massachusetts: MIT, 1996, 420 p.
- MALDONADO GRANADO, Luis F. *Programación Lógica*. Santafé de Bogotá: U.P.N., 1997, 98 p.
- MÜNCH, Dieter. *Intention und Zeichen. Untersuchungen zu Franz Brentano und zu Edmund Husserl Frühwerk*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, 325 p.
- NEWELL, Allen & SIMON, Herbert A. **La ciencia de la computación.** En: *Filosofía de la Inteligencia Artificial*. México: F.C.E., 1994, 508 p., *vid.*: p. 122-152.
- RICH, Elaine & KNIGHT, Kevin. *Inteligencia artificial*. Madrid: Mc Graw Hill, 1996, 703p.
- RUSSELL, Stuart & NORVIG, Peter. *Inteligencia artificial. Un enfoque moderno*. México: Prentice Hall Hispanoamericana S.A., 1995, 979p.
- SEARLE, John R. **Mentes, cerebros y programas.** En: *Filosofía de la Inteligencia Artificial*. México: F.C.E.; 508 p., *vid.*: p. 82-104.
- VARGAS GUILLÉN, Germán. **La representación computacional de 'dilemas morales'.** En: *Itinerario Educativo*. XI (31) 98, 1998, p. 93-115.
- _____. **La noción husserliana del 'eidos' platónico.** En: *Revista Praxis filosófica* (en prensa), 1998, 12 p.

Bibliografía sobre Awale:

- AGUDOAWU, Kofi C. *Rules for playing oware, abapa version*. Nashville: Winston publishing company, inc., 1991.

- BELL, Robbie & CORNELIUS, Michael. *Board games round the world*. Cambridge University Press, 1991.
- CULIN, Stewart. Exhibition of games at Columbian exposition. En: *Journal of american folklore* 6, 1893, p. 205-227.
- _____. *Mancala, the national game of Africa*. Washington D.C.: Government printing office, 1896.
- DALE, Geoffrey. *The world of board games*. (97/09/14), Diverse@onanstralia.com.au
- DE VOOGT, Alexander J. *Mancala board games*. London: British museum press, 1997.
- _____. *Limits of the mind: Towards a characterisation of the bao mastership*. Leiden, 1995.
- _____. *New approaches to board games research: asian origins and future perspectives*. Leiden: IIAS working papers, series 3, 1995.
- KOVACH, Roger P. *Oware, the national game of Africa*. Oakland CA: Morrison Quick Print, 1995.
- MURRAY, H. J. R. *A history of board games other than chess*. Oxford: Clarendon press, 1952.
- NSIMBI, M. B. *Omweeso a game people play in Uganda*. Berkeley: University of California, African studies center, occasional paper #6, 1968.
- RUSS, Larry. *Mancala games*.
- TOWNSHEND, P. *Games in culture: a contextual analysis of the Swahili board game and its relevance to variation in Afrikan mancala*. Ph. D. thesis, University of Cambridge 1986.
- WALKER, Roslyn A. *Sculptured mancala gameboards of Sub-Saharan Africa*. Ph. D. thesis, Indiana University, 1990.
- BALLOU, Kanga. *Règles et stratégies du jeu d'awélé*. NEI Nouvelles éditions ivoiriennes, 1993.
- BÉART, Charles. *Jeux et jouets de l'ouest africain*. Dakar: IFAN, 1995, tome I, p. 472-516.
- _____. *Recherche des éléments d'une sociologie des peuples africains à partir de leurs jeux*. Présence africaine PARIS V 1960.
- DELEDICQ, A. & POPOVA, A. *Wari et solo le jeu de calculs africain*. Paris: CEDIC, 1977.
- PINGAUD, François. *Awélé*. Paris: L'impensé radical, 1988.

- RETSCHITZKI, Jean. *Stratégies des joueurs d'awélé*. Paris: L'Harmattan, 1990.
- REYSSET, Pascal & PINGAUD, François. *Awélé le jeu de semailles africain*. Paris: Chiron, 1993.
- REYSSET, Pascal. *Les jeux de réflexion pure*. Paris: PUF, 1995.
- ZASLAVSKY, Claudia. *L'Afrique compte!* Editions du Choix, 3 capítulos acerca de juegos africanos (incluyendo Awele), nov. 1995.
- SANTOS SILVA, E. R. *Jugos de quadricula do tipo mancala com especial incidência nos praticados em Angola*. Lisbon: 1995.

Resumen. *En este artículo se propone, desde lo que Husserl concibió como Fenomenología Empírica, desarrollar —en el marco de la Inteligencia Artificial— una Epistemología Empírica. Para tal efecto se muestra cómo al ser traducida a una estructura lógica la descripción fenomenológica de la 'esencia' de un dilema moral, es posible su representación en una plataforma computacional que use 'motor de inferencia'. Tal representación permitirá evidenciar cómo se hace uso, al solucionar los dilemas morales, de 'estructuras de autoengaño'. Con esto, la subjetividad es llevada a los límites de lo que es representable y gracias a ello, se conquista para la reflexión la esencia de la subjetividad.*

Summary. *Having as a backbone what Husserl called Empiric Phenomenology, this paper aims at describing an Empiric Epistemology of Artificial Intelligence. In that sense, it is shown that once a phenomenological description of the «essence» of a moral dilemma is translated into a logic structure, it is feasible to represent it in a platform of software by means of an «inference engine». Such representation will lead to prove that in the solving of moral dilemmas, structures of self-cheating are used. Subjectivity is thus brought to the borders of representability and so its essence becomes suitable of reflexion.*

Palabras clave: *inteligencia artificial, subjetividad.*

Key Words: *Artificial Intelligence, Subjectivity.*

LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA Y EL POSITIVISMO CIENTÍFICO

Por: **Guillermo Hoyos Vásquez**
Universidad Javeriana. Bogotá

“El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía”

Edmund Husserl, 1935.

“Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión”

Jürgen Habermas, abril 1968.

Seguramente uno de los temas más debatidos en el siglo que termina es el de la función de la ciencia, la técnica y la tecnología para el bienestar de la humanidad. Entre los ingenuos que simplemente piden más desarrollo a cualquier precio y los timoratos que no han podido reconciliarse con la modernidad, hay posiciones intermedias que vale la pena analizar. Allí se encuentra el debate de Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, con el que él mismo llamara positivismo científico. El objetivo de este estudio es ante todo analizar el **sentido** del debate con el positivismo inaugurado por Husserl en la fenomenología y continuado luego por otros pensadores. Pensamos que si se aclara dicho sentido, es posible continuar en actitud crítica y propositiva un diálogo cada vez más necesario entre ciencia, técnica y tecnología, por un lado, y filosofía por otro, siempre de cara a la sociedad.

Nos parece que el debate de Husserl con el positivismo científico¹ queda bien resumido en el siguiente texto de 1937, publicado recientemente en la *Husserliana*:

¹ Me apoyo para este trabajo, entre otros, especialmente en mi escrito para el *IX Coloquio de Filosofía* de la Sociedad Colombiana de Filosofía (Cali, Octubre de 1995) **Fenomenología y ciencias: crisis y teleología**, aparecido en *Filosofía & Ciencia*. Cali: Universidad del Valle, 1996, p. 189-209.

“Lo que aquí se quiere y se debe querer no se logra alcanzar ni de lejos con ninguna de las argumentaciones locuaces y vacías de sentido muy en boga en contra del racionalismo, el metodologismo (*Methodismus*) o el logicismo (*Logizismus*). Puede que lo que se llama el espíritu del presente y lo que se expresa en la muy difundida literatura diaria se haya alejado de la idea de filosofía como ciencia universal, y que toda suerte de teoría pura haya caído en cierta devaluación. Puede que ahora filosofía se haya convertido en título para cosmovisiones irracionales, entregadas a misticismos; pero esto no puede significar de ninguna forma que se abandonen las ciencias particulares, ni la ciencia universal como tampoco su producto, la técnica —cualquiera que sea el rincón de vergüenzas (*Schandwinkel*) al que se la quiera desterrar—. Dado que hay que conceder que aquí se trata de todas formas de una función necesaria para la humanidad, pero que hay que limitar, entonces el problema de una fundamentación radical de la ciencia debe ser propuesto antes y ahora como algo necesario, problema que una vez propuesto se manifiesta como imperecedero (*unsterbliches Problem*) hasta tanto no se le encuentre su clarificación adecuada y su resolución”² (Hua XXIX, 400).

Ya con esto, debe quedar ante todo muy claro que Husserl no es **anticientífico**. Viniendo de la ciencia, como inclusive lo documentan no sólo sus relaciones con algunos de los más notables matemáticos de su tiempo, Cantor, Hilbert, Dedekind, Weierstrass y Frege, sino sobre todo sus primeras obras, *Filosofía de la aritmética e Investigaciones lógicas*, su preocupación temprana fue encontrar las relaciones entre la ciencia pura y el conocimiento filosófico. En las formas de proceder la matemática y la lógica encuentra sus primeros conceptos filosóficos, que se conservarán como fundamentales en toda su obra: la intencionalidad en su sentido originario es ganada en la reflexión sobre el número y la operación matemática, dado que, como él lo expresa, el número viene del numerar, la clase del clasificar y en general toda operación del operar con algo en general. La idea de una lógica pura, la *mathesis universalis*, herencia de Leibniz y Bolzano, conservará el sentido de paradigma para la investigación fenomenológica, como lo documenta su obra de madurez, de profunda raigambre kantiana, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*.

En especial las últimas publicaciones de la *Husserliana*, obras completas de Edmund Husserl, ofrecen una magnífica oportunidad para consolidar el sentido de las relaciones del fundador de la fenomenología con la ciencia. Me refiero en especial al tomo XXIX, publicado en 1993 con el mismo título del clásico tomo VI *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, el cual se pretende ahora complementar con textos inéditos del Archivo de Husserl precisamente de la época de la *Crisis* hasta su muerte, en vísperas de la segunda guerra mundial. Hay que tener además en cuenta los tomos XXV y XXVII, publicados en 1987 y 1989 con *Artículos y conferencias* de Husserl, en los que encontramos

2 De aquí en adelante se citarán dentro del texto las obras de Edmund Husserl según la edición de la *Husserliana*. HUSSERL, Edmund. *Gesammelte Werke*, Den Haag, Martinus Nijhoff (hoy: Dordrecht, Kluwer Academic Publishers), de acuerdo con el tomo y la página así: Hua VI, 314-348.

nuevos elementos para aclarar las relaciones entre la fenomenología y las ciencias, en momentos de crisis cultural, por ejemplo: las tres *Lecciones sobre el ideal de hombre de Fichte* (1917), destinadas a los soldados que regresaban del campo de batalla durante la primera guerra mundial; los *Cinco artículos sobre renovación* para la Revista Japonesa *The Kaizo* (Renovación), escritos entre 1922 y 1924; su carta al Presidente del VIII Congreso Internacional de Filosofía en Praga (septiembre de 1934) y su ponencia escrita para dicho Congreso, la cual sirve de base a Husserl para sus Conferencias de Viena (mayo de 1935), bien conocidas bajo el título *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*,³ y para sus Conferencias de Praga (noviembre del mismo año), editadas ahora por primera vez con el título *La psicología en la crisis de la ciencia europea*, título que según fuentes de la época también habría podido ser: “La posición de la filosofía en la crisis de las ciencias del espíritu” o “Los fundamentos de las ciencias del espíritu” (Hua XXIX, p. XXII), lo cual indicaría el sentido privilegiado que para Husserl tenía la psicología en relación con la temática general de las ciencias del espíritu.

El tratamiento de las ciencias sobre todo en las últimas obras de Husserl es una *reflexión epistemológica*, que permite aclarar las relaciones de la ciencia con la existencia humana, al diagnosticar que la ciencia moderna ha terminado por olvidar el mundo de la vida y con ello desvirtuar el sentido que para el hombre actualmente tienen las ciencias, la técnica y la tecnología. En especial se destaca la función que a este respecto han cumplido en general las ciencias naturales, orientadas por la matemática, al imponerse con su sentido de ciencia objetiva como modelo de cientificidad. En este privilegio de la ciencia objetiva, que termina por ser lo que Husserl denomina “positivismo científico”, radica la causa de la crisis de las ciencias modernas y de la cultura de Occidente. Se trata pues de una crítica no de las ciencias mismas, sino del sentido en que ha evolucionado su racionalidad: ¿qué significa el que la ciencia y la técnica se hayan adueñado del sentido mismo de racionalidad? Significa que con ello se ha ido reduciendo el sentido y la posibilidad de una “filosofía como ciencia estricta” y se ha llegado a que toda ciencia del hombre —las clásicas ciencias del espíritu o las actuales ciencias sociales y humanas, las ciencias de la discusión—, para ser ciencia, haya tenido que utilizar los métodos de la ciencia positiva. Esto crea situaciones paradójicas, “trágicas”, como las denomina Husserl, en especial con respecto a la psicología, que por su íntima relación con la fenomenología, se convierte en el “campo de las decisiones” (*das Feld der Entscheidungen*). Si la psicología se positiviza, es decir, si su campo de trabajo, “el espíritu humano”, se caracteriza ‘objetivamente’ a la usanza de las ciencias positivas, se cierra con ello todo acceso filosófico, comprensivo y reflexivo a la subjetividad humana: por ello afirma Husserl enfáticamente que “el positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía” (Hua VI, 7).

Para el fenomenólogo este reduccionismo de la cultura científica tiene consecuencias nefastas para la concepción del hombre actual. Se piensa que la actividad del hombre puede

3 En: HUSSERL, Edmund. *Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1981, p. 135-172.

ser regulada sólo por una racionalidad cognitivo-instrumental y estratégica, relegando el sentido de libertad y de responsabilidad humana a un segundo plano. Por ello el análisis del debate de Husserl con el positivismo científico no responde sólo a un interés epistemológico, que pudiera llevar eventualmente a un correctivo de la metodología científica. El asunto es más complejo: la crítica a la unilateralidad de las ciencias naturales y experimentales pretende, al volver la reflexión filosófica al mundo de la vida como ámbito de la experiencia humana y por tanto como base de toda actividad científica, poder reconstruir genéticamente dicho mundo de la vida. Esto significa ante todo que la crítica logre mostrar que el mundo cotidiano está colonizado hoy por una concepción unilateral de ciencia, técnica y tecnología, que lo despoja de su sentido más pleno como lugar, contexto y fuente de recursos de la experiencia humana vital con sus intereses materiales, humanos, sociales, políticos y artísticos. En el mundo de la vida discurre nuestra experiencia que no puede restringirse sólo a manipulación de objetos del mundo, sino que ella se ocupa de otras personas y nos ayuda a expresar y realizar nuestros más íntimos propósitos. La reflexión fenomenológica pretende liberar el mundo de la vida de la visión unilateral de la ciencia, la técnica y la tecnología, para abrir el camino a otras formas de expresión que puedan dar razón de los fenómenos sociales y estéticos en discursos más complejos, quizá menos exactos, pero sí más comprensivos, que los mismos discursos de la ciencia positiva.

Este tipo de reflexiones no son anticientíficas o premodernas. Todo lo contrario: su resultado es resignificar la actividad científica y técnica en el mundo de la vida, teniendo en cuenta precisamente las demás perspectivas y horizontes que se me abren en la cotidianidad. Aquí nos fijaremos sobre todo en el horizonte ético de la acción humana, desde el cual cobran especial relevancia los problemas de la ciencia y la tecnología en relación con la sociedad en su conjunto.

De qué manera pueda el fenomenólogo, además de apostrofar la ciencia moderna y la técnica como causa de la crisis de Occidente, mostrar algún camino de salida de dicha situación es la cuestión que se convierte por tanto en el nuevo reto filosófico. Husserl, como es bien conocido, pretende que la fenomenología, al reconstruir la ciencia moderna desde sus orígenes en el mundo de la vida, recupere al mismo tiempo el sentido de una subjetividad trascendental capaz de responsabilizarse de la racionalidad científica y tecnológica desde ideas de la razón, precisamente aquellas que determinan desde la antigüedad la génesis y con ello el sentido mismo de la filosofía y la ciencia. Para mostrar que tanto el diagnóstico como la intención de la fenomenología son correctos, así su comprensión de subjetividad, por ser monológica y solipsista, se quede a mitad de camino, desarrollamos estos tres pasos: (I) El positivismo científico y la crisis; (II) El retorno al mundo de la vida como contexto y como fuente de verdades; (III) Superación del positivismo desde la ética fenomenológica.

I. El positivismo científico y la crisis

Debemos comenzar por profundizar en lo que Husserl critica como positivismo científico.⁴ Utilicemos sus palabras en la Conferencia de Viena:

“La ciencia de la naturaleza matemática es una técnica maravillosa que permite efectuar inducciones de una capacidad productora, de una probabilidad, precisión, calculabilidad, que antes ni siquiera podían ser sospechadas. Como creación, ella es un triunfo del espíritu humano. Pero por lo que hace a la racionalidad de sus métodos y teorías, es de todo punto relativa (...) Al haberse olvidado, en la temática científica del mundo circundante intuitivo, del factor meramente subjetivo, se ha dejado también olvidado el sujeto mismo actuante, y el hombre de ciencia no se convierte en tema de reflexión. (Con ello la racionalidad de las ciencias exactas permanece, desde este punto de vista, en la misma línea que la racionalidad de las pirámides egipcias).” (Husserl 1981, 167).

La positivización consiste por tanto en haberse reducido el sentido de razón a la racionalidad formal y funcional, propia de las ciencias de la naturaleza. Este tipo de racionalidad como ciencia, técnica y tecnología ha llegado a dominar de tal forma nuestra modernidad, que ha quedado recortada como mera modernización, gracias al reduccionismo de la racionalidad estratégica propia de la técnica moderna. La fraseología modernizante ve en este tipo de actividad cognitiva la forma superior de la cultura humana. En cambio la fenomenología logra mostrar cómo la ciencia es sólo una de las maneras de ver el mundo, en íntima relación con otros puntos de vista sobre él, como son el ético y el estético. De esta forma el descubrimiento del mundo de la vida por la fenomenología se presenta como una manera de reflexionar sobre el sentido de la ciencia y la técnica como actividades del hombre para resolver una serie de problemas del mundo y de la vida, pero no como la plenitud de los ideales del hombre. En el mundo de la vida se presentan ciertamente necesidades de índole técnica, a las cuales responde la ciencia y la tecnología, pero también se presentan intereses distintos al técnico, tales como el práctico y emancipatorio,⁵ a los cuales responden otros discursos, los de las ciencias sociales y humanas, y la filosofía misma, propios de un sujeto que busca cierta unidad de acción a partir de su pertenencia a una cultura y a una historia determinada.

Pero es precisamente esta cultura la que está en crisis, y de dicha crisis hace Husserl culpable al reduccionismo científico que hemos indicado.

Son notables sus tres lecciones a los soldados que regresaban del campo de batalla en 1917, lecciones que versaban sobre el Ideal de hombre de Fichte (Hua XXV, 267 s). Punto

4 Ver para este apartado: MOSSADEQ, Ismail El. *Kritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft. Phänomenologie in der Alternative zwischen Husserl und Heidegger*. Amsterdam: Rodopi, 1995.

5 HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e interés*, en: *Ideas y Valores*, Nos. 42-45. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1973-1975, p. 61-76.

de partida de las *Lecciones* es su diagnóstico con respecto al olvido de la tradición filosófica por causa del positivismo científico: “El dominio de esta filosofía (la del idealismo) sobre los espíritus fue reemplazada por el dominio de las nuevas ciencias exactas y de la cultura técnica determinada por ellas” (Hua XXV, 268). Este desplazamiento de la filosofía por las ciencias hace exclamar a Husserl: “¡Qué inoportuna es la farisaica autojustificación de las ciencias exactas, qué injustos los juicios despreciativos acerca de la filosofía por parte de quienes han sido educados en las ciencias rigurosas de nuestro tiempo!” (Hua XXV, 270).

No es de extrañar por tanto que, una vez terminada la guerra, Husserl proclame la necesidad de una renovación de la cultura, la cual sólo es posible reconstruyendo el sentido de la filosofía y de la ciencia, tal como lo expone en sus cinco artículos de 1923 para la Revista Japonesa *The Kaizo*, que comienzan enfáticamente: “Renovación es el clamor generalizado en nuestra actualidad lamentable y lo es en el ámbito general de la cultura europea. La guerra, que la ha desolado desde el año 1914 y que desde 1918 sólo ha cambiado los medios de coacción militar por ‘los más refinados’ de las torturas espirituales y de las necesidades económicas moralmente depravantes, ha develado la falsedad interior, la falta de sentido de esta cultura. Y precisamente esta develación significa la interrupción de su impulso motriz” (Hua XXVII, 3).

Si ésta es su evaluación de la Primera Guerra Mundial, su previsión de lo que viene, en vísperas de la Segunda, no es menos radical. Entre el 2 y el 7 de septiembre de 1934 tuvo lugar en Praga el VIII Congreso Internacional de Filosofía, para el cual se invitó a importantes filósofos, que no podían participar, a que escribieran sobre la tarea actual de la filosofía. Husserl es enfático en su diagnóstico: se trata de lo “trágico de la ciencia positiva”, de su “dispersión en especializaciones y de su expertocracia. El tecnificarse y el especializarse de la ciencia —si falta un movimiento en contra hacia la clarificación de sentido hasta lo más profundo y englobante, el universo filosófico— es decadencia. Los especialistas se convierten, si mucho, en ingenieros geniales de una técnica espiritual, la cual puede posibilitar en alguno de los campos del quehacer en el mundo, por ejemplo en la práctica económica, una ‘técnica’ extraordinariamente útil en el sentido popular de la palabra. Ingenieros no son filósofos, no son en sentido estricto científicos, a no ser que se deforme el concepto de ciencia en el sentido moderno. Su ‘genialidad’ permanece por tanto siendo ‘genialidad’ y la admiración de que gozan descansa en lo que logran, no en lo que no logran, así muchas veces lo pretendan” (Hua XXVII, 209).

Para comprender el fenómeno de la positivización y del reduccionismo reconstruye Husserl en el famoso § 9 de *La crisis*, dedicado al desarrollo de la ciencia moderna a partir de la matematización de la naturaleza por Galileo, el camino que va de la concepción de la ciencia moderna con base en la experiencia a la absolutización del ideal de cientificidad alcanzado por la matemática y las ciencias naturales. Si se conserva viva la reflexión sobre dicha génesis, es decir, si se reconoce el sentido del método a partir de una concepción reconstructiva de las ciencias, se previene el peligro de la positivización. De lo contrario se reitera a nivel científico la ingenuidad propia de la actitud natural. En efecto, a partir del

surgimiento de la ciencia y la filosofía “se transforman en cierto modo internamente todos los conceptos del conocimiento; y no basta con que se minusvalore la *doxa* (opinión), con que se la prive de conceptos como ser, verdad, fundamentación y razón y con que ahora la *episteme* (la ciencia) sea proclamada como verdadera razón y sus demás conceptos sean tenidos como los únicos auténticos. Esta ingenuidad se venga de mil modos hasta nuestros días. Impide que se haga justicia al hecho de que la *episteme* se funda en la *doxa*; y esta última tampoco puede ser desechada como representación ciega, carente de evidencia o inclusive como mera imaginación” (Hua XXIX, 392). Cuando se hace esto, se echa mano de una fundamentación de la verdad científica en una experiencia e inducción, que se consideran parte del método científico y por ello han sido desvinculadas de la experiencia cotidiana, la cual ya no se tiene como fundamento de la ciencia, pues en lugar de ella se habla “en las ciencias matemáticas de una sensibilidad consistente en conceptos ideales de la matemática e inclusive de la física” (Hua XXIX, 392).

La tesis de Husserl es que esta suplantación, necesaria para la ciencia moderna, lleva gradualmente a un ocultamiento, a un olvido del mundo de la vida (*Lebensweltvergessenheit*), el cual equivale, en palabras de Jürgen Habermas, a su “colonización”,⁶ cuya consecuencia inmediata es el olvido de la subjetividad en dicha concepción de la ciencia. Pero es precisamente ésta, la subjetividad, la que se expresa intuitivamente en lo subjetivo-relativo de nuestras experiencias diarias, de nuestras opiniones y puntos de vista acerca de todo lo que sucede en el mundo real. Matematizado, precisado, recortado gracias al método, dicho mundo real, se pierde todo interés por la subjetividad misma, la cual había sido la conquista más preciada de la modernidad y la renovada garantía, tras el derrumbe de la metafísica, de la realización de los ideales de la filosofía, descubiertos ya desde el origen de la filosofía y las ciencias en Grecia. Dichos ideales consistían fundamentalmente en la posibilidad de dar razón no sólo de los fenómenos del mundo, sino también de las acciones humanas en relación con dichos fenómenos. La capacidad de responsabilidad, descubierta por la filosofía, es negada en el momento que se olvida la subjetividad. Por ello la ingenuidad de la ciencia objetivista es semejante a la del ciudadano que no reflexiona sobre su mundo y su posición en la historia. No se trata pues, como temen algunos, de una reconstrucción nostálgica del “alma” de la tradición precrítica, sino precisamente del sujeto capaz de responder las preguntas kantianas: ¿qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar? ¿Qué es el hombre?

Por ello, un desarrollo de la ciencia, como mera “técnica teórica”, lleva al escepticismo en su forma más fundamental, como desconfianza con respecto a la filosofía misma:

“Al agradecer —así inicia su ponencia—, al comité del VIII Congreso Internacional de Filosofía su honrosa invitación para expresarme acerca de la tarea actual de la filosofía, tengo que estar preparado para afrontar una *skepsis*, que se dirige de entrada contra la

6 HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Bd, 2, p. 522.

misma pregunta, a saber, que aparentemente dicha tarea no corresponde a nada. ¿La filosofía del presente? ¿Es una unidad, que —como sucede con las ciencias positivas— convoque a todos sus investigadores, una unidad gracias a una finalidad, en cuya realización en progreso infinito colaboren todos los investigadores? ¿Hay en la filosofía un método unitario, un sistema creciente de doctrinas que unifique todas las teorías, están todos los investigadores en la unidad de una motivación, de la cual surja una problemática idéntica?” (Hua XXVII, 184).

Comenzamos por preguntarnos acerca del sentido del debate instaurado por la fenomenología contra el positivismo científico. Hasta ahora parece que éste dejara sin sentido las preguntas fundamentales de la tradición filosófica: con respecto al hombre, al sentido de la vida y a su función en la historia. Esta visión se aclarará todavía más cuando analicemos la propuesta husserliana de un retorno al mundo de la vida para recuperar el sentido mismo de la fenomenología como método del filosofar, dado que “volver a las cosas mismas”, según la consigna fundacional de Husserl, es volver al momento en el tiempo y en el espacio en el que se me dan las cosas mismas para describir cómo se me dan intencionalmente en la conciencia.

II. El retorno al mundo de la vida como contexto y como fuente de verdades

Hasta ahora hemos visto cómo la crisis de las ciencias, según la caracteriza Husserl, consiste en la hegemonía del método de las ciencias exactas con respecto a todo otro tipo de conocimiento. En efecto, el conocimiento de la experiencia cotidiana, que se nos da como *doxa*, es superado por la *episteme*; el de las ciencias de la discusión, y en especial el de la psicología, corre con suerte semejante al ser reducido su campo, la subjetividad, a un conjunto de datos observables acerca del comportamiento; y finalmente el conocimiento posible de la filosofía se va reduciendo cada vez más, al ir siendo ocupado por la ciencia positiva el ámbito de lo racional, con lo cual la filosofía corre el riesgo del descrédito como discurso incontrolable ‘científicamente’ y queda amenazada con volverse antifilosofía en forma de escepticismo radical o de irracionalismo.

Todo esto lleva a Husserl a señalar cómo la ciencia y la filosofía han dejado de cumplir su función en la actualidad: “Históricamente la variedad de sistemas frente a la convicción unánime de la posibilidad de alcanzar una sola filosofía condujo muy pronto al escepticismo”. Éste sin embargo no detuvo el desarrollo de la filosofía, por el contrario, sirvió de acicate para impulsarla hacia adelante. Dado que en los inicios de la filosofía se encuentra la verdad del escepticismo, sólo si se reconoce esta verdad, es posible superarlo. Si la filosofía no vuelve a su presupuesto fundamental, el mundo de la vida, las necesidades de la existencia humana, sigue expuesta al escepticismo.

“¿No hay que deducir de la historia de la filosofía la enseñanza de que se trata de una empresa desesperada? ¿Y precisamente en nuestra época no se ha llegado ya a que ésta sea

la opinión generalizada? (Y no sólo con relación a una filosofía independiente de las ciencias, sino también con respecto a la ciencias mismas). Porque ¿qué otra cosa que un fracaso de las ciencias es, ante lo incuestionable de sus logros, su incapacidad de mostrar al hombre la posibilidad de una existencia satisfactoria, que pudiera servir de fin y meta indubitable en toda su vida? Todavía oiremos que esta objeción no sólo tiene que ver con una psicología especial o con la antropología, sino que toca a la totalidad de las ciencias, en cuanto pretenden proporcionar verdadero conocimiento del mundo” (Hua XXIX, 409).

Frente a este desespero con respecto a la función liberadora de las ciencias y de la filosofía misma, todavía Husserl aspira poder mostrar cómo la fenomenología es capaz de asumir las tareas del presente: responder al escepticismo, reconociendo la verdad de la *skepsis*, es decir, la del mundo de la vida, rehabilitando el sentido de la *doxa*, el de las verdades relativas del mercado,⁷ para reconstruir a partir de lo subjetivo-relativo-intuitivo en relación intersubjetiva el sentido de la cultura y de la ciencia, y la validez de las pretensiones de verdad, de rectitud y de veracidad que se proponen con base en la experiencia.

“Filosofía, —escribe Husserl en 1934 al Presidente del Congreso de Filosofía de Praga—, es el órgano de una nueva forma de existencia histórica de la humanidad, de un modo de ser desde el espíritu de la autonomía. La forma originaria de la autonomía es la de la autorresponsabilidad científica. La forma originaria de las culturas que proceden de este espíritu son las ciencias, a su vez miembros dependientes de una ciencia plena y total, la filosofía. La autorresponsabilidad filosófica se realiza necesariamente en la comunidad de los que filosofan. Considerándolo en principio, la comunidad filosófica y la filosofía son el protofenómeno y al mismo tiempo la fuerza operante en continua vida, la cual, partiendo de la mera internacionalidad por la fuerza, ha creado y cultiva una totalmente nueva internacionalidad, a saber, una unión mediante el espíritu de autonomía” (Hua XXVII, 240).

Para salir de la crisis y superar el escepticismo, Husserl propone la conformación de la comunidad filosófica. La reconstrucción genética de la historia de la filosofía, emprendida por Husserl en sus últimas obras, pretende poner al descubierto el mundo de la vida como punto de partida geográfico e histórico de la reflexión filosófica, con lo cual encuentra una estructura común para la conformación de la comunidad filosófica. La fundación de la filosofía occidental fue el resultado de “una ‘nueva actitud’ de individuos hacia el mundo circundante (...) los griegos la denominaron ‘filosofía’”.⁸

Ahora bien, esta nueva actitud del hombre con respecto a su mundo circundante debe ser motivada por un interés crítico de los intereses inmediatos, porque normalmente el hombre se encuentra en actitud natural, dirigido a su mundo y sin prestar atención a este su

7 HUSSERL, E. *Lógica formal y lógica trascendental*. México: UNAM, 1962, p. 287.

8 HUSSERL, E. *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, en: *Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1981, p. 143.

estar dirigido a él. “La vida natural —dice Husserl—, se caracteriza como vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo, un mundo que, como horizonte universal, se halla, en cierta manera, siempre presente a la conciencia, pero que no es enfocado temáticamente”.⁹ Es apenas natural que mientras el hombre en su práctica diaria se ocupa de esto o de aquello en el horizonte del mundo, no pueda advertir el horizonte mismo. El mundo como horizonte no puede ser tema del hombre, mientras su tema es aquello a lo que dirige inmediatamente su atención. “Vida atenta —continúa Husserl—, siempre es un estar-dirigido a esto o aquello, dirigido a ello como a un fin o un medio, como a algo relevante o irrelevante, a algo interesante o indiferente, a algo privado o público, a lo diariamente necesario o a algo nuevo que aparece”.¹⁰ Lo característico de nuestra conciencia de mundo es ser precisamente conciencia de algo concreto en el mundo: estamos tan interesados en ello, que en cierta manera nos objetivamos en lo que pretendemos intencionalmente. Al dirigirnos a algo, como que nos perdemos en ello y así perdemos el sentido de perspectiva y nos privamos de las otras perspectivas de mundo en su estructura de horizonte universal.

Husserl dice: “son necesarios motivos especiales para que, quien esté en tal horizonte mundano, se oriente y lo convierta de alguna manera en temático, tomando en ello un interés persistente”.¹¹ Los griegos alcanzaron este nivel de reflexión sobre el mundo como horizonte universal de sentido, mediante un cambio de actitud, motivado por el *thaumadzein*, esa curiosidad que nace al desprendernos de aquello que nos ocupa inmediatamente, para interesarnos por otras perspectivas, otras culturas, otras comprensiones del mundo. Esta curiosidad genera un interés por la teoría. Por ello puede caracterizar Husserl el origen de la filosofía en los siguientes términos: “Orientado así, el hombre contempla ante todo la diversidad de las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real y emerge la nueva pregunta por la verdad; por consiguiente no por la verdad cotidiana, vinculada a la tradición, sino por una verdad unitaria, universalmente válida para todos los que no estén deslumbrados por la tradición, una verdad en sí”.¹²

Para Husserl el descubrimiento de la filosofía es posible gracias al reconocimiento de la relatividad de cada cultura como visión del mundo. La cultura griega es en este sentido única, ya que ella misma se descubre como perspectiva necesaria del mundo, pero precisamente como perspectiva, es decir, como necesaria y relativa al mismo tiempo: en su relatividad reconoce la relatividad de toda perspectiva con respecto al mundo real y a la

9 *Ibidem*, p. 149.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*, p. 155.

verdad. La cultura filosófica abre el mundo como horizonte universal, infinito, al reconocer que toda cultura es perspectiva, por tanto relativa y al mismo tiempo susceptible de ser orientada en su historicidad por ideas de la razón.

Con toda razón designa Husserl la psicología como campo de decisiones y concentra en ella, como lo documentan sus Conferencias de Praga en 1935, todo el análisis de la crisis tanto de las ciencias como de la filosofía misma. Su lucha con el “fantasma del psicologismo” acompaña todo el desarrollo de la fenomenología, desde sus inicios en el ir y venir de su discusión con Frege, pasando por el análisis intencional de la subjetividad que le permite en cierta manera reconocer la verdad del psicologismo para poderlo superar, hasta definir la psicología como campo de las descripciones fenomenológicas.

Cuando Husserl propone en *Ideas* hacer comprensible el problema de la ingenuidad de la actitud natural, semejante a la ingenuidad objetivista de la actitud científica, gracias al retorno al campo de las vivencias, parece plausible realizar dicha crítica con base en la intencionalidad, campo de la descripción fenomenológica del darse las cosas mismas en la vida de conciencia. Sin embargo, al ser puesto al descubierto el tema del mundo de la vida como propedéutica de la filosofía y como presupuesto de la vida de conciencia o al menos como correlato universal y necesario de la intencionalidad, no parece que las categorías fenomenológicas básicas puedan seguir prisioneras de una subjetividad inmanente emparentada primordialmente con la psicología.

En su esfuerzo por relacionar las estructuras de la comunicación con la herencia fenomenológica del mundo de la vida, para Habermas “la situación de habla es con respecto al tema de que se trata en ella una especie de fragmento delimitado del mundo de la vida que proporciona tanto un **contexto** como a la vez **fuentes** para los procesos de entendimiento”.¹³ ¿De qué forma es el mundo de la vida contexto universal de sentido, horizonte de significaciones, base de la comprensión mutua de quienes se interrelacionan comunicativamente? Es necesario que quienes participan en el mundo de la vida expresen sus propias opiniones en el contexto de su propia cultura, como sus visiones del mundo y sus concepciones de la vida. El primer momento de la comprensión tiene al mundo de la vida como contexto de las múltiples perspectivas, expresadas desde la intencionalidad de cada quien, en la cual se constituye el sentido, se le da contenido a las vivencias. Pero es precisamente a partir de las diversas concepciones del mundo, de las diversas opiniones y contextos culturales, que se hace necesario el desarrollo de las diversas ciencias. Estas cuentan ciertamente con los significados intencionales, originados en el mundo de la vida y en el contexto cultural de los participantes. Comprender a otro, a otra cultura, a otra época histórica, no significa tener que estar de acuerdo con sus puntos de vista, ni con sus normas. Para llegar a acuerdos que superen la mera comprensión intersubjetiva es necesario

13 HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, a. M.: Suhrkamp, 1985, p. 348.

desarrollar determinadas formas de argumentación, de dar razones, que permitan relacionar las diversas perspectivas de lo mismo. En este sentido el mundo de la vida ya no es sólo horizonte universal de significados, sino que se presenta también el mismo mundo como fuente inagotable de recursos de argumentación. Se trata de un sentido de mundo como totalidad, de una especie de “idealización”, que trasciende todas las concepciones de mundo, y que permite así poner y responder la pregunta por la verdad.

Esto quiere decir que para solucionar las dos tareas que se propone la fenomenología con respecto a la experiencia, al conocimiento en general y a la ciencia moderna en particular, es necesario superar el análisis intencional de la conciencia como único lugar de constitución tanto de sentido como de validez. Al poner Husserl al descubierto la función trascendental del mundo de la vida con respecto a todo tipo de conocimiento teórico, se hace necesario descentrar el campo de la conciencia, tomándolo ciertamente como punto de partida de vivencias y sentidos mundovitales, pero relativizándolo en su perspectividad para que abierto a otras perspectivas de “lo mismo” entre en relación con ellas, sin privilegiar ninguna perspectiva, sino teniendo en cuenta las mejores razones. Estas serán las que, referidas al mundo de la vida como fuente de recursos de validación, ofrezcan las mejores soluciones a problemas del mundo real, es decir, permitan responder más acertadamente a preguntas por la verdad, la rectitud y la veracidad en las relaciones del hombre con el mundo, con los otros hombres, con la cultura y con la historia.

Creo que esta articulación de sentido y validez, manifiesta precisamente en la relación entre mundo de la vida y ciencias, es la que quiere reconstruir Husserl, pero para la cual la fenomenología de la conciencia sólo posee un elemento de análisis sostenido en la subjetividad en cuanto subjetividad intencional. El aporte del análisis del lenguaje desde el punto de vista de la comunicación se hace necesario para comprender en toda su importancia la función de la ciencia, como resultado de la crítica y de la argumentación. Naturalmente que sin la vinculación genética de la ciencia al mundo de la vida, sin su origen netamente hermenéutico, carece de sentido, como lo indica el mismo Husserl en la Introducción a *La lógica*: “El hombre moderno de hoy día no ve en la ciencia y en la nueva cultura formada por ella, como el hombre ‘moderno’ de la Ilustración, la autoobjetivación de la razón humana ni la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida individual y social basada en la razón práctica”. Esta situación lleva a que el mundo en el que vivimos se nos vuelva incomprensible, a que nos perdamos en él: “preguntamos en vano por su ‘finalidad’, por su sentido, otrora tan indudable porque era reconocido por entendimiento y voluntad” (Hua XVII, 9).

Pero precisamente el sentido positivo y emancipatorio de la teoría y de la ciencia, reconocido desde sus inicios en la cultura griega y renovado en la modernidad, no podrá ser comprendido si no es gracias a la fuerza argumentativa de la razón, capaz de tomar distancia del contexto y perspectiva de cada persona, de cada cultura y época histórica. Lo que la fenomenología pone al descubierto es esta competencia políglota¹⁴ de la filosofía para poner

14 HABERMAS, Jürgen. Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft, en:

en relación el mundo de la vida en su perspectividad subjetiva con el mundo como totalidad objetiva de todo lo real. Poner en relación significa comprender desde un punto de vista de la razón y de la responsabilidad. Porque olvidada la subjetividad “se pierde toda posibilidad de dar sentido y en especial aquella que tiene que ser realizada para que sepamos dónde y en qué estamos con el mundo y en últimas qué tipo de actitudes ético-prácticas nos exige él” (Hua VII, 71).

El retorno al mundo de la vida no sólo nos libera del reduccionismo positivista al descubrir la experiencia humana como fundamento y génesis del conocimiento científico, sino que nos amplía la perspectiva con respecto al sentido de la actividad humana en el mundo. Allí no sólo buscamos conocer con exactitud lo que nos impresiona o lo que pretendemos manipular, sino que en el mundo de la vida aspiramos realizar nuestros ideales y dar sentido pleno a la forma en que queremos realizarnos en la vida.

III. Conclusión: La ética fenomenológica como superación del positivismo¹⁵

El debate de la fenomenología de Husserl con las ciencias no es un anticipo de la desafortunada confrontación entre filosofía analítica y la así llamada filosofía continental, como pretenden interpretarlo algunos. Es algo más fundamental, inscrito en la tradición kantiana de las relaciones entre causalidad y libertad, en búsqueda precisamente de la complementariedad entre racionalidad científico técnica y razón práctica. No se trata pues de una defensa de cierta subjetividad rancia contra el avance de las ciencias naturales, en un país donde se dice que todavía no hay ciencia, ni de una apología trasnochada del ‘alma’ que quisiera perpetuarse en cierta forma honrada de profesar la filosofía como ética.¹⁶ Lo que está en juego es más bien nada menos que la respuesta a las preguntas de Kant, en búsqueda de lo que es el hombre, quien precisamente es esa búsqueda. Se reconoce ciertamente el valor de la ciencia moderna; pero la crítica no sólo tiene el valor negativo de ayudar a establecer sus condiciones de posibilidad, sus límites y su sentido de validez; también tiene el sentido positivo de abrir el horizonte significativo para un uso práctico de la razón. Lo que la ciencia hace no tiene por qué pretender corregirlo la filosofía. Pero a ella sí le corresponde señalar el ámbito en el que la razón no es sólo racionalidad científica. En cierta forma como que la pregunta por lo que me es posible pensar más allá de la ciencia,

Texte und Kontexte. Frankfurt, a. M.: Suhrkamp, 1991, p. 41.

15 Ver mis trabajos: *La ética fenomenológica*, en: *Edmund Husserl: Filosofía primera. A propósito de Edmund Husserl y su obra.* Bogotá: Norma, 1998, p. 59-130; y *La ética fenomenológica y la intersubjetividad*, en: *Praxis filosófica.* Nueva Serie, Nos. 10-11, Cali: Univalle, diciembre 1999, p. 173-187.

16 HOYOS, Luis Eduardo. *Ideas y Valores*, N° 110, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, agosto de 1999, p. 137. (A propósito de su reseña del libro de John McDowell *Mind and World*).

obliga a desarrollar las auténticas preguntas propias de la filosofía. Pienso que en últimas lo que pretenden Kant y Husserl es destacar que el sentido último de la filosofía es recordar al hombre que es libre y persona moral, memoria que no está escrita en libretto científico, porque sólo puede ser asumida por el sujeto responsable. De esta forma en la fenomenología se reitera el argumento kantiano según el cual aquello que el hombre no puede conocer científicamente puede continuar teniendo un sentido pensable para sujetos, que al pensarlo amplían su horizonte de acción responsable más allá de los límites mismos de la ciencia, la técnica y la tecnología.

En reciente entrevista, a propósito de su libro *Mind and World*, John McDowell¹⁷ propone un “reencantamiento” de la naturaleza después de su necesario desencantamiento por la ciencia en la modernidad: “la idea de un ‘reencantamiento’ debe servir para reinstaurar un concepto de naturaleza que no plantee el problema de cómo se pueda encontrar en la naturaleza un lugar para el sentido, la significación y la normatividad”; se trata de “concebir de nuevo la naturaleza de tal forma que ésta no vuelva a aparecer como inhospitalaria para el espíritu. Y una posibilidad para ello consiste en utilizar imágenes como la de que en definitiva estamos en el mundo natural como en casa. Esto quizá suene como algo poético, pero uno podría describir muchas tendencias en la filosofía actual del espíritu como una reacción al sentimiento de que en la naturaleza no nos sentimos en casa”.

El reencantamiento es la memoria, el retorno al mundo de la vida, colonizado por una concepción reduccionista de la ciencia y la técnica, que lo ha hecho inhóspito para una subjetividad que insiste en preguntar por el sentido, por la teleología y por el punto de vista moral, propio de la filosofía práctica.

Con base en las últimas publicaciones de los inéditos de Husserl, en especial los relacionados con sus *Lecciones sobre ética y valores* (Hua XXVIII), se viene proponiendo¹⁸ examinar en tres etapas la ética fenomenológica como solución precisamente a su crítica al positivismo científico: En la primera se ocupa Husserl de la refutación del escepticismo, que se manifestaba entonces como psicologismo, reconociendo la ‘verdad’ de la *skepsis*, también en ética, al reivindicar el sentido de los sentimientos morales, para mostrar luego sistemáticamente, en sus lecciones hasta 1920, las posibilidades de un desarrollo

17 MC DOWELL, John. ‘Kant ist der Grösste’. John Mc Dowell im Gespräch mit Marcus Willaschek, en: *Information Philosophie*, 28. Jahrgang, 1, Lörrach: März 2000, p. 24s.

18 Ver especialmente: SEPP, Hans Reiner. *Mundo de la vida y ética en Husserl*, en: SAN MARTÍN, Javier (ed.). *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II Semana Española de Fenomenología (1991)*. Madrid: U.N.E.D., 1993, p. 75-93; SEPP, H. R. *Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl*, en: *Anuario Filosófico*, Vol. XXVIII, Nº 1, Universidad de Navarra, 1995, p. 19-40; SEPP, H. R. *Praxis und Theoria*. Freiburg: Alber, 1997; SAN MARTÍN, Javier. *Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920*, en: *Isegoría*, No 5, Madrid: marzo 1992, p. 43-77; SPAHN, Christine. *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.

objetivo de la ética. En una segunda etapa se da una transición, al comparar críticamente las consecuencias de la Primera Guerra Mundial con la pretendida racionalidad de la filosofía, en búsqueda del principio de responsabilidad como condición de posibilidad de renovación de la vida individual y de la cultura en general, desde un planteamiento teleológico de la intencionalidad y de la historia.¹⁹ En esta dirección desarrollará Husserl en sus últimos escritos una concepción trascendental práctica de la fenomenología en el sentido de ser una reflexión que conforma un *ethos*, el cual constituye la comunidad de quienes viven del espíritu de autonomía, cuya tarea no se agota en una cultura determinada, sino que es infinita, es decir, nunca termina. En una novedosa concepción de la temporalidad señala Husserl cómo la ética, en cuanto autorresponsabilidad del sujeto, hace de la fenomenología una filosofía del presente²⁰ desde una tradición fundadora y en el horizonte de una tarea infinita por realizar en cada momento histórico. Este sentido trascendental de la ética permite en *Krisis* (Hua VI) dar toda su significación a la problemática del mundo de la vida (*Lebenswelt*). Es aquí donde se descubre el profundo sentido del debate de la fenomenología con el positivismo científico. No se trata de negar la ciencia, ni de volver a tradiciones anticientíficas. Se trata de comprenderla a partir de una concepción del hombre y de la vida que permita al hombre reencontrarse en el mundo de la vida como en casa.

El significado que tiene la positivización para la cultura y la sociedad en general está expresado en la Introducción a la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935), cuando Husserl se refiere al contraste entre la época de la Ilustración y la cultura actual. Lo que entonces era obvio se ha perdido hoy: “La urgencia ardiente de formación, el esfuerzo por la reforma filosófica del sistema educativo y de la totalidad de formas de vida social y política, ese esfuerzo que hace tan admirable y digna de respeto aquella época tan difamada de la Ilustración. Un testimonio imperecedero de este espíritu de la Ilustración lo poseemos en el majestuoso Himno de Schiller y Beethoven ‘A la alegría’ de la Novena Sinfonía. Hoy sólo podemos comprender este himno con sentimientos de nostalgia y tristeza. No puede pensarse mayor contraste que éste con nuestra generación actual” (Hua VI, 8). No había pasado un mes de la caída del muro de Berlín, cuando a principios de diciembre de 1989 en la gran plaza frente al Reichstag y a la Puerta de Brandenburgo, Leonhard Bernstein, poco antes de morir, dirigía la Sinfonía Coral de Beethoven con coros de toda Europa: en el texto se cambió significativamente el término *Freude* (alegría) por *Friede* (libertad).

Es en esta tradición ilustrada en la que hay que comprender el sentido del “Filósofo como funcionario de la humanidad”. Este *pathos* radicalmente ético lleva a Husserl a criticar la cultura científica, que ha perdido su interés de reflexionar acerca de su sentido como

19 Ver mi libro *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Phänomenologica 67. Den Haag: M. Nijhoff, 1975.

20 He ampliado esta idea en *La ética fenomenológica: una filosofía del presente*, en: GUTIÉRREZ, Carlos B. (Ed.) *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía (4-9 julio de 1994)*. Bogotá: Editorial ABC, 1995, p. 783-796.

factor cultural importante de una sociedad. Pienso que la reflexión husserliana de los años 20 y 30, que hemos referido, tiene precisamente estas características: “¿Debemos dejar pasar sobre nosotros como un ‘*Fatum*’ (destino) la ‘decadencia de Occidente’ (“*Untergang des Abendlandes*”)? —pregunta en 1923—. Este ‘*Fatum*’ sólo se da, si nosotros miramos pasivamente —si pudiéramos mirar pasivamente”. Doce años más tarde, la situación de crisis significa que la racionalidad se ha restringido a las “meras ciencias de hechos”, las cuales “producen meros hombres de hechos”. La reducción de la fatalidad a facticidad, gracias a la ‘*prosperity*’ de la ciencia y la tecnología, cierra el horizonte en el que algo puede ser símbolo, signo y motivación. Esto lleva a las nuevas generaciones al rechazo: “En nuestra penuria vital —oímos— esta ciencia no tiene nada que decirnos” (Hua VI, 3-4).

La respuesta del filósofo puede no ser concreta, pero sí es motivadora, si se quiere romántica: “Luchemos contra este peligro de los peligros —proclama en la Conferencia de Viena— como ‘buenos europeos’ con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana de Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal” (Husserl 1981, 172).

Resumen. *Edmund Husserl critica el positivismo científico por reducir el sentido del mundo de la vida, como si éste consistiera en un conjunto de objetos manipulables instrumentalmente, a la vez que oculta la subjetividad operante tanto a nivel de la ciencia como a nivel de la experiencia precientífica. El retorno al mundo de la vida (Lebenswelt) como contexto universal de significados y fuente inagotable de recursos para validar las pretensiones de verdad, normatividad y veracidad del sujeto, permite a la fenomenología reconstruir genéticamente el sentido de la ciencia, la técnica y la tecnología como actividad humana determinable ética y responsablemente*

Summary. *Edmund Husserl criticizes scientific positivism because it reduces the meaning of the world of life, as if this world consisted in a set of instrumentally manipulatable objects, while hiding a subjectivity operative at the levels of both science and pre-scientific experience. The return to the world of life (Lebenswelt) as a universal context of meanings and an inexhaustible source of resources to validate the pretenses of truth, normativeness and truthfulness of the subject, allows phenomenology to genetically reconstruct the meaning of science, technic and technology as an ethically and responsibly determinable human activity.*

Palabras clave: *positivismo científico, sentido, técnica, tecnología.*

Key Words: *Scientific Positivism, Meaning, Technic, Technology.*

FENOMENOLOGÍA HOY: EL DESAFÍO DEL NATURALISMO¹

Por: Juan José Botero
Universidad Nacional de Colombia

No es fácil, en un tema como el de la Fenomenología, formular de una manera que no genere discusiones lo que podría ser su núcleo teórico esencial. Por esa razón, no deseo que el enfoque de esta exposición se reciba como si lo considerara el enfoque esencial, o fundamental, o más importante, ni nada parecido. Como toda empresa filosófica que se respete, la Fenomenología tiene la virtud de interpelarnos en diversas épocas y momentos según las inquietudes propias de esas épocas y de esos momentos. Y me parece que en el ambiente filosófico y científico actual cobran especial importancia ciertos temas, ciertos problemas y ciertos desarrollos de la Fenomenología, tal como los enfrentó y los trató el propio Husserl, que quizás en otros momentos habían pasado a segundo plano debido precisamente a que nuestras inquietudes entonces eran otras. Me voy a referir en particular a la relación especial que tales temas y problemas tienen con la relativamente reciente emergencia, en el dominio de los fenómenos cognitivos, de nuevas hipótesis, disciplinas y subdisciplinas, y de las nuevas relaciones que se establecen entre ellas, todo lo cual ha sido reconocido por la comunidad científica al configurar el vasto Programa de Investigación conocido como Ciencias Cognitivas (CC en adelante).

De la escuela fenomenológica fundada por Edmund Husserl hemos recibido sobre todo, en un primer momento, su filiación heideggeriana y existencialista, y posteriormente lo que podríamos llamar su vertiente “sociológica”, apoyada en las obras del último Husserl, en primer lugar la *Krisis*. No quiero, naturalmente, descalificar a ninguna de éstas. Pero sí quiero hoy hacer énfasis en la idea de que el proyecto más fundamental de la fenomenología husserliana puede identificarse con una **eidética descriptiva de las vivencias puras** (Ver *Ideas I*, § 71s) y en esa medida, recuperar para ella la perspectiva de desarrollar un conocimiento científico de lo mental en el que aparezcan perfectamente explícitos sus principios ontológicos y epistemológicos.

1 Texto de una charla sostenida en Medellín, en octubre de 1999, en el marco de un Seminario organizado por Lucy Carrillo en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Debo mucho de lo escrito aquí a los intercambios fructíferos en el Seminario de Fenomenología llevado a cabo en la ENS de París, en el año 1995-1996, con B. Pachoud, J.-M. Roy, J. Petitot, J.-L. Petit y F. Varela, principalmente.

Husserl desarrolló el proyecto de un mentalismo intencionalista original, en gran parte movido por lo que él consideraba insuficiencias filosóficas básicas de la psicología cognitiva de su época, de la que, por lo demás, no ignoraba nada. Esta originalidad estriba principalmente en que, por un lado, adoptó una vía descriptiva, rehusándose a seguir la vía explicativa típica de las ciencias naturales, y por otro, defendió la autonomía radical, con respecto a la naturaleza espacio-temporal de una cierta y determinada dimensión de la mente. Pero pienso que su pretensión no era tanto oponerse al enfoque científico, sino, por el contrario, fundar y guiar la exploración experimental de la mente, y muy particularmente su dimensión cognitiva. Esta empresa, como se sabe, desembocó en análisis extremadamente rigurosos y sutiles de ciertos hechos y procesos, los cuales hoy forman parte de los objetos de estudio de las CC: hay que citar en primer lugar, y de manera eminente, a la Intencionalidad, pero también están la percepción, la aprehensión de la temporalidad, el papel que cumplen las experiencias ante-predicativas en el desarrollo de algunas tareas, etc. De esta manera nos legó una teoría de la cognición que, ciertamente —y a Husserl mismo jamás se le escapó este hecho— dejó inacabada, pero que era profundamente innovadora, una teoría que reposa sobre fundamentos que, aunque nada conformistas, sí están claramente articulados.

Voy a intentar formular enseguida unas líneas de trabajo esenciales para definir el problema que enfrentaría actualmente la Fenomenología husserliana si quisiera asumir el desafío que aparentemente le presentan las CC en la forma del **naturalismo**. Este desafío puede verse desde dos ópticas: a) o bien como la irrupción de un enfoque antagónico de temas abordados por ella (antagónico por provenir de las ciencias naturales y, en esa medida, oponerse al enfoque fenomenológico propiamente dicho, con su fuerte carga de anti-naturalismo); b) o bien como la aceptación de que las nuevas realidades científicas, reveladas por las CC abren la posibilidad de una **naturalización** de al menos algunas descripciones fenomenológicas, lo cual nos llevaría a interrogarnos sobre el estatuto de tales descripciones, y las consecuencias que de allí pueden derivarse, especialmente en los planos epistemológico y ontológico. En mi opinión, la vía más prometedora es la que abre la segunda alternativa. Sobre todo porque es posible que, siguiendo este camino finalmente lleguemos a plantear los problemas que genera la primera, y en ese caso, tendríamos mejores argumentos y una mayor riqueza conceptual para abordar el desafío.

Antes de seguir más adelante quiero evitar una confusión que puede aparecer desde el propio punto de partida. No quiero dejar la impresión de que la confrontación que estoy planteando para la Fenomenología es frente a unas Ciencias-Cognitivas-Naturalistas *per se*. En el seno de la multiplicidad de disciplinas que conforman este ámbito científico, se da también un debate muy fuerte entre corrientes naturalistas y corrientes no naturalistas, o al menos no radicalmente tales. Hay, como es de esperarse, grados y matices entre las posiciones, que van desde “misterianismos” con respecto a la conciencia hasta naturalismos reduccionistas, especialmente biólogos e incluso radicalmente fisicalistas. No es, pues, exacto decir que todo enfoque científico actual de la cognición es naturalista por principio, si por “naturalista” hemos de entender “reduccionista”. Quizás sí podríamos, en cambio, aceptar que las CC representan un enfoque naturalista, si por ello hemos de entender que

buscan proporcionar explicaciones de los fenómenos mentales, en especial cognitivos, en términos de ciencias naturales, pero con dos advertencias: a) evitando comprometerse de entrada con el reduccionismo clásico, es decir, reducir leyes a leyes mediante ecuaciones-puente; y b) ampliando suficientemente el espectro de las ciencias para incluir también lo que podríamos llamar “ciencias formales” (como por ejemplo las disciplinas que estudian la computación, los algoritmos matemáticos de diversa índole, etc). Creo incluso que algunas de las discusiones que sobre este tema se dan en la actualidad en el seno de las CC son pertinentes para el problema mismo de cómo entender la idea de una **naturalización de la Fenomenología**.

Voy a presentar, entonces, algunas propuestas para abordar este tema mediante la producción de casos concretos, y a intentar extraer de allí una formulación provisional de problemas y perspectivas que pudieran configurar un Programa de Investigación viable e interesante.

Percepción

Como era de esperarse, es en el ámbito del fenómeno de la percepción, con cierto énfasis en la percepción visual, en donde se concentra la mayor parte de los estudios que dan pie a formular el proyecto de naturalización de la Fenomenología. Voy a mencionar algunos casos, y posteriormente esbozar algunas reflexiones con respecto a ellos.

Percepción y Movimiento

La percepción, para Husserl, es una actividad, no solamente en el sentido cognitivo, como actividad constituyente y sintética, sino en el sentido común y corriente de movimiento, o actividad motriz. Como aparece al menos desde las lecciones de 1907 sobre *Cosa y Espacio*, las vivencias de percepción son inseparables de una actividad motora, y esta articulación es **necesaria**. En efecto: la aprehensión perceptiva del objeto consiste, en un primer momento, en la aprehensión de su esquema espacial invariante, más allá de la multiplicidad de sus apariciones, para lo cual se cuenta con una estructura de anticipación que permite unificar los perfiles refiriéndolos a un objeto (el cual, por eso mismo, es trascendente). Pero, como Husserl mismo reconoce en *Ideas 2* (§ 15): “Un **cuerpo** espacial lleno... mediante la plenitud cualitativa ... no es todavía tanto como una **cosa** material, una **cosa** en el sentido corriente de algo **real material**”. Esto es así porque el análisis fenomenológico debe necesariamente proceder a abstracciones y separaciones, y por consiguiente, la experiencia perceptiva descrita aún no es completa. Si la intencionalidad de la percepción da cuenta de la aprehensión del objeto *leibhaftig*, es decir, si la percepción aprehende al objeto, como se dice en la misma obra, en su concreción, en su materialidad, entonces la aprehensión del mero esquema

espacial es insuficiente. Para dar cuenta de la aprehensión del objeto en su materialidad hacen falta otros niveles. No puedo mencionarlos a todos, y mucho menos entrar en los minuciosos detalles de las descripciones husserlianas, así que me limitaré solamente a un par de aspectos fundamentales que entran en la constitución de la **cosa material**.

Una abstracción es considerar a la cosa de manera aislada. Pero la cosa, dice en *Ideas* 2, “es lo que es en referencia a ‘circunstancias’” (§ 15 b). Y la más importante de las otras cosas que no se han tenido en cuenta es, sin duda, el **propio cuerpo** del sujeto que percibe. Es la más importante porque tiene un *status* especial que se refiere, no sólo a su modo particular de constitución, sino al hecho de que siempre es necesariamente co-aprehendido en la experiencia perceptiva, y siempre lo es en una posición espacial fenomenológicamente invariante y eminente, puesto que esta posición sirve de referencia para el sistema fenomenológico de coordenadas espaciales. En las lecciones de 1907 sobre *Cosa y Espacio* (*Ding und Raum*: cito DR, y el número del apartado) reconoce que al no tomar en consideración el propio cuerpo se había procedido “como si el Yo fuera un espíritu con ojos, un espíritu desencarnado” (DR, § 83).

Pero hay otro elemento que entra en juego en la percepción y del cual se hace abstracción cuando el análisis se limita al esquema sensible: el **movimiento**, elemento que está aún más inmediatamente implicado en esos análisis por cuanto él es necesario para la aprehensión del esquema sensible mismo. En efecto: si el objeto se constituye (es aprehendido) como principio de unidad para la multiplicidad de sus apariciones (como esquema sensible), entonces para esta operación constitutiva (síntesis aperceptiva) es necesario que haya variación de las apariciones del objeto, y por consiguiente movimiento, el cual puede ser del objeto o del sujeto. “El cuerpo espacial idéntico y sin cambios [del objeto] —dice Husserl— solamente se legitima como tal en una serie perceptiva cinética que hace acceder continuamente a la aparición sus diversas caras. El cuerpo (*Körper*) [de la cosa] debe tornarse y desplazarse, o bien soy yo quien debe moverse...” (DR § 44).

El movimiento, pues, es necesario (esencial) para aprehender el objeto espacial, en la medida en que “toda espacialidad se constituye, accede a la donación, en el movimiento, en el movimiento del objeto mismo, y en el movimiento del Yo” (*Ibid*). En *Ideas* 2: “**Reposo y movimiento, alteración e inalteración**, tienen su sentido mediante la constitución de la **cosidad como realidad**, en la cual estos sucesos ...desempeñan un papel esencial” (*Ideas* 2, § 18 b). Ahora: ¿cómo distinguir, en términos fenomenológicos, entre el movimiento del objeto y el movimiento del sujeto que percibe? La respuesta parece evidente: apelando a la percepción de los movimientos de su propio cuerpo, en particular a lo que llama Husserl **sensaciones kinestésicas**, el sujeto que percibe distingue los movimientos que lo afectan de los movimientos que afectan al objeto. Ahora bien, esto nos deja frente a un dato de la mayor importancia para el propósito de este ensayo: el análisis fenomenológico de la percepción muestra que la modalidad estrictamente visual de la percepción es insuficiente para levantar la ambigüedad inherente a la percepción visual del movimiento, y, por consiguiente, no puede bastar para constituir la espacialidad. En términos generales, la percepción visual no es, por decirlo así, exclusivamente visual: “Los contenidos visuales no

pueden asumir por sí mismos la función de contenidos de aprehensión (*Auffassungsinhalte*) para la espacialidad visual y la coseidad en general” (DR, § 46). Otros sentidos intervienen, en particular las “sensaciones de movimiento (*Bewegungsempfindungen*), que no obstante no pertenecen al género de los contenidos visuales” (*Ibid*): Esto quiere decir que el momento extensional de la sensación visual, así como de la sensación táctil, ofrece, ciertamente, un perfil de la espacialidad, pero no obstante no basta para hacer posible la constitución de la espacialidad. (...) Se requieren aún nuevas sensaciones, y estamos hablando aquí de sensaciones de movimiento. (...) Ellas hacen posible la presentación (*Darstellung*) sin presentarse ellas mismas (*Ibid*).

La necesidad de estas “sensaciones kinestésicas” (*kinästhetische Empfindungen*) —nombre que les da Husserl para hacer claro el hecho de que estas sensaciones de movimiento remiten al propio cuerpo— se hace patente en cuanto se consideran situaciones en las que un mismo cambio en el campo visual puede corresponder a un movimiento del sujeto, o a un movimiento del objeto, o, inversamente, situaciones en las que no hay movimiento en el campo visual, lo cual puede corresponder, o bien a la inmovilidad del sujeto y el objeto, o bien al movimiento paralelo y simultáneo de los dos haciendo que el contenido del campo permanezca inmóvil. ¿Cómo levantar la ambigüedad de estas situaciones? Según Husserl, los cursos (*Verläufe*) simplemente visuales no bastan para la aprehensión, pues ellos no tienen los medios para hacer acceder el reposo y el movimiento a una aparición diferenciada. Ello implica que la constitución del lugar objetivo y de la espacialidad objetiva está esencialmente mediatizada por el movimiento del cuerpo (*Leib*), esto es, en términos fenomenológicos, por las sensaciones kinestésicas (*Ibid*. § 50).

Se podrían hacer muchas observaciones a propósito de esta argumentación de Husserl para mostrar su justeza, en casi todos los casos, desde el punto de vista psicológico. Por ejemplo, se pueden mencionar dos situaciones corrientes en donde hacemos experiencias que ilustran y corroboran estos argumentos. Una es la situación conocida en la que un desplazamiento de mi contenido visual me hace experimentar inmediatamente que, por ejemplo, es el tren en el que yo estoy el que se mueve, cuando en realidad es el que está arrancando en dirección opuesta. La ilusión desaparece en cuanto integro a mi percepción el trasfondo cósmico, por ejemplo las paredes de la estación, o el suelo exterior. Pero más interesante me parece otra experiencia: en las transmisiones por televisión de carreras de autos se ha ido perfeccionando la técnica de instalar una cámara en los autos a una altura ligeramente por encima del casco de los pilotos, con la intención aparente de que el espectador pueda tener una visión “subjetiva” de lo que el piloto “ve” mientras conduce a una gran velocidad. La impresión que a uno le queda es que, a pesar de que la cámara nos da el contenido visual propiamente dicho del piloto, aunque ligeramente deformado dada su posición, nos sería completamente imposible reaccionar a las curvas y demás accidentes de la pista. Uno diría que en realidad no “ve” lo suficiente, pero es claro que la lente de la cámara sí tiene una suficiente amplitud para ofrecernos un campo visual comparable al del piloto. Lo que sucede es que, precisamente, el solo sentido de la vista no basta para “ver”. La integración del sonido mejora un poco las cosas, pero sólo mínimamente. Husserl evoca una situación

comparable: cuando, en lugar de correr él mismo, el sujeto se está desplazando en un auto, las sensaciones kinestésicas ligadas al movimiento del propio cuerpo son reemplazadas por las sensaciones ligadas al desplazamiento del vehículo: las series de apariciones son las mismas, sólo que “en lugar de la motivación kinestésica de la carrera, ahora se tienen las sacudidas del vehículo, el ruido de las ruedas, etc.” (DR, § 83). En algunos parques de algunas ciudades existen dispositivos que ofrecen situaciones artificiales más cercanas a las reales gracias, precisamente, a la integración de contenidos puramente visuales con sensaciones auditivas y, sobre todo, de movimiento. Mientras la realidad reproducida sea únicamente visual, seremos meros espectadores; el realismo aumentará en la medida en que la situación sea más y más integrada a toda nuestra corporalidad.

La prolijidad de los análisis husserlianos en los que hace intervenir las sensaciones kinestésicas conduce a pensar que su alcance es mucho mayor que el del levantamiento de la ambigüedad de situaciones perceptivas visuales con movimiento. En realidad, se trata de poner de presente un “sexto sentido”, y por lo tanto un sistema adicional, el **sistema kinestésico**. Se puede avanzar la hipótesis de que para Husserl toda constitución pasa por la sincronización de las kinestesias parciales de los demás órganos sensoriales, por su funcionamiento integrado, su dominio como hábito, por la direccionalidad, en cada nivel, del conjunto del sistema kinestésico. Es una hipótesis arriesgada, pues equivale a suponer que toda la capacidad de orientación de nuestro organismo, toda su capacidad para categorizar perceptivamente los objetos y personas que lo rodean, incluido él mismo, proviene de esto que se da desde su interior. Y no es solamente lo que podríamos llamar “información” proveniente de la percepción de la geometría de su propio organismo (sobre eso se dirá algo más adelante), sino también la que recibe continuamente sobre sus propios movimientos orientados en el espacio circundante. A pesar de lo arriesgada, todo parece indicar que esta hipótesis es empíricamente correcta.

Husserl, claro, no es el primero en hablar de la “kinestesia”, ni el primero en subrayar la importancia de nuestro sentido del movimiento para la orientación espacial y para la percepción. En cierto modo podría decirse que si entendemos la kinestesia como la estimulación sensorial aferente a partir de la propiocepción² de los músculos y articulaciones, Husserl no hace más que comentar a W. James. Habría que añadir que en la propiocepción también intervienen la visión y, sobre todo —hecho ignorado por Husserl—, toda la información vestibular acerca del movimiento de la cabeza. Ahora bien, hay otro aspecto, u otra manera adicional de ver la kinestesia, que sí sería específicamente husserliana, y que constituiría una anticipación notable de datos muy recientes de la neurociencia: la kinestesia es también una especie de señal, adicional a las órdenes de comando muscular, que tiene el mismo origen que éstas y que ocurre en el nivel central. Se tiene la impresión, leyendo cuidadosamente las prolijas descripciones de Husserl del papel de este sistema kinestésico

2 La propiocepción es el “saber” que tenemos de la posición relativa de nuestros miembros en el espacio, y de sus movimientos, gracias a un sistema de receptores articulares, musculares y tendinosos.

en la actividad perceptiva, que en estas “simples” descripciones fenomenológicas de la percepción y la constitución de las cosas se encuentra la idea de que el “mecanismo de la orientación” se encuentra también en los centros motores mismos, lo cual ha sido establecido sólo recientemente, y aún a modo de hipótesis probable, por las neurociencias. Consideremos esto un poco más en detalle.

En la percepción visual juega un papel central la motricidad ocular. Husserl, como vimos, constata que un mismo desplazamiento del campo visual puede corresponder, o bien a un movimiento de los objetos, o bien a un movimiento del sujeto, y que las sensaciones kinestésicas jugaban un papel esencial en el levantamiento de la ambigüedad de la situación. Es una pregunta que también se había hecho Helmholtz: cuando la imagen retiniana se mueve, ¿cómo sabemos si el movimiento es el de nuestro ojo, o el de los objetos? Ahora, si el elemento discriminador aquí (para saber si el movimiento es exterior, o de mis ojos) es la sensación del movimiento de mis ojos, esta sensación no hace parte de la propiocepción; es más: ni siquiera se trata de una sensación propiamente dicha. En efecto, la “información” pertinente no existe cuando se le imprime un movimiento pasivo al ojo, por ejemplo aplicando una pequeña presión al globo ocular, desplazando la retina y por consiguiente lo percibido visualmente. Así mismo, Helmholtz había notado que en algunos pacientes que presentan parálisis oculares sus esfuerzos por mover los ojos, aunque dejaban a éstos inmóviles, sí provocaban la impresión de que los objetos se desplazaban en la dirección del esfuerzo. Él le atribuía al “esfuerzo de la voluntad” esta capacidad para estimar la dirección del eje de la mirada. Hoy en día se conoce más o menos cuál es el substrato neurofisiológico de este mecanismo,³ gracias a los trabajos de Sperry y de von Holst & Mittelstaedt. Cada vez que los centros motores envían a los músculos una orden de movimiento, paralelamente envían una “copia” (llamada por esta razón “copia de eferencia”, o descarga corolaria), hacia los centros sensoriales que tienen que ver con el movimiento; en el caso de la motricidad ocular, la copia va hacia los centros visuales. Esta información re-aferente permitiría así compensar los desplazamientos de la imagen retiniana ligados al movimiento del ojo y asegurar su estabilidad.

Un aspecto notable de este ajuste de la representación en función de los movimientos es que, según los científicos que lo han descrito, este proceso funciona por **anticipación** de las consecuencias inducidas por la motricidad. El cerebro, dicen, es capaz de predecir el lugar en el que se va a situar la mirada al final del desplazamiento del ojo, un poco como lo que ocurre cuando se atrapa una pelota de béisbol: al comenzar el movimiento de captura, uno no se dirige al sitio en el que va la bola en ese momento; el cerebro anticipa y la mano se dirige a donde ella se encontrará en el momento del impacto. Sperry argumenta que para que esta compensación del desplazamiento de la imagen retiniana ocurra de manera inmediata se requiere que en los centros visuales ocurra un ajuste por anticipación, específico de la dirección y de la velocidad de cada movimiento. Cada uno puede hacer esta experiencia

3 Véase PACHOUD, Bernard. Ponencia en Seminario de Fenomenología. París: ENS, febrero de 1996.

moviendo el dedo índice repetidamente a un lado y otro del campo visual y siguiendo este movimiento con los ojos; después de las primeras dos veces, el ojo va por delante del dedo, por así decirlo.

Este mecanismo no sólo vale para la percepción visual, sino que parece ser un mecanismo general implicado en el control de la motricidad, que descansa en una anticipación de los efectos del movimiento, la cual se compara con los efectos observados con el fin de proceder a ajustes continuos durante el transcurso de la acción. En palabras de Marc Jeannerod, “el cerebro ‘sabe’ lo que va a resultar de su propia acción, y anticipa los efectos de sus propios movimientos con el fin de mantener invariante su entorno” (*Le cerveau machine*). Esto sugiere que este mecanismo de anticipación constituye en realidad uno de los grandes principios del funcionamiento del sistema nervioso, además de cumplir un papel crucial en la toma de conciencia de la acción, y en particular del carácter voluntario de ésta.

Lo más notable, hay que repetirlo, es que este mecanismo es uno de los componentes esenciales en las descripciones que hace Husserl de lo que él llama globalmente las “sensaciones kinestésicas”. Hay que subrayar que Husserl siempre utilizó el término jamesiano de “kinestesia” no sólo en el sentido periférico de aferencia propioceptiva muscular (siempre que habla, por ejemplo, de “kinestesia de órgano”), sino también, y sobre todo, en el sentido central de “sentimiento de inervación” (*Innervationsgefühl*) que utilizaba Wundt, o de “esfuerzo de la voluntad” de Helmholtz (como cuando se refiere a la “kinestesia del Yo”). Es esto lo que hace que, más allá del uso de un término que estaba en el centro de la dura polémica entre James y Wundt, la concepción de este “sistema kinestésico” sea una prueba notable de la manera como unas descripciones fenomenológicas pueden anticipar explicaciones científicas muy posteriores.

Las descripciones husserlianas (que a veces parecen más bien hipótesis) que llevan a la tesis del papel necesario de los datos kinestésicos para la constitución, no sólo del espacio, sino también de la coseidad, es decir, necesario para la aprehensión de la materialidad de la cosa, resultan perfectamente consistentes también con algunas hipótesis que se producen en casos de manejo de las consecuencias de la alteración patológica del mecanismo mencionado de control motor. Hay argumentos experimentales que respaldan la hipótesis de que el disfuncionamiento de este mecanismo podría encontrarse en el origen de vivencias psicóticas tales como el síndrome de influencia, o el automatismo mental, en las cuales los pacientes pierden el sentimiento de ser los iniciadores de sus actos o de sus pensamientos, es decir, pierden el sentimiento de que sus comportamientos son intencionales, hasta el punto de atribuir la iniciativa a una fuerza extraña que los controla (delirio de influencia), o, en otros casos, considerarlos como el resultado de un automatismo cuyo control les escapa (automatismo mental), ambos síntomas considerados como típicos de la esquizofrenia. El mal funcionamiento de esta modalidad kinestésica también constituye, en psicopatología cognitiva, una de las mejores hipótesis para dar cuenta de los fenómenos de alucinación (en especial alucinaciones auditivas), concebidos como producciones del sujeto pero que éste no reconoce como suyas.

Percepción de formas y percepción por perfiles

Otra opción de naturalización de descripciones fenomenológicas no recurre a las neurociencias sino a las formalizaciones físico-matemáticas.

Husserl analizó con detalle la manera como la identidad noemática de un objeto percibido es correlativa del flujo temporal, reglado e infinito, de sus aspectos, o “perfiles”. Esta es su teoría de la percepción por perfiles, que presenta numerosos problemas fenomenológicos, pero que también permite plantear un original “solipsismo no escéptico” como respuesta al problema de la trascendencia del objeto. En efecto: el que los perfiles sean una percepción incompleta implica que la donación perceptiva está afectada de una inadecuación esencial. El hecho de que el flujo temporal de los perfiles sea reglado, a su vez implica que hay un horizonte de co-donación de perfiles, y con él, una posibilidad de **anticipaciones** perceptivas. Pues bien, estas anticipaciones son las que generan la trascendencia del objeto externo percibido. Expliquemos mejor este punto.

La vivencia perceptiva, en particular visual, de un objeto espacial es por esencia inadecuada. La cosa no se nos da en la vivencia sensorial plenamente, sino sólo un perfil a la vez, de modo que lo que tenemos de ella es un flujo, o una sucesión de perfiles. Sin embargo, a lo largo de esta incesante modificación del “contenido real” (los datos sensoriales) de nuestra percepción, nunca dejamos de percibir un solo y mismo objeto. El objeto de nuestra percepción, pues, aparece a través de la multiplicidad de sus perfiles (de sus aspectos), pero **no está realmente** contenido en las vivencias. El objeto, en otras palabras, es trascendente con respecto a las vivencias perceptivas. De este modo, Husserl encuentra en la estructura de la percepción por perfiles el origen de la intencionalidad como fundación de las trascendencias objetivas en la inmanencia de los actos que dan acceso a ellas. El problema que habría que enfrentar es el de la relación reglada que existe entre las vivencias y lo que aparece en ellas, es decir, entre los perfiles y este objeto idéntico al cual ellos remiten. En palabras de Husserl, habría que comprender cómo “la objetividad se constituye en las vivencias” (DR, § 7). Pero no me voy a ocupar directamente de este problema. Me voy a limitar a presentar una forma de “naturalizar” este proceso de percepción por perfiles, tal como ha sido intentada recurriendo a la modelización físico-matemática de los procesos cognitivos.

Este intento se realiza dentro de lo que se ha dado en llamar “giro morfológico” (J. Petitot) en las ciencias físico-matemáticas, consistente en prestar mayor atención a los fenómenos de auto-organización de los substratos materiales. Algunos desarrollos teóricos han conducido a la ampliación de la propia ontología física, integrando en ella propiedades macrofísicas, en especial propiedades de **formas**, las cuales son un elemento esencial de los contenidos de la percepción. De esta manera es posible levantar algunos obstáculos que han impedido la formulación de una teoría naturalista de los **contenidos perceptivos**, en particular dos especies de “dogmas”: uno, ligado al fisicalismo, según el cual en el medio ambiente físico solamente existe objetivamente aquello que se pueda describir en términos

de la micro-física; y otro, de acuerdo con el cual las categorizaciones perceptivas deben, por principio, estar gobernadas por procesos inferenciales descendentes regidos por conocimientos de orden superior.

El primero de estos “dogmas” soporta la idea de que existe un hiato insuperable entre categorías físicas y categorías cognitivamente pertinentes, las cuales no se pueden describir en términos físicos. Las teorías físico-matemáticas que se desarrollan a partir del “giro morfológico” del que se ha hablado parecen mostrar que esta concepción de lo que es la objetividad física es demasiado estrecha, y que por consiguiente ella debe dar paso a una concepción menos austera que integre propiedades macrofísicas en la ontología física. Así, las propiedades de forma parecen poder constituir un punto de encuentro entre lo que es describible en términos físicos y lo que es pertinente cognitivamente.

En cuanto al segundo, parece claro que si la constitución de categorías perceptivas supone necesariamente la intervención de conocimientos de más alto nivel que gobiernan el proceso de categorización, y por consiguiente supone la existencia previa de contenidos intencionales, entonces es un esfuerzo vano el tratar de construir sin circularidad una teoría naturalista de la intencionalidad basándose en los contenidos de la percepción. Ahora bien, de acuerdo con estas nuevas teorías parece que algunos modelos de categorización perceptiva que se están desarrollando en la actualidad podrían dar cuenta de la formación de categorías perceptuales según un proceso puramente ascendente, lo cual permitiría dejar de lado este segundo dogma.

Basándose en resultados de estudios de fenómenos de auto-organización de los substratos materiales, J. Petitot (*Le tournant morphologique de l'objectivité et de la cognition; Physique du Sens*, CNRS) utiliza las herramientas geométricas de la “teoría de las singularidades” y de los llamados “grafos de aspectos” para matematizar (y de este modo naturalizar) la parte de la descripción eidética husserliana que tiene que ver con el problema esencial de la constitución de los contornos aparentes. Este problema se plantea en las descripciones de la donación del objeto por medio de perfiles, y lo que la matematización permite ver es que se puede dar una formulación en términos precisos, algorítmicos, de la constitución del objeto por sus contornos aparentes. En este caso, la empresa de naturalización muestra toda su dimensión, pues el resultado no consiste simplemente en establecer unas “convergencias” entre descripciones fenomenológicas y descripciones naturalistas (en este caso matemáticas), sino que va mucho más allá: la modelización matemática de la constitución del objeto por sus contornos aparentes nos hace pasar de la descripción a la explicación.

El mismo tema de la relación entre descripciones eidéticas y modelizaciones matemáticas aparece cuando se aborda el esquematismo morfológico propuesto por Husserl en la primera parte de la tercera de las *Investigaciones Lógicas* a propósito de la relación todo/partes. Allí tiene un uso prominente la complementariedad de fusión y segmentación (*Verschmelzung* y *Sonderung*), que se refieren a procesos que se encuentran en el origen de toda constitución mereológica, basada no en datos simples, sino en componentes de

objetos. Esta descripción se puede considerar hoy en día plenamente naturalizada: existe un modelo, el modelo *Munford-Schah* de segmentación de imágenes, que utiliza precisamente la fusión/segmentación fenomenológica para escoger los datos homogéneos dentro de la señal con ruido. Aquí, nuevamente, se pasa de la descripción a la explicación naturalista, pero esto mismo nos permite apreciar el valor de las descripciones fenomenológicas: lo que pertenece a la descripción pura (a la *eidética* propiamente dicha) funciona como un a priori para el modelo. Éste, por decirlo así, “impone” la “mejor geometría” al dato sensible, aquella que “encaja” mejor. El a priori es el dato morfológico, el cual es “geometrizado” de tal modo. Así se le da a la descripción un sentido preciso en una ecuación que “aproxima” una geometría a una descripción eidético-morfológica, una especie de “sintética a priori” de la percepción. Si la descripción eidética (que, como se sabe, desemboca en leyes de esencia) es correcta, debería tener consecuencias sobre los a priori de las explicaciones científicas que son su punto de partida. La naturalización se realiza, por consiguiente, mediante la descripción en ecuaciones de la *física* (utilizando en la ecuación, por ejemplo, conceptos y fórmulas para las “variaciones de calor”, o algo por el estilo, pertenecientes a la termodinámica) de la “visión de bajo nivel”.

Los detalles de estos trabajos pueden ser complicados de captar, pero lo importante es lo que tales casos nos pueden proporcionar como elementos de reflexión sobre el tema de la naturalización.

Naturalización

En el caso de las modelizaciones matemáticas, lo que vemos es que las descripciones eidéticas son tratadas como **restricciones**, o **condiciones**, para las teorías causales y explicativas de la manifestación fenoménica. Así lo entiende J. Petitot, quien es el generador de esta vertiente naturalizante. Para él, se trata de comprender y de modelizar la manifestación fenoménica, la donación del aparecer, como una **fenomenalización** de una objetividad física subyacente, fenomenalización que a su vez hay que concebir como un proceso natural. La fenomenología naturalizada sería así una ciencia natural cuyo objeto sería este proceso natural de fenomenalización. Este programa cuenta con un enemigo formidable, el texto mismo de Husserl, especialmente algunos pasajes de *Ideas I*, como cuando expresa lapidariamente: “La **fenomenología** trascendental como ciencia descriptiva de esencias pertenece a una **clase fundamental de ciencias eidéticas totalmente distinta** de las ciencias matemáticas” (§ 75).

Pero, naturalmente, se puede pensar que esta oposición de Husserl al tratamiento de los temas fenomenológicos por parte de las ciencias está motivada por los límites de las disciplinas de su época, y que estos límites han sido superados por la ciencia contemporánea. Esto es especialmente claro en el caso presente, pues la posición de Husserl que se acaba de citar es una respuesta precisamente a la pregunta de si la fenomenología, que “pertenece

patentemente a las ciencias eidéticas materiales”, puede constituirse “como una ‘geometría’ de las vivencias”. Y después de un largo y detallado análisis de lo que hace cada una de estas dos clases de ciencias, las descriptivas y las exactas ideales, con sus dos tipos opuestos de conceptos, conceptos descriptivos como correlatos de esencias morfológicas, por un lado, y conceptos exactos cuyos correlatos son esencias ideales, por otro, concluye, con “evidencia intelectual”, que las ciencias exactas y las puramente descriptivas, si es cierto que se combinan, nunca pueden reemplazarse mutuamente, no habiendo desarrollo, por amplio que sea, de la ciencia exacta, esto es, que opera sobre bases ideales, que pueda resolver los problemas originales y legítimos de una descripción pura (*Ideas I*, § 74).

Pero, justamente, si ha habido un desarrollo que ha podido resolver este problema, y es el de las modelizaciones surgidas del mencionado “giro morfológico” en las ciencias físico-matemáticas. Esta tesis de Husserl puede considerarse invalidada por importantes progresos científicos. Si esta es la base para oponerse a la naturalización, entonces tal oposición puede considerarse como “de principio”, y por consiguiente sin fundamento.

Lo que habría que considerar con mayor detenimiento es cuál es el sentido preciso de los programas de naturalización de la fenomenología y cómo pueden interpretarse sus resultados a la luz de lo que es específico de la reflexión fenomenológica.

Lo que se desprende de los casos contemplados es que ni las neurociencias, ni la psicología, ni las modelizaciones matemáticas aparecen como substitutos de las descripciones fenomenológicas. En cambio, sí parece que podría ser provechoso, a la vez para la fenomenología y para aquellas otras disciplinas, que ambos campos pudieran funcionar paralelamente, imponiéndose mutuamente condiciones y restricciones basadas en los resultados de sus respectivas investigaciones. Esta clase de “ecumenismo”, no muy del gusto de la época, sin embargo, tiene en las separaciones disciplinarias dogmáticas su más duro y encarnizado enemigo.

Ciudad Universitaria, Bogotá, septiembre de 1999.

Resumen. *El autor intenta definir el problema que enfrentaría actualmente la Fenomenología husserliana si se la enfrentara con las llamadas ciencias cognitivas, las cuales han surgido recientemente. La confrontación puede verse desde dos ópticas: a) como la irrupción de un enfoque antagónico de algunos temas abordados por la fenomenología de Husserl, o b) como la aceptación de que las nuevas realidades científicas, reveladas por las ciencias cognoscitivas, abren la posibilidad de una **naturalización** de algunas descripciones fenomenológicas. El autor se inclina por la segunda vía por ser más prometedora.*

Palabras clave: *naturalización, Husserl.*

Summary. *The author looks for sketching the problem that Husserlian phenomenology would have to face today if confronted with the, so-called, cognitive sciences that have recently appeared. Such confrontations can be viewed as a) the breaking in of an antagonistic perspective on some topics of Husserl Phenomenology, or b) as an acceptance that the new scientific realities, shown by cognitive sciences, open the possibility of **naturalizing** some descriptions that were provided by the phenomenology. For the author of the paper, the latter looks more promising.*

Key Words: *Naturalizing, Husserl.*

EL PLANTEAMIENTO DE LA PREGUNTA POR EL TIEMPO EN *SER Y TIEMPO* DE M. HEIDEGGER

Aspectos metódicos y de contenido de la pregunta, a la luz
del título, el epígrafe y la introducción a la obra

Por: Lucy Carrillo Castillo
Universidad de Antioquia

Tal como lo anuncia el título, el propósito del presente ensayo es procurar una comprensión del modo en que Heidegger plantea la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo*. Desde ahí, busco mostrar que el asunto mismo de la obra es el planteamiento del problema del tiempo y no el planteamiento de la pregunta por el ser. Para acercarme a ese planteamiento de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo*, he dividido este ensayo en cinco apartados: 1. El título de la obra en el horizonte de la fenomenología: ¿pregunta por el ser o por el tiempo? 2. La aporía que plantea la cita de *El Sofista* que sirve de epígrafe a *Ser y tiempo*. 2.1. De la preeminencia de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*. 2.2. De la preeminencia de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo*. 3. Plausibilidad de las dos lecturas: la relación entre ser y tiempo en la introducción a la obra. 3.1. Del aspecto de contenido de la pregunta por la relación entre ser y tiempo. 3.2. Del aspecto metódico de la pregunta por la relación entre ser y tiempo. 4. Dificultades planteadas a una interpretación del planteamiento de la pregunta por el tiempo. 4.1. Que *Ser y tiempo* es una obra inacabada y fragmentaria. 4.2. Que “el ser es lo trascendente por antonomasia” — **Tiempo y ser**. 5. Que la pregunta por el tiempo es el asunto propio de *Ser y tiempo*.

1. El título de la obra desde el horizonte de la fenomenología: ¿pregunta por el ser o por el tiempo?

Al seguir a Heidegger en sus reflexiones, para entender la manera en que aborda el problema del tiempo, intento mostrar que la pregunta por el tiempo es el problema de *Ser y tiempo*. Es decir, que el problema del tiempo es el asunto propio de una obra que lleva el título de *Ser y tiempo*.

Ya el título de la obra —*Ser y tiempo*— hace una doble referencia al lugar que viene

a ocupar el problema del tiempo dentro de ella misma. De un lado, Heidegger hace ver que con la mención del tiempo en el título de su obra, éste gana una significación decisiva. Efectivamente, el título anuncia aquello por lo cual se pregunta aquí: ser y tiempo. Esto significa que el planteamiento de la pregunta por el ser está necesariamente relacionado con el planteamiento de la pregunta por el tiempo, que el ser sólo puede ser esclarecido desde su relación con el tiempo. En consecuencia, bien puede pensarse que Heidegger pregunta por el ser en la medida en que pregunta por el tiempo. No obstante, querer reflexionar sobre el modo en que Heidegger plantea la pregunta por el tiempo y al tomar en consideración —para ello— el título mismo de la obra, *Ser y tiempo*, se le plantea a mi propósito una dificultad que no puedo pasar por alto. El orden de sucesión de conceptos en que aparece el tiempo, esto es, ser y tiempo, pareciera indicar que el planteamiento de la pregunta por el tiempo, en relación con la pregunta por el ser, ocupa el segundo lugar en el orden de rango de sus investigaciones.

La relación ser y tiempo, que da lugar al título de esta obra de 1927, es resultado de la evolución del pensamiento del autor —alcanzada hasta ese momento— en su camino por la fenomenología. Pero, todavía más: *Ser y tiempo* fue concebida por su autor como culminación y realización de la fenomenología husserliana, a la que su fundador le habría dado una dirección equívoca. En este sentido, es pertinente hacer aquí un breve recorrido por la historia del camino recorrido por Heidegger hacia la fenomenología, tal como él la comprende, y desde donde surge y se desarrolla *Ser y tiempo*. Para esto, recojo, comento y me sirvo —como hilo conductor— de su propia autobiografía fenomenológica, expuesta en un breve ensayo titulado *Mi camino en la fenomenología*.¹

En la época en que Heidegger estudiaba teología en Friburgo (1909-1911) tomó contacto con las *Investigaciones lógicas* de Husserl que habían aparecido en 1900 y que por entonces era la obra filosófica más comentada en los medios académicos europeos. Por esa misma época y en razón de la proclamada, por Husserl, influencia de la obra de Franz Brentano en su fenomenología, Heidegger se ocuparía del estudio de *Sobre los diversos significados del ente según Aristóteles*, desde cuyos problemas se le plantearía a Heidegger la pregunta por el ser (81). Terminados sus estudios teológicos, Heidegger se dedicó exclusivamente a la filosofía y en particular a la pregunta por la lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías que fueran objeto de las investigaciones de Emil Lask, cuya crítica al psicologismo estaba fuertemente influida por las *Investigaciones lógicas* de Husserl. De estos estudios surgiría *La doctrina del juicio en el psicologismo. Una contribución crítico-positiva a la lógica*, que publicara como disertación en 1914 (83), cuando tenía 33 años.

1 *Mein Weg in die Phänomenologie* fue la contribución de Heidegger a la celebración del 80 cumpleaños de Hermann Niemeyer (su editor), en abril de 1963 y luego publicada en *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969, p.81-90. Los números que van entre paréntesis en el texto de este apartado se refieren a las correspondientes páginas de este ensayo de Heidegger.

Heidegger había recibido las *Investigaciones* husserlianas igual que sus contemporáneos, como la irrupción de un nuevo modo de filosofar que se oponía tanto al discurso especulativo de la metafísica como al razonamiento de las ciencias positivas. Conforme a esto, sostenía Husserl, “no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con ‘meras palabras’... no pueden satisfacernos significaciones que toman vida —si es que la toman— de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retornar a las cosas mismas”.² Si bien los fenómenos se nos ofrecen por mediación de los sentidos, no obstante se presentan siempre provistos de sentido, de logos, de evidencia. De ahí el nombre de **fenomenología** para un modo de investigación que pregunta por el sentido del fenómeno que, siendo inmanente al fenómeno mismo, debe poderse percibir y esclarecer.³

El inmenso interés de Heidegger por la obra de Husserl se reflejaba en su propia actividad académica, donde Husserl era objeto de sus cursos y seminarios, particularmente la sexta de las *Investigaciones lógicas* (86). No obstante, en 1913 aparecen las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* a la que le siguió en el mismo año una reedición de las *Investigaciones* en la que se anunciaba una revisión de la sexta investigación, la cual precisamente había sido presentada por Husserl como la más importante. Husserl habría dado un giro decisivo a sus indagaciones, encaminándolas hacia una filosofía trascendental, con lo cual marcaría un desvío de la intención fundamental de la fenomenología (85).⁴ Pues, según Heidegger, una fenomenología pura como filosofía trascendental apela a una subjetividad trascendental que toma partido por el subjetivismo de la tradición de la filosofía moderna (84). Desde esa perspectiva, Husserl convertía la tarea del filosofar en una práctica del mero ‘mirar’ fenomenológico (86) y traicionaba la consigna de volver ¡a las cosas mismas!

Habiendo permanecido Heidegger fiel a la orientación abierta por las *Investigaciones*, particularmente en lo concerniente al problema de la diferenciación entre una intuición sensible y una intelectual que se plantea en el sexta investigación, volvió en sus ejercicios

2 Cfr. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, 1929, vol. II, p.11. Trad. de Manuel G. Morente y José Gaos.

3 Un análisis de la fenomenología, desde la perspectiva en que aquí meramente mencionamos, es el objeto de reflexión de Heidegger en el §7 de *Ser y tiempo*.

4 Efectivamente, Husserl afirma en el prólogo a la segunda edición (1913) de las *Investigaciones lógicas* —esto es, en el primer volumen—, que la sexta investigación va a ser objeto de una profunda revisión. Pero lo cierto es que en 1913 sólo apareció la primera parte de las *Investigaciones*, porque precisamente Husserl trabajaba en esa reelaboración de la sexta investigación. En la medida en que el asunto de esa investigación, los elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento, le exige demasiado trabajo, se interrumpe la impresión del segundo volumen, adviniendo luego la guerra y la difícil paz. De tal manera que sólo hasta 1920 se publicarían por segunda vez completas las *Investigaciones*. En un nuevo prólogo a la sexta investigación Husserl se disculpa por presentar esta sexta investigación en la versión antigua y sin los cambios que había prometido en 1913, (cfr. *Investigaciones lógicas*, edic. cit., cuarto volumen, prólogo, p. 7s). A esto se refiere Heidegger, más adelante, en esta autobiografía que reseñamos, en la p. 86s.

académicos a su estudio de Aristóteles. Desde ahí ensayó una nueva comprensión de la fenomenología a la luz de una lectura fenomenológica de la propia filosofía aristotélica (86), a la vez que buscaba desarrollar la pregunta por una auténtica definición de la filosofía. Efectivamente, en lo que Heidegger concibió como una *Introducción a la investigación fenomenológica*,⁵ habla de la necesidad de acceder a una situación originaria de evidencia tal, que pueda ser pensada a la vez como situación de acceso originario a lo que es y cómo es propiamente la filosofía.

Apelando a Dilthey, pensará que tal situación originaria es un llamado a la experiencia en la que se da propiamente el objeto de la filosofía: “la filosofía y lo que ella es únicamente puede ser ‘vivido’”.⁶ Esto apunta —dirá ahí Heidegger— a la incorrección que hay en la pregunta ‘¿qué es la filosofía?’ Más bien, debería preguntarse por lo que sea ‘filosofar’.⁷ Si se pregunta si acaso tiene que haber filosofía, habría de responderse que sí, si es que debe haber vida, existencia.⁸ De ahí que la expresión ‘vida’ se convierta para Heidegger en una categoría fenomenológica fundamental.⁹ Como fundamento del nuevo sentido de la filosofía, en tanto filosofía vivida, viene a oponerse a la actitud del espectador desinteresado que, conforme al giro dado por las *Ideas* de Husserl a la fenomenología, está implicado en la ‘mirada’ fenomenológica. Con lo cual la filosofía no podrá ser otra cosa que la “ejecución radical de lo histórico de la facticidad de la existencia”.¹⁰

Desde la perspectiva de esas indagaciones y a partir del pensamiento de Aristóteles, resultaba para Heidegger una nueva comprensión: lo que para la fenomenología husserliana de los actos de la conciencia se efectúa como el manifestarse mismo de los fenómenos, ha sido pensado más originariamente en la filosofía y en la existencia misma de los griegos como *alétheia* (87), como el mostrarse mismo de las cosas. De las nociones **fenómeno** y **logos**, efectivamente la primera sigue apuntando a la **cosa misma**, aquello que es manifestación de sí mismo; pero en lo tocante al logos ya no puede seguirse comprendiendo como lo representado por un sujeto trascendental, sino más bien como lo que hace ver, el discurso que **muestra y esclarece** aquello sobre lo cual versa: la facticidad, que como problema del filosofar es la más radical fenomenología.¹¹ Desde el momento en que Heidegger arribó a esta comprensión de la tarea de la fenomenología, también se le hizo claro que la

5 Cfr. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, en: HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. vol. 61.

6 *Ibidem*, p. 36.

7 Cfr. *ibidem*, p. 43.

8 *Ibidem*, p. 39.

9 Cfr. *ibidem*, p. 80.

10 *Ibidem*, p. 111.

11 Cfr. *ibidem*, p. 195. Cfr. también el §7 de la *Introducción a Ser y tiempo*.

conciencia y su constitución de la objetividad no es el lugar desde donde ni el modo como se determina lo que tiene que ser experimentado conforme al principio de la fenomenología que llamara a las cosas mismas (87).

Las distintas concepciones de la fenomenología de Husserl y Heidegger también se nos ponen de manifiesto en un hecho anecdótico pero significativo. A finales de 1926 le solicitaron a Husserl escribir un artículo para la Enciclopedia Británica bajo la entrada de *Fenomenología*. Para el autor era todo un reto hacer una presentación de su filosofía que, por lo demás, siempre estuvo para él en camino de elaboración. Husserl invitó a Heidegger a colaborar con él en la redacción del mismo. Tras muchas discusiones y lecturas mutuas de los diferentes borradores de ese artículo que ambos escribieran, esa colaboración terminó en un fracaso. Sin embargo, estando ya dado *Ser y tiempo* para la publicación, esta era la oportunidad para Heidegger de mostrar a su maestro las diferencias de concepción. En una carta¹² le señala a Husserl que está de acuerdo con él en que lo que sea el ente no puede ser iluminado desde el retroceso al ente y que la pregunta de la fenomenología —en la cual el tiempo desempeña una función esencial— debe orientarse hacia el ente en cuanto ente. También está de acuerdo en una determinación del lugar desde donde debe preguntarse: el ser humano. No obstante, mientras Husserl pregunta desde el ego trascendental, con la publicación de *Ser y tiempo* Heidegger buscará ganar una nueva perspectiva desde la cual pudiera dar una orientación más propia para la fenomenología.¹³

Resulta, entonces, que la relación entre ser y tiempo, que da título a la obra, es el asunto mismo de la fenomenología. Pero con este acercamiento previo al horizonte fenomenológico del preguntar heideggeriano no se puede dilucidar todavía cuál sea propiamente el problema —o el ser o el tiempo—, en el cual se concentran las reflexiones del autor en el desarrollo de la obra. Hasta aquí, sólo se puede sostener con plausibilidad que, dada la importancia que Heidegger concede a la consigna husserliana de ‘volver a las cosas mismas’, la preeminencia del planteamiento de la pregunta por el ser sea el asunto propio de

12 “Hay coincidencia en lo siguiente: lo existente en el sentido de lo que usted llama ‘mundo’ no puede ser aclarado en su constitución trascendental mediante un retroceso a lo existente de esa misma especie de ser. Pero con ello no está dicho que lo que constituye el lugar de lo trascendental no sea en general un ente —sino que ello origina directamente el problema: ¿cuál es la especie de ser del ente en el cual el ‘mundo’ se constituye? Este es el problema central de *Ser y tiempo* —es decir, una ontología fundamental del *Dasein*. Se trata de mostrar que la especie de ser del *Dasein* humano es totalmente diferente de la de todos los demás entes y que ella, como la que es, encierra en sí, precisamente, la posibilidad de la constitución trascendental... lo maravilloso está en que la composición de la existencia del *Dasein* posibilita la constitución trascendental de todo lo positivo”. Citada en: BIEMEL, Walter. **El artículo de la Enciclopedia Británica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo**, en: HUSSERL, Edmund. *El artículo de la Enciclopedia Británica*. México: UNAM, 1990, p. 173. Trad. y edición de Antonio Zirián. (La carta completa y en contexto, aquí mismo, p. 111s).

13 Cfr. el §7 de la Introducción a *Ser y tiempo* que se desarrolla bajo el título de **El método fenomenológico de la investigación**.

Ser y tiempo. Constancia de ello la hay en la concepción originaria y en conjunto de *Ser y tiempo* que es desarrollada por Heidegger en la introducción a la obra, la cual lleva por título **La exposición de la pregunta por el sentido del ser**.

2. La aporía que plantea la cita de *El Sofista* que sirve de epígrafe a *Ser y tiempo*

Una introducción a *Ser y tiempo* donde se bosqueja el plan y propósito de la obra con tal título, pareciera que desde el comienzo condena al fracaso mi propósito de mostrar que sea el tiempo el asunto mismo de la obra. Pero todavía hay más. Sin adentrarme todavía en esa presentación de conjunto de la obra a la luz de la introducción, la problematicidad de la dirección que quiero dar a esta lectura se me hace evidente en otro hecho. Al título de la introducción le precede inmediatamente como epígrafe una cita de *El Sofista* de Platón que, lejos de ser la mera mención del texto, el autor comenta ahí mismo con el fin de esclarecer el propósito de la obra. Heidegger adopta, pues, esa cita de *El Sofista* como punto de partida para subrayar la intención fundamental y la meta provisoria de *Ser y tiempo*:

“Pues evidentemente estáis familiarizados desde hace ya mucho con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión ‘ente’, pero nosotros que antes creíamos comprenderla estamos ahora sumidos en la perplejidad”.¹⁴ ¿Tenemos hoy nosotros una respuesta a la pregunta por aquello que queremos decir propiamente con la palabra ‘ente’? De ninguna manera. Luego, hay que plantear de nuevo **la pregunta por el sentido del ser**. ¿Estamos acaso nosotros hoy sumidos en la perplejidad por no comprender la expresión ‘ser’? De ninguna manera. Luego, primero que todo, hay que volver a despertar una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser es la intención del siguiente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte posible de toda comprensión del ser en general es su meta provisional.

El poner la mira en semejante meta, las investigaciones que implica tal proyecto y por él exigidas, así como el camino hacia este fin requieren un esclarecimiento introductorio”.¹⁵

14 PLATÓN. *El Sofista*, 244a

15 *Sein und Zeit*, p. 1. *Ser y Tiempo*, p. 2. De aquí en adelante cito *Sein und Zeit* como *SZ* conforme a la edición de Vittorio Klostermann (Frankfurt a. M: 1977) que conserva la paginación original de la obra. Seguidamente, cito como *ST* la versión castellana de José Gaos (México: FCE, 1951) con la paginación original de la misma que han conservado las posteriores reediciones. A este respecto es necesario hacer algunas observaciones. Es bien sabido que el afán de fidelidad al texto heideggeriano atraviesa el trabajo de traducción de José Gaos. Pero, a esa traducción fiel se suman las dificultades que plantea el peculiar lenguaje de Heidegger (difícil incluso para los propios alemanes en su lengua materna). De este modo, la traducción de *Ser y tiempo* de José Gaos —uno de los trabajos de más mérito en la historia de las

Evidentemente, el epígrafe ratifica la primera interpretación del título de la obra que presenté arriba, esto es, que el planteamiento de la pregunta por el ser está necesariamente relacionado con el planteamiento de la pregunta por el tiempo, que el ser sólo puede ser esclarecido desde su relación con el tiempo. Pero lo que no esclarece del todo ese epígrafe es qué se pueda decidir en torno al problema de si es la pregunta por el ser lo que tiene preeminencia en la obra o si, más bien, es la pregunta por el tiempo el asunto propio de *Ser y tiempo*. El epígrafe hace posible las dos lecturas:

2.1. De la preeminencia de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*

Ya en esa *Introducción a la investigación fenomenológica* que precedía sus *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* de comienzos de los años veinte, Heidegger sostenía que el filosofar según su sentido de relación con aquello sobre lo cual filosofa no podía referirse a una actitud cognoscente que pretendiera aprehender a su

traducciones de obras clásicas de la filosofía al castellano— hace todavía más dificultosa la comprensión de la obra. Tomando en consideración que “el texto de Gaos es difícilmente utilizable por personas que carezcan del conocimiento de la lengua alemana” e interesado en hacer de *Ser y tiempo* objeto de sus lecciones y seminarios, el Profesor chileno Jorge Eduardo Rivera estuvo trabajando durante varios años en una nueva versión castellana de la obra, la cual salió a la luz en 1996 (*Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria). Su propósito es hacer más accesible el pensamiento de Heidegger y en ese sentido darle fluidez al texto. De hecho, con esta nueva versión castellana el trabajo de comprensión de *Ser y tiempo* se ve aligerado. Además, Rivera añade a su versión las notas que hiciera al margen Heidegger en su ejemplar personal y valiosas notas suyas aclaratorias. Pero, a mi parecer, si bien José Gaos convierte “en términos técnicos” incluso “el lenguaje vivo y elocuente de Heidegger”, el Profesor Rivera no ha tomado en cuenta que la traducción de Gaos ha sido hasta la fecha la única fuente en castellano de *Ser y tiempo* y que en cincuenta años su traducción de nociones decisivas de la obra se han acuñado ya como los conceptos heideggerianos que ya nos hemos apropiado. De todos modos, el trabajo de traducción del Profesor Rivera habrá de significar en un futuro, la primera vez —para aquellos que han estado interesados en acceder a esta obra en castellano—, en que se da la posibilidad de contar con una versión castellana de *Ser y tiempo* efectivamente inteligible. En todo caso, la tirada de ejemplares de la traducción del Profesor Rivera ha sido reducida. La segunda versión de su traducción —uno de cuyos ejemplares manejo aquí— contó sólo con la impresión de 2000 volúmenes. Esto no puede compararse con la cantidad de ejemplares que sigue reimprimiendo anualmente el Fondo de Cultura Económica de la versión de Gaos, ni con el reducido precio de la misma. A pesar de la calidad de la traducción de *Ser y tiempo* del Profesor chileno Eduardo Rivera, todavía entre nosotros habrá para largo con la versión —por lo demás, ya clásica— de José Gaos. Aunque he tenido a mano la traducción de Rivera no la cito en un tercer lugar, como pudiera ser el caso, porque tal versión conserva al margen de cada página la paginación del original en alemán. Así, pues, en las confrontaciones que aquí hago he tenido ante mí la versión alemana de la obra, a la vez que las dos versiones castellanas, la de Gaos y la de Rivera. Por lo demás, tengo que advertir que en cada caso en que cite textualmente algún pasaje de la obra presento mi propia traducción.

objeto en tanto objeto para determinarlo.¹⁶ La filosofía ha de ser una fenomenología radical, lo que quiere decir una fenomenología ontológica en tanto un conducirse respecto del ente en cuanto ser, esto es, respecto a lo que da sentido al ente.¹⁷ La fenomenología trascendental de Husserl aprehende el fenómeno como lo dado a la conciencia, de tal manera que su exigencia de retornar a las cosas mismas no resulta ser más que un retorno a la conciencia trascendental para preguntar cómo se constituyen en ella los fenómenos en cuanto objetos de conciencia.

Un filosofar que se limita a desarrollarse de forma representativa, es decir, que se convierte en un pensar que objetiviza lo pensado, no puede hacer justicia a la realidad más propiamente efectiva. Comprender esa efectividad, pero comprenderla filosóficamente, es lo que guía a Heidegger, y es a esa tarea a la que apela con la cita de *El Sofista* para marcar la diferencia entre ella y el mero ocuparse de las cosas: “evidentemente estáis familiarizados desde hace ya mucho con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión ‘ente’, pero nosotros que antes creíamos comprenderla estamos ahora sumidos en la perplejidad”. En efecto, la perplejidad surge precisamente desde este darse cuenta de que el sentido de lo existente no sólo no se agota en la familiaridad de nuestro trato con lo que existe, sino que en ese trato y en el modo de entenderlo se rehuye una auténtica comprensión.

Esta cita se hace conveniente cuando a partir de ella se quiere ganar el horizonte propio que permita plantear que esta perplejidad apunta ya a lo que ha de ser la tarea del pensar: recoger lo que permanece sin pensar. Por eso, precisamente, inmediatamente después de la cita de *El Sofista*, Heidegger plantea esta otra pregunta: “¿Tenemos hoy nosotros una respuesta a la pregunta por aquello que queremos decir propiamente con la palabra ‘ente’?” Sin embargo, la cita de *El Sofista* se hace tanto más pertinente cuanto que de antemano se sabe que la respuesta a esta última es “de ninguna manera”. La perplejidad ante la comprensión de la vaciedad de sentido del uso de la palabra ‘ente’ ha de convertirse en el punto de partida del pensar. El filósofo griego se percató de ello y por eso plantea la pregunta por el ente en cuanto ente, queriendo dar a entender que no se trata del mero preguntar por el ente: “nosotros que antes creíamos comprenderla [la expresión ente], estamos ahora sumidos en la perplejidad”. Tal como se plantea la cuestión responde a una dificultad efectiva y severa: la pregunta por el ente ha recibido una respuesta óptica, pero, ¿cómo preguntar?

En la perplejidad está contenida ya en germen la dirección de una solución. Pero con la respuesta enfática a la pregunta de si se ha llegado a comprender lo que quiera decir ‘ente’ —“de ninguna manera”— Heidegger está señalando que incluso aquellos que vislumbraron el problema del ser (en este caso el propio Platón), no llegaron a acercarse a la solución. Este problema que en el transcurso de la historia de la filosofía de Occidente no ha recibido un

16 Cfr. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, p. 54.

17 Cfr. *ibidem*, p. 60.

tratamiento adecuado y que en los más de los casos no ha sido siquiera abordado, entonces, por primera vez halla un camino: “Luego, hay que plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser”. Se ha llegado por fin a la posibilidad de recoger de nuevo los rastros del problema que apenas vislumbraron los filósofos griegos y desarrollar la pregunta por el ser. En razón de que tal comentario resume la sistemática toma de posición del autor respecto a la pregunta fundamental por el ser, tal toma de posición da cuenta de la preeminencia de la cuestión del ser sobre la cuestión del tiempo.

Heidegger hace una constatación explícita de este propósito cuando tematiza directamente la relación en la que está la pregunta por el ser respecto a la pregunta por el tiempo, a la cual también designa como “la pregunta fundamental”, y ha dicho un poco antes en un paso intermedio, no sólo que “nosotros hoy” no sabemos lo que queremos decir propiamente con la expresión ‘ser’, sino que además de no saberlo, la pregunta por el ser ha caído en el olvido: “¿Estamos acaso nosotros hoy sumidos en la perplejidad por no comprender la expresión ‘ser’? De ninguna manera. Luego, primero que todo, hay que volver a despertar una comprensión para el sentido de esta pregunta”. Este paso intermedio es decisivo para la argumentación de Heidegger, en la medida en que se presenta, como paso necesario para poder arribar nada más ni nada menos que a “la intención del siguiente tratado”.

La obra, pues, no trata de dar una respuesta a la pregunta por el ser, sino que trata, más bien y solamente, de volver a hacer ver la importancia de una comprensión del sentido de la pregunta por el ser. Desde esta reflexión estratégica previa Heidegger da, entonces, el siguiente paso, cual es el de establecer la relación de la pregunta por el ser con la pregunta por el tiempo: “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser es la intención del siguiente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte posible de toda comprensión del ser en general es su meta provisional”. Ambas frases se refieren a la preeminencia de la pregunta por el ser frente a la pregunta por el tiempo. Así, la intención fundamental de *Ser y tiempo* es la elaboración de la pregunta por el sentido del ser. En esa medida, la pregunta por el tiempo es sólo una ‘meta provisional’ que sólo es trabajo previo desde la perspectiva metódica y, por tanto, no es etapa completamente decisiva en la empresa conjunta de la ontología fundamental.

2.2. De la preeminencia de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo*

Hasta aquí he querido hacer concordar el propósito de *Ser y tiempo* con el sentido que podría implicar el orden de sucesión de los conceptos en el título de la obra: ser y tiempo, donde este último está relegado a un segundo lugar. Pero los problemas comienzan, sin embargo, cuando se subordinan ambas frases del epígrafe a una interpretación estricta de contenidos: “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser es la intención del siguiente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte posible de toda comprensión del ser en general es su meta provisional”. Si el tiempo, tal como lo señala este

pasaje citado, aparece como “el horizonte posible de toda comprensión del ser”, resulta que aquí se está apelando al tiempo como a una estructura fundamental y abarcante desde la cual únicamente podrá realizarse el propósito de la obra.

Esto no puede significar otra cosa, sino que el planteamiento de la pregunta por el tiempo funda la posibilidad del planteamiento de la pregunta por el ser. Esto también significa que desde la perspectiva del propio propósito de Heidegger ya no se podría hablar de una prioridad del ser respecto al tiempo, sino más bien al contrario. Si la intención de la obra es la de plantear la pregunta por el sentido del ser, resulta que esto sólo puede hacerse posible desde “el único horizonte” desde el cual se puede preguntar por el ser. Es decir, hacer plausible el planteamiento de la pregunta por el ser presupone necesariamente que tal planteamiento se haga si y sólo si ya se ha planteado la pregunta por el tiempo que debe fijar el horizonte que haga posible volver a preguntar por el ser. En consecuencia, sólo porque se cuenta con la preeminencia del planteamiento de la pregunta por el tiempo puede llegarse a plantear la pregunta por el ser.

Que sea necesario plantear la pregunta por el tiempo, porque desde el esclarecimiento del tiempo se podrá abrir un horizonte para la pregunta por el ser, significa que el sentido mismo del tiempo está puesto en cuestión. Puede presuponerse con Heidegger que el tiempo haya sido a través de la historia del pensamiento occidental el horizonte desde el cual se ha preguntado por el ser. Si tal pregunta ha caído en el olvido, esto es, si el sentido del ser no ha sido aún cuestionado, necesariamente el sentido mismo del tiempo ha permanecido sin pensar. Si el sentido del ser ha sido pensado como aquello puesto delante de la mirada, eso significa que tampoco se ha sabido comprender el sentido del tiempo. El sentido del tiempo no puede comprenderse desde el ente mismo, es decir, desde aquello que no está más que ‘en’ el tiempo.

Desde la pregunta por el tiempo, ahora gana más significatividad la aludida perplejidad en la se sumía el filósofo griego: la “interpretación griega del ser se efectúa sin ningún saber expreso de lo que hace las veces de hilo conductor de tal interpretación, sin conocimiento ni ninguna comprensión de la función ontológica fundamental del tiempo y sin un examen del fundamento de la posibilidad de esta función. Por el contrario: el tiempo mismo es comprendido como un ente entre otros entes, al que se ha intentado aprehender en la estructura de su ser desde el horizonte de la comprensión del ser, que está orientada implícita e ingenuamente en el tiempo mismo”.¹⁸ Si se leen estas palabras desde su textualidad se desenmascara como mera retórica la aparente reserva que Heidegger habría mostrado en sus palabras iniciales tras la cita de Platón. Evidentemente, la intención de la obra es la de probar la plausibilidad de una pregunta por el ser, que por lo demás ya está presupuesta desde el comienzo. Y esta respuesta no es otra que: el sentido del ser es el tiempo. Pues

18 SZ 26 - ST 30.

Heidegger formula su pregunta por el ser del ente de tal manera, que en el planteamiento mismo se está anticipando ya la respuesta y por eso puede tener sólo un sentido comprensible: que el tiempo es el sentido del ser del ente.¹⁹

3. Plausibilidad de las dos lecturas: la relación entre ser y tiempo en la introducción a la obra

Sobre la base de la preeminencia de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo*, la supuesta preeminencia de la pregunta por el ser retrocede ante la decisiva posición que ocupa la pregunta por el tiempo. Por otra parte, la supuesta aporía en que nos colocaría la plausibilidad de ambas interpretaciones puede resolverse si se establece la diferencia entre el aspecto metódico y el aspecto de contenido mismo en la pregunta por la relación entre ser y tiempo. Con ello podría evitarse poner en duda el primado de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, en la medida en que el sentido del ser es el tiempo. Recurro, entonces, a la última parte del epígrafe a la obra que no comenté arriba: “El poner la mira en semejante meta, las investigaciones que encierra tal proyecto y por él exigidas, así como el camino hacia este fin requieren un esclarecimiento introductorio”. Desde la breve presentación de la introducción a *Ser y tiempo* que aquí sigue, ensayaré establecer esa diferencia entre el aspecto de contenido y el aspecto metódico de *Ser y tiempo* para preguntar si efectivamente puede resolverse la aporía planteada por la lectura del epígrafe realizada en el anterior apartado.

3.1. Del aspecto de contenido de la pregunta por la relación entre ser y tiempo

En el título de la introducción a *Ser y tiempo* se indica el asunto, el aspecto de contenido de la obra: se trata de exponer la pregunta por el sentido del ser. Pero, en la medida en que a la luz de la lectura del epígrafe se ha hecho claro que el sentido del ser es el tiempo, lo que ha de dilucidarse es el carácter de la relación de ser y tiempo. Pero, tal como lo propone el título del primer capítulo de esta introducción, la cosa aquí tratada es la **Necesidad, estructura y preeminencia de la pregunta por el ser**.²⁰

La preeminencia de la pregunta por el ser, dice Heidegger en el §1, requiere que previamente se esclarezca la necesidad de plantearla, o mejor, de replantearla. Pues, tal como

19 Cfr. TUGENDHAT, Ernst. *Heideggers Seinsfrage*, en: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M., p. 113.

20 SZ 2 - ST 3.

pone en evidencia la cita del epígrafe, la pregunta llegó a ser planteada alguna vez, pero “hoy esta pregunta ha caído en el olvido”, porque no ha sido desde entonces convertida en asunto de la investigación filosófica²¹ a causa de prejuicios que han ido sedimentándose en la historia de la filosofía occidental. La afirmación de que el concepto de ser es lo más universal lleva a la malinterpretación que se ha hecho de la comprensión aristotélica del ser como aquello que está ya implícito en toda aprehensión del ente y que como tal se refiere a una unidad previa a toda la multiplicidad óntica, si bien el propio Aristóteles no llegó a esclarecer esa comprensión suya. Ese esclarecimiento es lo que ahora se plantea como una necesidad. Por otra parte, desde la afirmación de una universalidad huera del ser, se ha deducido también que su concepto es indefinible, lo cual dice Heidegger ser cierto, pero no en el sentido de que no haya una definición meramente óntica para él. Precisamente, de lo que se trata es de esclarecer el sentido de esa indefinibilidad del ser del ente.

Si el ser es aquello que está ya implícito en toda aprehensión del ente, aunque es indefinible, esto indica que en todo modo de conducirnos respecto a lo existente tenemos una comprensión previa de lo implicado en el problema del ser. Esta precomprensión del ser exige un esclarecimiento, porque el concepto del ser en tanto el verdadero problema de la metafísica ha resultado convertido en el concepto más oscuro de todos los conceptos de la filosofía. No sólo se trata de que no haya una solución a la pregunta, sino que además ésta se ha planteado mal. De ahí la insistencia de Heidegger en repetir el planteamiento de la misma.²²

Con las reflexiones del §1 queda establecido —y sin lugar a dudas— el asunto de la obra, el cual es convertido en objeto del análisis hermenéutico de ‘lo que concierne en general a una pregunta’ en el §2: “En tanto búsqueda, el preguntar necesita de una dirección previa que apunta hacia lo buscado. El sentido del ser tiene que sernos ya disponible de alguna manera”.²³ Al buscar la manera de plantear la pregunta se advierte que sólo se puede pensar en hacer tal pregunta, porque ya se tiene al menos la sospecha de lo que se busca y de la dirección en que se quiere buscar: “Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar tiene su guía previa que le viene de lo buscado... En aquello por lo que se pregunta, como aquello a lo que se tiende propiamente, reside lo preguntado mismo, donde el preguntar mismo llega a su meta”.²⁴ La meta, obviamente será la posible respuesta a la pregunta, la cual debe corresponder a lo preguntado. Con esto quiere decir Heidegger que en el modo conforme al cual se plantea un pregunta está ya predeterminada la respuesta que se busca.

Pero, lo decisivo de este análisis hermenéutico de lo que constituye la estructura formal de la pregunta por el ser es que “el preguntar mismo en cuanto modo de conducirse

21 *Ibidem*.

22 SZ 3s - ST 4s.

23 *Ibidem*, p. 5.

24 SZ 5 - ST 6.

de un ente —el que pregunta—, tiene un propio carácter de ser”. Esto es, si todo preguntar presupone una cierta comprensión de lo preguntado, resulta que nosotros, quienes preguntamos, poseemos ya una cierta comprensión de aquello a lo cual apunta la pregunta por el sentido del ser. Que desde siempre tenemos que habérmolas con una comprensión del ser del ente y, aunque no hayamos sido capaces de comprenderlo, es desde ahí desde donde surge y se legitima esta pregunta por el sentido del ser. En todo nuestro tener que ver con las cosas decimos esto es..., o aquello es..., y aún sin saber claramente qué signifique ese ‘es’, nos estamos moviendo dentro de esa comprensión. La pregunta de la metafísica es, pues, ¿qué es lo que es? Volviendo a Platón, no se trata de preguntar por lo existente, sino por lo que es en cuanto existente. En cuanto pregunta que permanece fiel al horizonte de inteligibilidad abierto por la filosofía trascendental, la metafísica no pregunta por algo que estuviese más allá de lo óntico, de lo dado. Manteniéndose dentro los límites del ente mismo, la pregunta ahora replanteada se orienta hacia el ente, pero en lo relativo a su ser.²⁵

La dificultad reside ahora en que “ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que pensamos, aquello respecto a lo cual nos conducimos de una u otra manera; ente es lo que somos nosotros mismos y el modo en que somos nosotros mismos”.²⁶ Así las cosas, se ve que la pregunta por el ser del ente es una pregunta que no permite ser planteada desde una supuesta exterioridad o un pretendido poner en frente aquello por lo que se pregunta. La estructura formal de la pregunta hace ver que hay que buscar la perspectiva desde la cual preguntar. Si todo lo que hay es ente, debe haber un ente desde el cual se pueda preguntar por el ser. La tarea no es difícil. Sólo hay un ente capaz de preguntar.

Preguntar por el ser del ente hace ver que no es posible hacer distinción o separación entre aquel que pregunta y aquello por lo que pregunta, o mejor, entre quien pregunta y el ser del ente: “Elaborar la pregunta por el ser quiere decir, en consecuencia, el hacerse transparente de un ente —del que pregunta— en su ser. El preguntar que pregunta por el modo de ser de un ente está determinado él mismo esencialmente por aquello que se pregunta en él —por el ser. Este ente que somos cada uno de nosotros mismos y que entre otras tiene la posibilidad de ser de preguntar, lo asimos terminológicamente como *Dasein*”.²⁷

El término *Dasein*, pues, tiene para Heidegger dos significaciones: por un lado, se refiere a la existencia humana en general pero a la vez, por otro lado, se refiere al ente que soy yo en cada caso.²⁸ El modo de ser de los humanos, inherente a cada uno de nosotros, ha de

25 SZ 6 - ST 8.

26 SZ 7 - ST 8.

27 SZ 7 - ST 9. A lo largo de este ensayo usaré la propia expresión alemana *Dasein* utilizada por Heidegger, en razón de la dificultad de hallar para ella una traducción idónea al castellano.

28 La ambivalencia significativa del término *Dasein* implica graves problemas de comprensión de la obra. Heidegger insiste en que “el ente cuyo análisis constituye nuestra tarea somos en cada caso nosotros mismos” (SZ 42 - ST 49). Esto implica que en cada caso este ente sea yo mismo. Por eso, dice Heidegger, “el *Dasein* no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar de un género de ente puesto ante la vista (...) connota siempre el pronombre personal ‘yo soy’”. Si se acepta que

hacerse transparente para poner de manifiesto nuestra relación privilegiada con la pregunta por el ser.²⁹ Lo que a Heidegger le importa destacar en este párrafo donde pregunta por la estructura formal de la pregunta por el ser, es aclarar el carácter peculiar de esta pregunta y para ello fijar el punto de partida de la misma, el cual debe hacer comprender en qué se fundan los errores y equívocos de la metafísica. Que la pregunta por el ser sea la pregunta por el *Dasein* significa que desde ahora en adelante el filosofar ya no puede comprenderse más como una reflexión sobre algo exterior puesto ante la vista, como si filosofar fuera un mero 'ver'.³⁰ Consecuente en *Ser y tiempo* con la propuesta hecha en sus lecciones sobre Aristóteles, el intraducible término de *Dasein* quiere hacer comprender que "la filosofía y lo que ella es, únicamente puede ser 'vivido'".³¹ Esto es, un discurso filosófico sobre el humano sólo se legitima si se funda y parte del *factum* de la existencia.

Si al plantear la pregunta por el ser se hace presente la preeminencia del *Dasein* como punto de partida para tal preguntar, el §3 hace ver que en la pregunta propia del filosofar la pregunta por el ser tiene primacía ontológica. Un filosofar que se ocupa de indagar el ser del ente es Ontología.³² Investigaciones en ámbitos propios de regiones parciales del ente, como las ciencias, requieren de una ontología fundamental capaz de esclarecer el sentido unitario del ser. Así, sigue Heidegger en el §4, aunque las ciencias y la investigación científica son modos de ser del *Dasein*, no se acercan siquiera a expresar lo que diferencia a este ente de todo otro ente. El *Dasein* "está caracterizado ónticamente porque a este ente en su ser le importa este ser mismo".³³ El *Dasein* comprende su ser de algún modo y con ello accede también de alguna manera a una comprensión del ser del ente en general. Por eso dirá Heidegger que lo que caracteriza ónticamente al *Dasein* es su carácter ontológico, pues no existe como los demás entes sino que su existencia se comprende desde la comprensión que tiene del ser.

siempre que Heidegger se refiera al *Dasein* se está refiriendo siempre y en cada caso al ente que es (el autor) en tanto 'yo mismo', no se ve cómo pudiera justificarse una analítica del *Dasein* como tarea filosófica. Tal como lo hace ver de Waelens, "aquí aparece la primera amenaza de un grave equívoco. Cuando Heidegger dice que el *Dasein* (la existencia humana) se caracteriza por la *Jemeinigkeit* (SZ 42, 53), uno se inclina a creer que esto prohíbe toda afirmación no relativa al *Dasein* propio del que habla. Pero se advertirá cada vez más que todo el pensamiento de Heidegger se esfuerza por extender al *Dasein* en general las tesis obtenidas de un *Dasein* considerado como irreducible y fundamentalmente mío (*je meines*)". En: *La filosofía de Martín Heidegger*. Madrid: CSIC, 1945, p.13, nota al pie, p. 67s. Trad. R. Ceñal.

29 SZ 8 - ST 9. Una interpretación detenida del término *Dasein* será el objeto del primer capítulo, **La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del *Dasein*** §9 - §11, de la primera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*.

30 Cfr. PÖGGELER Otto: *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 50. Trad. Félix Duque.

31 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, p. 36.

32 SZ 11 - ST 14.

33 SZ 12 - ST 14.

De este modo, la pregunta por el ser tiene ahora una particular orientación: hay que hacer transparente la estructura ontológica de la existencia humana que Heidegger piensa como la tarea de una analítica existencial del *Dasein*.³⁴ Por eso desde la preeminencia óptica y ontológica del *Dasein* respecto a todo otro ente, se pone de manifiesto otro modo de su preeminencia respecto a todo lo existente: El *Dasein* “es la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías”.³⁵ De estas reflexiones resulta “que la analítica ontológica del *Dasein* en general es la ontología fundamental, que por tanto el *Dasein* hace las veces del ente que por principio pregunta fundamentalmente por su ser”.³⁶ Estas afirmaciones nos remiten a lo que Heidegger señalara en el §2 respecto a que el ser como aquello por lo cual se pregunta exige un modo particular de ser mostrado.³⁷ Hasta aquí el autor ha mostrado qué es lo que la filosofía debe preguntar, el carácter peculiar del preguntar y el lugar desde donde se ha de preguntar. Queda por esclarecer de qué manera el problema del tiempo tiene que ver con el problema del ser.

3.2. Del aspecto metódico de la pregunta por la relación entre ser y tiempo

El segundo capítulo de la introducción de *Ser y tiempo* está dedicado al problema de la doble tarea que plantea la elaboración de la pregunta por el ser y a una exposición del método fenomenológico conforme al cual será adelantada y desarrollada esa doble tarea. La doble tarea al que se refiere aquí Heidegger tiene que ver, por una parte, tal como reza el título del §5, con el despeje fenomenológico del horizonte desde el cual se desplegará la analítica del *Dasein*, que será a la vez el horizonte desde el cual y en el cual podrá comprenderse en general el sentido del ser. Obviamente, tal como ya lo había afirmado Heidegger en el epígrafe a la obra, tal horizonte para la comprensión de la pregunta por el ser del ente es el tiempo, el cual —referido al humano en tanto *Dasein*— será comprendido como temporalidad e historicidad. Por otro lado, conforme lo explica en el §6, la segunda tarea que se debe llevar a cabo en *Ser y tiempo* es la de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología. Esta se fundará en el hecho del descubrimiento del sentido genuino del tiempo —la temporalidad e historicidad del *Dasein*—, el cual ahora implicará la tarea de confrontarlo hermenéuticamente con el concepto de tiempo que ha sido acuñado por la tradición filosófica, desde Aristóteles hasta más allá de Bergson.³⁸

En lo concerniente al horizonte desde el cual se pregunta por el *Dasein*, la investigación no comenzará por una idea o concepción previa de lo que sea el *Dasein* de manera dogmática,

34 SZ 13 - ST 15.

35 SZ 13 - ST 16.

36 SZ 14 - ST 17.

37 SZ 6 - ST 8.

38 SZ 18 - ST 21.

así como tampoco aplicará categorías o conceptos previos a un examen del mismo. Se debe mostrar el *Dasein* en sí mismo y desde sí mismo, esto es, hay que encontrar un horizonte apropiado que permita un modo de acceso y de interpretación tal, que éste se muestre ante todo y en general en su cotidianidad promedio, desde donde se puedan extraer la estructuras esenciales de su modo de ser.³⁹ Esta analítica del *Dasein* tendrá que ser desarrollada en dos partes. La primera, ofrecerá elementos esenciales para una fundamentación ontológica del *Dasein* en tanto antropología filosófica fundada suficientemente. En ella se sacará a la luz el ser del *Dasein* en lo concerniente a sus estructuras fundamentales, aunque sin dar aún una interpretación del mismo. En la segunda parte, se preparará el horizonte adecuado para una interpretación más originaria de ese ser, donde será la **temporalidad** lo que se muestre como el sentido del ser del *Dasein*.⁴⁰ Pues, “aquello desde donde el *Dasein* comprende e interpreta expresamente algo así como el ser, es el tiempo”. Con esto se vuelve a recoger la conclusión a la que habíamos llegado en la lectura del epígrafe: el tiempo, entonces, será concebido como el horizonte desde el cual únicamente el *Dasein* puede comprender su ser.

Pero, en el desarrollo mismo de la obra, llegar hasta esa conclusión requerirá, en primer lugar, abrirse camino hacia el descubrimiento del significado del tiempo en la constitución esencial del *Dasein*. Ésta será la tarea que se lleve a cabo en la primera sección de la primera parte de la analítica del *Dasein* y que se desarrollará en tres pasos, que encuentran sus bases en el punto de partida fenomenológico de la investigación: las estructuras fundamentales del *Dasein* deben mostrarse ellas mismas en la cotidianidad promedio de este ente, lo que más adelante llamará específicamente la facticidad⁴¹ del *Dasein*. El primer paso desvelará la primera estructura fundamental del *Dasein* y se refiere al *factum* de descubrirse estando ya en el mundo: “El *Dasein*, conforme a un modo de ser inherente, tiene la tendencia de comprender su propio ser desde el ente respecto al cual se conduce esencial, permanente y primeramente, desde el mundo”.⁴² La comprensión del *Dasein* desde el mundo lleva a la exposición de lo implicado en ella: qué significa ser en el mundo, cuál es el ser que está en el mundo y quién es ese ser. Tras este examen, el análisis de Heidegger dará un segundo paso. Si el ser de este ente “deberá mostrarse tal como es ante todo y en

39 SZ 16s - ST 20.

40 SZ 17 - ST 20s.

41 “El *Dasein* comprende su ser más propio en el sentido de un cierto existir efectivo. Y sin embargo la efectividad de lo efectivo del propio *Dasein* es, en sentido ontológico, fundamentalmente distinto del modo de existir de hecho de lo pétreo. La efectividad del *factum* del *Dasein*, conforme a la cual es en cada caso el *Dasein*, es lo que aquí llamamos **facticidad** del *Dasein*”. SZ 56 - ST 66.

42 SZ 15 - ST 19. Dada la esencial importancia del concepto de mundo para la comprensión de las demás estructuras fundamentales del ser del *Dasein*, Heidegger mostrará que al modo de ser propio del mundo le corresponden tres aspectos esenciales que analiza a la luz de tres conceptos: ser en el mundo, el ser del ente que existe en el mundo y la pregunta por quién existe en el mundo, que son desarrollados en los capítulos segundo (§12 - §13), tercero (§14 - §24) y cuarto (§25 - §27), respectivamente, en la primera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*.

general en su cotidianidad promedio”,⁴³ entonces, el análisis pondrá de manifiesto el temple o disposición del ánimo que revela ‘cómo está uno y cómo le va’ que, en cuanto estructura fundamental, desvela el modo en que el *Dasein* es puesto ante su propio ser pero, además, el modo en que el *Dasein* se comprende desde ahí.⁴⁴ El tercer paso de este análisis previo del *Dasein* es la tarea de recoger la multiplicidad fenoménica de la constitución del *Dasein* como un todo estructural. Recogiendo los análisis anteriores hará ver que el modo de ser del *Dasein* es un estar orientado hacia el mundo que se comprende a sí mismo como **cuidado**. Esto es, desde el descubrirse ya en el mundo, la facticidad del *Dasein* se comprende siempre desde sus propias posibilidades, desde lo que anticipa siempre como lo que puede llegar a ser.⁴⁵ Con este tercer y último paso debe terminar este análisis previo que “deberá preparar el despejamiento del horizonte para la interpretación más originaria de ese ser. Una vez que haya sido alcanzado ese horizonte, el análisis preparatorio del *Dasein* exigirá ser repetido sobre bases más elevadas y propiamente ontológicas”.⁴⁶

En la primera sección de la primera parte de la obra, la totalidad estructurada del ser del *Dasein* será pensada bajo el concepto de cuidado. Los análisis referidos a este sacarán a la luz una estructura que sirve de fundamento al cuidado: el tiempo. Más propiamente, la temporalidad del *Dasein*. En la segunda sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, entonces, se repetirá ese análisis previo, pero ahora a la luz de la temporalidad. Así, esa segunda sección se desarrollará bajo el título de **Dasein y temporalidad**: “La temporalidad es mostrada como sentido del ser de aquel ente que llamamos *Dasein*. Esta prueba tiene que comprobarse en la interpretación repetida de las estructuras del *Dasein* que se han mostrado provisionalmente y que ahora deben mostrarse como modos de la temporalidad”.⁴⁷

El §6 referido al problema de la destrucción de la historia de la ontología busca hacer transparente la pregunta por el ser en la historia misma de la filosofía. Es decir, hará ver cómo la pregunta por el ser del ente es una pregunta que está remitida al problema mismo de la historia humana y pondrá al descubierto el relativismo del preguntar dada la historicidad de la existencia del *Dasein*. Por eso puede decir que esa destrucción de la historia de la ontología sólo afecta al modo como ésta es equívocamente considerada hoy.⁴⁸ En este sentido, destrucción quiere significar circunscribir esta historia del filosofar en lo positivo de sus

43 SZ 16 - ST 20.

44 Los conceptos de *Befindlichkeit* (que leo como temple o disposición del ánimo) y *Verstehen* son desarrollados en sendos acápite del capítulo quinto (§29 - §38) de la primera sección de la primera parte de la obra.

45 “El cuidado como ser del *Dasein*”, es desarrollado en el capítulo sexto (§39 - §44) y último de la primera sección en la primera parte de la obra.

46 SZ 17 - ST 20.

47 SZ 17 - ST 20s.

48 SZ 22 - ST 27.

posibilidades y acotarla en sus límites.⁴⁹ Luego una destrucción de la historia de la ontología busca mostrar cómo en la historia de la filosofía —si bien con grandes limitaciones— se ha planteado ya la relación entre ser y tiempo. Para esta tarea, Heidegger se detendrá en etapas decisivas y fundamentales.

En primer lugar, para los griegos la pregunta por el ser estaba atravesada e impregnada por la pregunta por el tiempo. En la búsqueda de un ejemplo apoyado por la mejor tradición, Heidegger señalará que ya los griegos habían pensado al ser en el horizonte del tiempo: "... (Para los griegos) la *ousía* es la determinación del sentido del ser, la cual significa presencia ontológico-temporal. El ente es aprehendido en su ser como 'presencia', es decir, es comprendido con referencia a un determinado modo del tiempo".⁵⁰ Esa presencia restringida al presente tiene que ver con que el tiempo sea considerado como uno entre otros entes.⁵¹ Ya en la modernidad, con el *cogito sum* Descartes, quien pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro, deja sin determinar el modo de ser de la *res cogitans* en tanto sentido del ser del *sum*.⁵² Más cercano a nuestro tiempo, ha sido Kant el último pensador que estableció la relación entre la pregunta por el ser con la pregunta por el tiempo. Al modo de ver de Heidegger, en su doctrina del Esquematismo vislumbró la dirección del preguntar pero, por efecto de la influencia de la tradición, la relación decisiva entre tiempo y **yo pienso** quedó envuelta en la oscuridad.⁵³ En lo que concierne a Heidegger mismo, el tiempo no es de antemano y por sí mismo, por así decir, el tema central de *Ser y tiempo*. Pero, sí lo es porque la pregunta central de *Ser y tiempo*, esto es, la pregunta por el ser del ente, remite metódicamente al tiempo en tanto único horizonte posible para la búsqueda de una respuesta. Precisamente, cuando Heidegger se remite al problema del tiempo, hace ver, a la vez, el problema del ser. Por eso dice en el §5: "La tarea ontológica fundamental de la interpretación del ser en cuanto tal abarca en sí la puesta en evidencia del modo de ser temporal del ser".⁵⁴ Así como en las dos frases del epígrafe la interpretación del tiempo aparecía como meta provisional, así ahora este poner en evidencia el modo de ser temporal del ser del ente se presenta como tratamiento en conjunto de la pregunta por el ser del ente.

4. Dificultades que se plantean a una interpretación del planteamiento de la pregunta por el tiempo. Más allá de *Ser y tiempo*

Hasta aquí me he atenido al modo como Heidegger llega a plantear la pregunta por el tiempo tanto en el epígrafe como en la introducción a *Ser y tiempo*, que resumen el propósito

49 SZ 22s - ST 26s.

50 SZ 25 - ST 29s.

51 SZ 26 - ST 30.

52 SZ 24 - ST 28s.

53 SZ 23s - ST 27s.

54 SZ 19 - ST 22.

general de la obra. En suma, la pregunta por el ser del ente se ha pensado como pregunta que ha de plantearse desde la existencia humana. En la analítica del *Dasein* debe descubrirse el esencial modo de ser de éste y desde ahí despejarse el horizonte de todo preguntar. Se llegará a descubrir, entonces, la temporalidad y la historicidad del *Dasein*, desde cuya comprensión se hace posible esa destrucción de la historia de la ontología que pone de manifiesto la historicidad de la propia pregunta por el ser. No obstante, en el §5 de la introducción donde se ha referido a la temporalidad del *Dasein* y al significado que tal descubrimiento tiene para sus propósitos, dice Heidegger: “Pero con esta interpretación del *Dasein* como temporalidad no se ha dado aún la respuesta a la pregunta directriz por el sentido del ser en general. Sin embargo, estará preparado el camino para esta respuesta”.⁵⁵ Con esta afirmación, pone en evidencia el autor que la pregunta por el ser del ente está todavía por plantearse.

En lo que sigue voy a referirme a las dificultades que plantea esa comprensión del planteamiento de la pregunta por el tiempo que queda meramente anunciada en *Ser y tiempo*. Me referiré, en primer lugar (4.1.), al carácter fragmentario de la obra, con lo cual se podría justificar la enigmaticidad del sentido que gana el problema del tiempo desde esa perspectiva de un tiempo propio de un ser que a la vez que inhiere a todo ente pareciera que puede ser pensado como completamente arrancado, incluso del propio *Dasein* que es el único ente capaz de pensarlo. En segundo lugar (4.2.), me referiré brevemente a la conclusión a la que se pudiera llegar si muestro que efectivamente *Ser y tiempo* es una obra incompleta y fragmentaria que está orientada —como mera introducción— a una comprensión de ser y tiempo, o más profunda o más complicada, en todo caso, distinta de la elaborada en la obra.

4.1. Que *Ser y tiempo* es una obra inacabada y fragmentaria

Permanecen abiertas las preguntas de si los resultados logrados en la analítica del *Dasein* —que constituye el contenido mismo de *Ser y tiempo*— son de tal naturaleza que impiden toda tesis relativa al ser en general, haciendo imposible incluso toda metafísica en el sentido usual de la palabra⁵⁶ y de si como suponía Husserl, *Ser y tiempo* no es más que una nueva antropología filosófica.⁵⁷ Contra la posibilidad de dar respuestas afirmativas a tales preguntas, se vuelve precisamente la propia pregunta por el tiempo, planteada desde la intención original de *Ser y tiempo*. Para su autor tiene un sentido de mayor alcance, que no se conforma con el descubrimiento de la temporalidad e historicidad del *Dasein* desde donde ha ganado sentido preguntar por el ser del ente. En efecto, de manera análoga a las sucesivas reducciones fenomenológicas de Husserl, los niveles de comprensión del tiempo

55 SZ 17 - ST 20s.

56 Cfr. DE WAEHLENS, A. *Op. cit.*, p. 15

57 Cfr. HUSSERL, E. *Ideas...* México: FCE, 1949, vol. I, p. 372. Trad. José Gaos.

remiten a un tiempo cada vez más originario desde donde se pueda pensar en repetir la pregunta por el ser que Heidegger concibe como lo radicalmente distinto de todo ente, incluso del ente humano, único ente —que sepamos— capaz de preguntar por el ser del ente. En este sentido, el §83 de *Ser y tiempo* es el punto donde deja planteadas tales preguntas en torno al tiempo. Ese parágrafo debía dar paso todavía a una tercera sección de la primera parte del libro y a la segunda parte del mismo. Una comparación del índice de contenidos de la obra publicada con el bosquejo de la obra presentado en el §8, permite ver claramente que *Ser y tiempo* es una obra inacabada y fragmentaria. Conforme al plan de la obra que presenta en el §8, el siguiente debía ser el contenido de *Ser y tiempo*:

Primera Parte: La interpretación del *Dasein* desde la temporalidad y la explicación del tiempo como explicación del horizonte trascendental de la pregunta por el ser:

1. Análisis fundamental preparatorio del *Dasein*.

2. *Dasein* y temporalidad.

3. Tiempo y ser.

Segunda Parte: Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología a la luz de la problemática de la temporalidad:

1. La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo como etapa previa de una problemática de la temporalidad.

2. El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la recepción de la ontología medieval en la problemática de la *res cogitans*.

3. El tratado de Aristóteles sobre el tiempo como base discriminatoria de la base fenoménica y de los límites de la antigua ontología.⁵⁸

De hecho, sólo fueron escritas y publicadas las dos primeras secciones de la Primera Parte:

La interpretación del *Dasein* desde la temporalidad y la explicación del tiempo como explicación del horizonte trascendental de la pregunta por el ser:

1. Análisis fundamental preparatorio del *Dasein*.

2. *Dasein* y temporalidad.

58 SZ 39s - ST 45s.

La tercera sección de la Primera Parte que debía abordar la cuestión 'tiempo y ser' y toda la Segunda Parte no llegaron a ser publicadas, en cuanto tales, por Heidegger. De este modo, la obra sólo da cuenta parcialmente de la Primera Parte planeada, la cual versa sobre **La interpretación del Dasein en dirección a la temporalidad**. En lo que concierne al propósito de estas reflexiones, es decir, al planteamiento de la pregunta por el tiempo, hay que repetir que Heidegger lo desarrolla desde sus análisis de la temporalidad en la Segunda Sección de esa Primera Parte de *Ser y tiempo* bajo el título de **El Dasein y la temporalidad**. Esto implica que los análisis de la temporalidad son hechos sólo después de **El análisis fundamental preparatorio del Dasein**, llevado a cabo en la Primera Sección de esta Primera Parte.

El carácter fragmentario de *Ser y tiempo* tiene como consecuencia que queden truncadas tanto esa pregunta más originaria por el ser que Heidegger repite desde la introducción hasta el final del libro, como la pregunta por el tiempo en ese sentido también más originario que indica en diversos lugares de la obra. Y, desde esa perspectiva, entonces truncadas de una doble manera: en primer lugar, el análisis del *Dasein*, que constituye la primera sección de la Primera Parte, ha sido llevado a cabo desde una perspectiva que meramente apunta a la temporalidad, la cual, en cuanto tal, ocupa la segunda sección de la Primera Parte. Pero, en segundo lugar, el *Dasein* comprendido desde la temporalidad no da cuenta de un modo explícito de la manera misma en que esa temporalidad haya de poder convertirse o dar lugar a un horizonte para una pregunta más originaria por el ser, que desde la relación 'tiempo y ser' debía desarrollarse en la tercera sección de esa primera parte.

Por otro lado, falta también esa destrucción de la historia de la ontología —que constituiría la Segunda Parte de la obra— a la que se refería el §6, donde afirmaba que se concentraría únicamente en etapas decisivas y que anuncia en el §8 bajo los tres títulos de: 1. La doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo como etapa previa de una problemática de la temporalidad. 2. El fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes y la recepción de la ontología medieval en la problemática de la *res cogitans*. 3. El tratado de Aristóteles sobre el tiempo como base discriminatoria de la base fenoménica y de los límites de la antigua ontología. Ese análisis del olvido de la pregunta por el ser a través de la historia de la filosofía que debía llevarse a cabo sobre las bases de lo ya ganado con los análisis de la temporalidad y que constituían la segunda parte, tampoco se realizó. Lo cierto es que Heidegger desarrolla esas consideraciones en sus lecciones del semestre de verano de 1927 en la Universidad de Marburgo, las cuales fueron publicadas por primera vez en 1975 bajo el título de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.⁵⁹

Sobre esta base, la dificultad más importante que subsiste para una supuesta lectura más originaria del planteamiento de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo* consiste en que se tendría que pensar que el análisis del mismo que lleva a cabo de hecho Heidegger es

59 Cfr. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Gesamtausgabe*, Band 24.

sólo parcial y fragmentario,⁶⁰ y que lo sería de un doble modo. Por un lado, y fundamentalmente, desde esta fragmentariedad se habría hecho imposible hacer el planteamiento más radical del problema del tiempo. Pero no sólo eso, sino que, por otra parte, si bien puede decirse que su elaboración de la pregunta por el tiempo se concentra en la interpretación del *Dasein* desde la temporalidad, en todo caso ésta consiste en análisis autónomos y parciales, referidos a ciertos fenómenos particulares que, además, se desarrollan en formulaciones ontológico-fundamentales que no pueden destacarse precisamente por su claridad.⁶¹

Respecto a esta falta de claridad habría que decir a favor de Heidegger que él mismo da una justificación del empleo de su peculiar lenguaje y terminología y que incluso advierte de ello en la introducción a *Ser y tiempo*: “Con respecto a la tosquedad y carencia de belleza de la expresión en los análisis que se siguen, séame permitido añadir la siguiente observación: una cosa es informar sobre el ente de modo narrativo y otra cosa es aprehender el ente en su ser. Para esta última tarea, las más de las veces no sólo faltan las palabras, sino ante todo la ‘gramática’... Y donde... el ámbito del ser que hay que esclarecer es ontológicamente más arduo que el propuesto por los griegos, se acrecentará la complicación de la formación de los conceptos y la dureza de la expresión”.⁶² A manera de ejemplo, en 4.2. mencionaré la conferencia *Tiempo y ser* de Heidegger, para hacer ver que no se trata solamente de que Heidegger haga uso de un lenguaje complicado que dificulte su comprensión, sino que además el sentido de su preguntar es muy discutible.

4.2. Que “el ser es lo trascendente por antonomasia” —Tiempo y ser

En el §7 de *Ser y tiempo* —donde Heidegger presenta el método fenomenológico de su investigación— hace una aclaración y especificación de la fenomenología que constituye

60 En una nota al margen del título de la primera parte de la obra y en el ejemplar de mano de Heidegger, subrayando el autor la segunda parte del título, esto es: **La explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser**, señala: “Cfr. sobre esto el curso del semestre de verano de 1927, dado en Marburgo bajo el título de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*” (cfr. SZ 440, notas en la página 41). Efectivamente, las lecciones que se publicaron bajo el título de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* como volumen 24 de sus obras, se ocupa primeramente de una crítica de las tesis de Kant y de Aristóteles sobre el ser, para luego, bajo la rúbrica de la **diferencia ontológica**, desarrollar la pregunta por el tiempo y la temporalidad. En lo concerniente a la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* y presentado en el plan del §8 como *Tiempo y ser*, hay que decir que Heidegger dio bajo este título una conferencia en 1962. Pero en ese entonces el autor sostiene que si bien hay coincidencia y la pregunta por tal relación se sostiene, esa conferencia no puede comprenderse como desarrollo de tal sección, cfr. *Zur Sache des Denkens*, p. 91.

61 “Independientemente de la pregunta por el ser en general, la analítica del *Dasein* se basa sobre fundamentos oscuros, sobre tesis no confesadas y anticipadas sin ninguna prueba o sin la caución de pruebas futuras”. DE WAEHLENS, A. *Op. cit.*, p. 248.

62 SZ 38s - ST 44s.

una explicitación de la dirección de su pensar y que debe poner en evidencia su distancia de Husserl. De hecho, el programa conjunto del giro que da Heidegger a la fenomenología y que presenta como una ontología fenomenológica⁶³ presupone lo que podría pensarse como una aún no bien definida universalización del tiempo. Con esto quiero decir que si nos atenemos al sentido de la pregunta por el tiempo que en el curso del desarrollo de *Ser y tiempo* se mostrará como temporalidad e historicidad, esta interpretación heideggeriana de una ontología fenomenológica tendría que dar un vuelco a la comprensión de lo que la tradición filosófica pretendía haber mantenido completamente diferenciado, lo temporal y lo eterno, la fugacidad y lo permanente. Si tradicionalmente se ha enfrentado al tiempo con lo eterno e incambiable, lo contingente —el ente— se ha distinguido de lo que permanece —el ser—. Pero, en el modo como esto se hace evidente a la luz de una supuesta necesidad de repetir desde la temporalidad la pregunta por el sentido del ser, el ser del ente tendría que mostrarse en una constitución temporal sólo a él inherente. A ello se refiere Heidegger en el §5 de *Ser y tiempo*, párrafo decisivo para comprender la determinación del lugar del problema del tiempo dentro del contexto general de la obra: “Si el ser debe ser comprendido desde el tiempo y de hecho los diferentes modos y derivados del ser se hacen comprensibles en sus modificaciones y derivaciones desde la perspectiva del tiempo, entonces, por eso, el ser mismo se ha hecho visible... en su carácter temporal”⁶⁴

Resulta que la fenomenología del *Dasein* es hermenéutica y lo es en el sentido de la elaboración de las condiciones de la posibilidad de toda investigación ontológica.⁶⁵ Pero, la fenomenología que ha sido comprendida hasta aquí como “manera de hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”,⁶⁶ es decir, como descripción de lo que aparece, gana una nueva determinación: no sólo debe atenerse a lo que aparece, sino que debe interpretar lo que permanece oculto.

La hermenéutica debe desempeñar una función decisiva en la medida en que el problema del ser del ente adquiere otra dimensión: “El ser como tema fundamental de la filosofía no es ningún género de ente y sin embargo concierne a todo ente. Hay que buscar su ‘universalidad’ más arriba. El ser y la estructura del ser están por encima de todo ente y de toda determinabilidad óptica de todo ente. **Ser es lo trascendente por antonomasia**”.⁶⁷ Con esto Heidegger nos está remitiendo al enigmático §83 con el que termina su libro donde afirma: “El conflicto referente a la interpretación del ser no puede ser dirimido, porque tal conflicto todavía no se ha planteado”. El autor cerrará su libro con también enigmáticas preguntas: “¿hay algún camino que lleve desde el tiempo originario hacia el sentido del ser ? ¿Se muestra el tiempo mismo como horizonte del ser ?”⁶⁸

63 SZ 38 - ST 44.

64 SZ 18 - ST 18s.

65 SZ 38s - ST 43.

66 SZ 35 - ST 40.

67 SZ 38 - ST 44.

68 SZ 437 - ST 502.

En 1962 Heidegger dio una conferencia bajo el título de *Tiempo y ser*. En ese entonces el autor sostiene que efectivamente hay coincidencia entre el título de esta conferencia y el título que presentara en el bosquejo de la obra expuesto en el §8 de la introducción y que habría de corresponder a la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*. Heidegger nos dice que el sentido de la pregunta por tal relación se sostiene, pero que esa conferencia no podría comprenderse como desarrollo de tal sección.⁶⁹ En todo caso, a mí me interesa aquí tomar en consideración el sentido de esa pregunta, porque de todos modos tiene que ver con las preguntas y problemas que deja planteados en *Ser y tiempo*.

Esa conferencia comienza con un prefacio en el que Heidegger quiere hacer ver la arrogancia del sentido común que pretende que la filosofía se exprese en una inteligibilidad y claridad que sea conveniente para quienes no se han dedicado ni aplicado a su estudio. En primer lugar, citando dos obras de Paul Klee, hace ver que en su consideración tendríamos que demorarnos largamente porque no sería posible una comprensión inmediata de las mismas. De igual modo, la poesía de Georg Trakl o, de modo análogo, la teoría física de Heisenberg. Así también con la filosofía. “Por eso, no puede ni sorprender ni admirar que la mayoría de los oyentes se choquen con la conferencia. No obstante, no se puede determinar si algunos, a través de la conferencia, logren más tarde o más temprano una reflexión más amplia. Aquí se trata de decir algo acerca del intento que piensa el ser sin ninguna referencia a una fundamentación del ser desde el ente. El intento de pensar el ser sin el ente se hace necesario, porque si no —tal como me parece—, no hay ninguna otra posibilidad de traer hoy ante la mirada el ser de aquello que es en torno al globo terráqueo; traer ante la mirada, para no hablar de determinar suficientemente la relación del humano con lo que hasta ahora se llamó ser”.⁷⁰

Pensar el sentido de la relación tiempo y ser que proponía *Ser y tiempo* no viene a ser otra cosa que esforzarse por pensar el ser sin relación con la comprensión que ha recibido desde el ente humano que, precisamente, es el único capaz de pensar y procurar expresar ese pensamiento. Podría decirse que se trata de la propuesta de un nuevo modo de pensar: ‘traer a la mirada el ser’, que podría significar, de algún modo, poder tomarlo en consideración sin hacer uso de los instrumentos del pensar, dejar de lado todo enjuiciamiento y sin remitirse a ninguna clase de enunciados, dejar que la mirada atienda únicamente al curso del mostrarse del ser.⁷¹ Desde aquí puede comprenderse la significación del giro dado a la fenomenología. Pensada como fenomenología hermenéutica, en lugar de atenerse a lo que se muestra y contradiciendo el sentido de su propia definición de la misma,⁷² Heidegger decidió que el fundamento de los fenómenos permanece oculto. Pero, además, ese ser que ahora piensa arrancado de todo posible discurso y que sólo se muestra a una mirada (que no sabemos

69 Cfr. *Zur Sache des Denkens*, p. 91.

70 *Zeit und Sein*, en: *Zur Sache des Denkens*, p. 2.

71 Cfr. PÖGGELER, Otto. *Op. cit.*, p. 379.

72 Cfr. DE WAEHLENS, A. *Op. cit.*, p. 22.

cómo pueda ser humana), hace del todo inútil todo el trabajo que se toma Heidegger en la elaboración del horizonte de la temporalidad de la existencia humana desde la cual habría de comprenderse el sentido de la pregunta por el ser.⁷³

Pensar la dirección en la que se orienta la pregunta por el tiempo que Heidegger ha llamado más originario, el auténtico tiempo, podemos representárnoslo desde un pasaje de la conferencia *Tiempo y ser*, donde se hace evidente que lo que es lícito para una expresión poética puede carecer de toda validez para un pensamiento que busca distinciones críticas: “En el destinar destino del ser, en el alcanzar del tiempo se muestra un adjudicar, un transferir, propiamente desde el ser como presencia y desde el tiempo como ámbito de lo abierto en lo que les es propio. Lo que determina a ambos, tiempo y ser, en lo suyo propio, es decir, en su copertenencia, lo llamamos el **acontecimiento**. Lo que nombra esta palabra podemos sólo pensarlo ahora desde lo que se anuncia en la mirada-previa hacia el ser y hacia el tiempo como destino y como alcance, a los que pertenecen tiempo y ser...”.⁷⁴ Resulta ininteligible que las preguntas por el ser y por el tiempo, tan arraigadas a la concreción y facticidad de nuestra humana condición, puedan abrirse camino en un pensamiento que, lejos de pensar, sólo cabe imaginar únicamente como mirada extática a la que por lo demás se le revela su verdad.

Lo cierto es que ahí se indica que nuestra existencia y nuestro pensamiento, auténticamente comprendidos, pertenecen originariamente al ser, que están dirigidos por él. Que es el ser lo que otorga un destino a los humanos y con ello un sentido a su existir. Ahora resulta que el arduo trabajo de la elaboración —aunque fuese una exposición desatirculada— de una analítica del *Dasein*, ha tenido sólo la función de convertirse en mera expresión del **acontecimiento** del ser, en mera topología del ser.⁷⁵ Si Heidegger al menos apelara a la *physis* de los griegos frente a cuyo poder nada puede la indigencia de la condición humana, no se le hubiera ocurrido pretender que la consideración de la auténtica esencia del ser constituyera un requisito para el **acontecimiento** del ser y de la historia futura,⁷⁶ desde la cual no puede pensarse la historia humana más que como un ciego destino.

73 Las consecuencias que Tugendhat saca de los análisis de la temporalidad del *Dasein* para la comprensión del tiempo como sentido del ser se reducen a nada, *cfr.* TUGENDHAT, Ernst, *loc. cit.*, p. 130, pues, por un lado, se ha sacado en claro la peculiar movilidad del *Dasein* en su referencia a su futuro, a su ser ya devenido y a su presente y, por otra parte, los demás entes respecto a los cuales se efectúa un movimiento objetivo. La cuestión es, que la estructura de la temporalidad que netamente se conforma al modo de ser del *Dasein* muy difícilmente puede ser trasladada al ser. Con lo cual se hace imposible algún esclarecimiento del sentido del ser. Tugendhat dirá que esta es la razón por la cual Heidegger no pudo llegar a escribir la tercera sección de la primera parte y, mucho menos, la también prometida segunda parte de *Ser y tiempo*, p. 132.

74 *Zeit und Sein*, p. 20

75 *Cfr.* LÖWTH, Karl. *Op. cit.*, p. 111.

76 *Cfr. ibidem*, p. 154s.

5. Que la pregunta por el tiempo es el asunto propio de *Ser y tiempo**

Mientras en *Ser y tiempo* se sostiene que la pregunta por el sentido del ser, esto es, la pregunta por el tiempo sólo podía ser planteada históricamente, Heidegger sostendrá después que el ser mismo, inherente a todo ente, le proporciona al ente su destino fundamental. Si esto fuera así, entonces, la historia que pensábamos como historia humana sería, en sentido auténtico, la historia del ser. Sólo desde aquí podría comprenderse lo que en *Ser y tiempo* significaba exactamente ese olvido del ser que daría lugar a la obra: la comprensión que habíamos ganado del sentido de nuestras existencias, forjado por nosotros mismos, proyectado de cara al futuro y a partir de las posibilidades —si bien limitadas, en todo caso abiertas históricamente—, deja de tener importancia y se convierte en poco menos que ilusoria ante el omnipotente acontecimiento del ser.

Tal como pensaba Adorno, la búsqueda de lo más originario y de lo más auténtico que se introduce primeramente en el discurso de manera meramente descriptiva, y que surge de la pregunta aparentemente inocente: ¿qué es lo más originario?, ¿qué es lo más auténtico?, se convierte en la autenticidad de un destino míticamente infligido a los humanos. La pregunta por el sentido más originario de la pregunta por el tiempo termina recibiendo una respuesta conforme a la lógica de la broma del cochero a quien se le pedían explicaciones por su crueldad al fustigar a su caballo y que respondía que el caballo tenía que cargar con la posibilidad de ser caballo y no tenía más remedio que correr.⁷⁷

Lo que terminará mostrando la ontología fundamental en *Ser y tiempo* será la temporalidad y la historicidad del *Dasein*. Y puesto que el problema del ser es un problema constitutivo para la concreta existencia del humano finito, el problema del ser necesariamente se corresponde con la finitud humana. Es decir, si la analítica del *Dasein* nos lleva a comprender la existencia humana en su esencialidad como temporalidad e historicidad, la comprensión del ser —tal como mostrará incluso su propia destrucción de la historia de la ontología—, es una comprensión impregnada y traspasada por la temporalidad del *Dasein*. Todo esto muestra que el tiempo está enraizado en la concepción conjunta más originaria de *Ser y tiempo*. La pregunta por el tiempo, pues, está sujeta a la perspectiva de la problemática de la ontología fundamental: El tiempo “tiene que ser traído a la luz y concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de toda interpretación del ser”.⁷⁸ Luego, partiendo

* Una consideración del tratamiento mismo que recibe la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo* es el asunto de la ponencia “La pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo* de M. Heidegger. Tiempo de la cotidianidad, concepto vulgar del tiempo y temporalidad auténtica” que la autora ha leído en el Seminario de Fenomenología y Hermenéutica que realizó el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia en Medellín los días 30 de septiembre y 1 de octubre de 1999.

77 ADORNO, Theodor W. *La jerga de la autenticidad* (traducida como: *La ideología como lenguaje*). Madrid: Taurus, 1982, p. 96. Trad. Justo Pérez Corral.

78 SZ 17 - ST 21.

de la problemática que plantea la idea de una ontología fundamental, lo que Heidegger desarrolla es el planteamiento de la pregunta por el tiempo. Pues “en el fenómeno del tiempo, correctamente visto y explicitado se haya enraizada la problemática central de toda ontología”.⁷⁹ Con esto queda claro que la relación ser y tiempo es pensada como la relación del problema de los contenidos de la obra con el problema del método para abordar y dar tratamiento adecuado a tales contenidos.

Desde la perspectiva del asunto mismo —esto es, de los contenidos de la obra—, que se anuncia como la búsqueda del horizonte desde el cual pueda preguntarse por el ser, se pone en evidencia que, en lugar de qué la obra se ocupe de la pregunta misma por el ser, es más bien desarrollo de la pregunta por el tiempo. Desde la perspectiva del problema metódico, esto es, la radicalización de la fenomenología que ha de permitir acceder a tal horizonte y comprender cómo se configura tal horizonte, muestra que lo que aquí es convertido en asunto a la vez que en instrumento para preguntar por el ser del ente es la propia interpretación fenomenológica del tiempo: el concepto de descubrirse ya en el mundo que explica que no nos podamos sentir sino como ya existiendo en un mundo ya hecho se justifica a su vez porque el *Dasein* temporaliza el sentido del mundo a la vez que se temporaliza a sí mismo.

Por lo demás, una comprensión clara de las implicaciones del planteamiento de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo* sólo se alcanza desde el denostado subjetivismo. Que en la constitución del sentido del mundo se constituye el propio *Dasein* que trascendiéndose el *Dasein* constituye la trascendencia del mundo, es lo que ya sostuviera el propio Husserl.⁸⁰ Como sea, por la trascendencia el *Dasein* se eleva por encima del caos del ente en bruto, para alcanzar, para poner el ser de estas existencias, su inteligibilidad. Que el mundo sea lo trascendente significa que el mundo es aquello por lo cual todos los entes adquieren sentido, estructura y ser.⁸¹ El ente en general está abierto al *Dasein*, porque el mundo no es otra cosa que el producto del proceso de temporalización que constituye el ser del *Dasein*. Por eso puede decirse que el *Dasein* existe en orden a sí mismo como que existe

79 SZ 18 - ST 22.

80 “Siendo inherente al sentido propio del mundo esta trascendencia (...) quiere decirse que el yo mismo —que lleva en sí un mundo como un sentido válido, y que este sentido presupone por su parte necesariamente—, es trascendental en sentido fenomenológico”. *Meditaciones cartesianas*. México: FCE, 1985, p. 69. Trad. José Gaos/M. García-Baró.

81 “El sujeto viviente es sujeto de su mundo circundante, y en él de su mundo circundante cósmico-espacial, pero también de su mundo de valores y de bienes, de su mundo circundante personal y social; es sujeto que es él mismo persona entre personas, ciudadano de un Estado, sujeto de derecho, miembro de asociaciones, etc., y que como tal es afectado por sus objetos circunmundanos dados del caso, padece por ellos y en referencia a ellos está activo (...) conforme a lo cual le atribuye al otro y se atribuye a sí, ante todo en la experiencia, uno y el mismo mundo circundante y común, con lo que cada uno tiene este mundo circundante común en sus maneras de darse subjetivas”. En: HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: UNAM, 1997, vol. II. p. 428. Trad. Antonio Ziriñón.

en orden al mundo. A pesar de que Heidegger insista en su superación de todo subjetivismo, resulta que el ente sólo llega a ser tal cuando es integrado en la estructura del mundo, la cual es proyectada por el propio *Dasein* para poder comprenderlo y comprenderse a sí mismo.

Como quiera que sea, permanecen los más lúcidos descubrimientos de *Ser y tiempo*: sólo en tanto prevalezca la existencia del humano sobre la faz de la tierra, es decir, únicamente en tanto permanezca la posibilidad de plantear la pregunta por el ser del ente y con ella la comprensión del ser, será posible el ser. Con la temporalidad del *Dasein* y la historicidad de su comprensión del ser, Heidegger ha mostrado que la verdad es esencialmente finita, temporal y que, por eso, está determinada históricamente. La finitud concreta de la existencia humana decide en *Ser y tiempo* la temporalidad finita del ser en general. Por eso, bien puede decirse que en *Ser y tiempo* —y a la luz del planteamiento de la pregunta por el tiempo que sólo puede ser comprendida desde la temporalidad y la historicidad—, Heidegger no ha alcanzado nada que pueda pensarse como duradero, indestructible o eterno.⁸² En todo caso, finitud, temporalidad, historicidad, como componentes de la pregunta por el tiempo planteada por Heidegger en *Ser y tiempo* no sólo han marcado de manera decisiva la historia de la filosofía del siglo XX, sino que como problemas por él abiertos seguirán orientando las investigaciones filosóficas en el futuro.

Medellín, 25 de marzo de 1999.

82 Cfr. LÖWITH, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Madrid: Rialp, 1956, p. 92s. Trad. Fernando Montero.

El planteamiento de la pregunta por el tiempo en *Ser y tiempo* de M. Heidegger. Aspectos metódicos y de contenido de la pregunta, a la luz del título, el epígrafe y la introducción a la obra

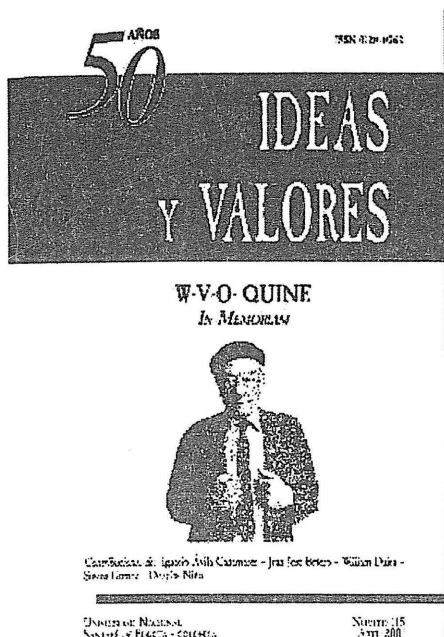
The Approach to the Question about Time in *Being and Time*. Methodic and Content Aspects, According to the Title, the Epigraph and the Introduction

Resumen. *El propósito de este ensayo es esclarecer el modo en que Heidegger plantea la pregunta por el tiempo en Ser y tiempo y cómo esta pregunta se constituye en el tema central de la obra. A partir de una consideración fenomenológica previa de la relación entre ser y tiempo que da título a la obra, la autora analiza la cita de El Sofista de Platón que sirve de epígrafe a la obra, para hacer ver la aporía que se plantea a la pregunta por cuál sea el asunto mismo de la obra: o el ser o el tiempo. El análisis de la introducción a Ser y tiempo terminará por mostrar que es el sentido del concepto de la temporalidad que se gana en el desarrollo de la obra y no la fragmentariedad de la misma lo que determina que no haya cabida para una pregunta por el ser que exceda los límites de la temporalidad.*

Summary. *This paper aims at showing how Heidegger poses the question about time and space in Being and Time, and how this question is the core topic of his work. After analyzing, from a phenomenological view, the relation between being and time -after which the work gets its name- it is studied the quotation from The Sophist, by Plato, taken as an epigraph to Being and Time. So it is shown the aporia underlying the question: what is the subject of that work: being or time? A careful analysis of this introduction will prove there is no place for a question about being, beyond temporal boundaries and that the sense of the concept of temporality is the result of its development all through the work and not of its fragmentary character.*

Palabras clave: *fenomenología, ser, tiempo, Dasein.*

Key Words: *Phenomenology, Being, Time, Dasein.*



Director
Jorge Aurelio Díaz

Comité Editorial
Juan José Botero
Germán Melendez
Gonzalo Serrano

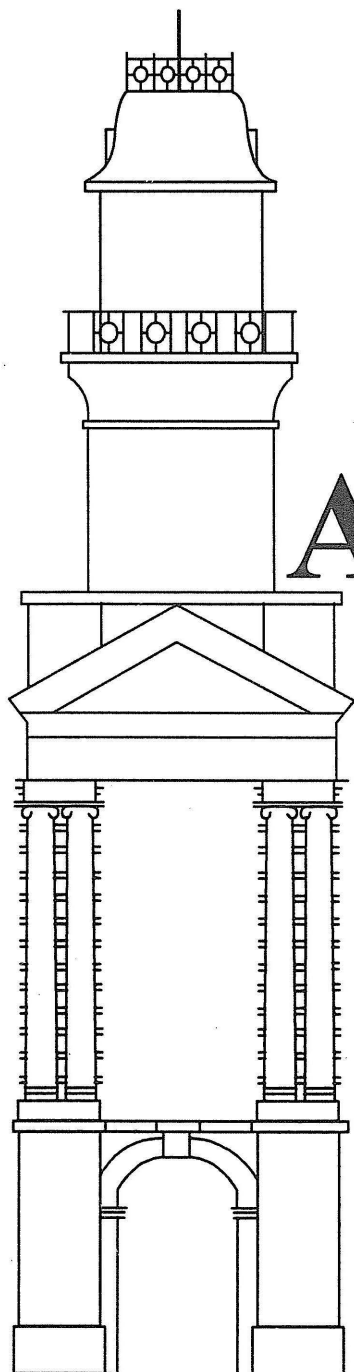
Consejo Editorial
Bernardo Correo
Guillermo Hoyos
Kans Lindahl
Lismaco Parra
Jaime Ramos
Jean Michel Roy
Garrett Thomson

Ultima Publicación
Número 115
Abril 2001

CONTENIDO ULTIMA PUBLICACIÓN

- NOTICULA FILOSÓFICA
- W.V.O. QUINE
- PRESENTACIÓN DE W.V.O. QUINE: EPISTEMOLOGÍA SEMÁNTICA. ONTOLOGÍA
- MANUALES DE TRADUCCIÓN Y HECHOS SEMÁNTICOS: A PROPÓSITO DE LA INDETERMINACIÓN DE LA TRADUCCIÓN EN QUINE
- NATURALISMO PRAGMÁTICO E INDETERMINACIÓN DE LA TRADUCCIÓN
- CIENCIAS Y CONTENIDO EMPÍRICO
- ORACIONES OBSERVACIONALES EN LA FILOSOFÍA DE W.V.O. QUINE: PRESENTACIÓN Y CRÍTICA
- ABREVIATURAS Y BIBLIOGRAFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
Coordinación de Red - Teléfono 3165000 Ext. 16210



Artículos

LA OBRA *COSMOS*, DE ALEXANDER VON HUMBOLDT

Por: Marion Heinz*

Universidad de Siegen

Traducción: Guillermo Hoyos Vásquez

Universidad Nacional de Colombia

Estimadas Señoras y Señores:

Este año de 1999, en el que se celebra el segundo centenario del inicio de la gran expedición de Humboldt a América, se nos da la oportunidad de hacernos presente el espíritu de investigador universal y genial de Alexander von Humboldt y de honrar sus hazañas. A ustedes, habitantes de estas regiones visitadas y descritas de forma impresionante por él, les ha quedado su pensamiento más presente y vivo que a nosotros sus compatriotas. Sus descripciones pintan un cuadro de la riqueza, belleza y particularidad de estas tierras, que da especial realce a la comprensión y proporciona, a la propia orientación, siempre nuevas y variadas perspectivas y un material invaluable. Pero, sobre todo, el pensamiento de Humboldt se manifiesta como testimonio perdurable de su calidad humana, que le permite relacionarse, con propios y extraños, con simpatía y respeto, y con ello logra, afortunadamente, separarse claramente de aquella experiencia de soberbia imperial y explotación colonial que determinó la historia de este continente.

En lo que sigue me concentraré en la obra de madurez de Humboldt: *Cosmos, proyecto de una descripción física del mundo*, obra aparecida entre 1845 y 1862 con base en sus lecciones en la Academia Sing de Berlín en el semestre de invierno de 1827/28.¹ Este no es sólo el libro de Humboldt más leído y más exitoso hasta hoy; su autor mismo lo consideraba como la suma, como la cima donde se integran, en el nivel superior de los esfuerzos de toda su vida, los resultados de sus investigaciones. A nosotros, expuestos hoy, en vísperas de un nuevo milenio, al cúmulo de información de un mundo fragmentado, nos parece audaz y fascinante este ensayo de una sinopsis de los conocimientos que entonces aumentaban

* Este trabajo es la conferencia dictada por la profesora Marion Heinz en Santafé de Bogotá, en octubre de 1999, por invitación del Instituto Goethe.

1 HUMBOLDT, Alexander von. *Kosmos*. Hrsg. und kommentiert von Hanno Beck. 2 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993. Los pasajes de las citas se dan entre paréntesis, indicando el volumen y la página.

explosivamente en tan corto tiempo. Y esto es tanto más importante cuanto aquí se emprende el intento de definir el lugar del hombre en el Cosmos. Por cuanto la idea de humanidad orientadora de la vida y del pensamiento de Humboldt es el resultado de su descripción física del mundo, consideramos que esta idea conserva la pretensión, mucho más que la simple dignidad de un carácter moral privado, de estimularnos hoy a un mayor compromiso. Para responder a esta pretensión es necesario pensar de nuevo la concepción de Humboldt de la descripción física del mundo y examinarla con respecto a sus principios.

El mismo Humboldt comparó su empresa, el proyecto de una descripción física del mundo como una nueva disciplina, con el proyecto de un viaje a las tierras lejanas, y anotó sobre esto: "Antes de emprender un viaje de estos en compañía, se pregunta uno si es realizable, se fija con cierta desconfianza en la fuerza de los compañeros quizá con la injusta preocupación de que de pronto pudieran provocar demoras molestas" (I, 37).

Si intentamos aquí y ahora hacer de nuevo este viaje de los pensamientos de Humboldt, entonces lo primero debe ser el examinar la posibilidad y los recursos de que disponemos para una expedición exitosa: incursionar en esta obra tan amplia, de tan diversos aspectos y matices, en todos sus detalles relevantes, significa sin duda alguna un esfuerzo excesivo. Alguien, cuya profesión es la filosofía, no puede de ninguna manera recorrer con solvencia los muchos caminos y perspectivas en tan variados terrenos de la investigación en las diversas ciencias naturales, como la física, la química, la biología...

Si los filósofos son especialistas de lo general, entonces mi propósito debe limitarse a presentar una visión general de esta obra. El camino que debe recorrerse aquí es, con otras palabras, tratar de abrir una visión central de la idea conductora de la nueva ciencia desarrollada por Humboldt. Por ello procuraré, en la primera parte de esta conferencia, elaborar el perfil específico de la descripción física del mundo como una ciencia de un nuevo tipo y delimitarla de otras concepciones de su época.

El diagnóstico de Humboldt acerca de su época puede compararse con nuestra situación, en la medida en que Humboldt ve el peligro de que, en atención a la extraordinaria aceleración del crecimiento de los logros de las ciencias particulares, se pierda la visión de conjunto del sentido del todo. Por ello nos interesa, hoy sobre todo, considerar qué remedio propone Humboldt en su proyecto de una descripción física del mundo. Quiere decir que para nosotros es de especial interés preguntar con base en qué premisas creyó Humboldt que podría enfrentarse al peligro de la dispersión y fragmentación del saber. La tesis que quisiera desarrollar y defender en esta primera parte es que la concepción de Humboldt, de la descripción física del mundo, se inscribe en el paradigma científico elaborado en la tradición del así llamado neovitalismo. Esta comprensión vitalista de la ciencia es la base del nuevo y compendioso intento de Humboldt de elaborar una síntesis de las investigaciones en las ciencias particulares.

A partir de los resultados de la primera parte, se busca entonces, en la segunda, discutir más exactamente el tema propuesto, a saber, la relación entre naturaleza y espíritu.

Primera parte

En la investigación sobre Humboldt se considera el año 1834 como el de un giro definitivo que marca, con el descubrimiento del nuevo título *Cosmos*, la separación de la obra del viaje a América y la dedicación a una “nueva serie de ideas”. En una carta a su amigo Carl August Varnhagen von Ense, Humboldt le comunica, el 27 de octubre de 1834, la idea conductora de su nueva obra: “comienzo con la impresión de mi obra (de la obra de mi vida). Tengo la formidable idea de presentar todo el mundo material, todo lo que hoy conocemos de los fenómenos de los espacios celestes y de la vida sobre la tierra, desde las estrellas nebulosas hasta la geografía de los musgos en las rocas de granito; de presentarlo todo en una obra, y en una obra que al mismo tiempo motive en lenguaje vivificante y recree el espíritu. Toda idea grande e importante que se esté ya apagando en alguna parte tiene que ser destacada aquí entre los hechos. La obra tiene que presentar una época de la evolución espiritual de la humanidad (en su conocimiento de la naturaleza)”. (Beck, II, 354).

Definitivos para la comprensión de *Cosmos* son por tanto, según la propia presentación de Humboldt, estos tres puntos:

1. Objeto de este ambicioso proyecto es todo el mundo material. La geografía que se privilegiaba hasta la fecha o la descripción física de la tierra sólo debe ser tratada ahora como parte del *Cosmos* o de una *physique du monde* (física del mundo).

2. También en el método de la presentación se trata de una unión de lo que comúnmente se trata por separado: la verdad cientifista debe vestirse de indumentaria estética porque es necesario que impresione adecuadamente al lector, provocando agrado y excitación del ánimo. Como podemos extraerlo de apuntes tomados en sus clases, el interés de Humboldt era producir con su libro la misma impresión acerca de la naturaleza, que pudiera producir la naturaleza misma (Beck, II, 352).

3. Y, finalmente, se trata de unir de tal forma hechos e ideas, que el saber humano acerca de la naturaleza pueda aparecer como un todo formado por una parte empírica y una no empírica. Pero, precisamente, porque Humboldt caracteriza la unidad del saber humano, lograda por esta unión, como una época del desarrollo espiritual de la humanidad, se hace claro que este todo del saber por el que se esfuerza, ciertamente, sólo puede ser comprendido de nuevo sólo como parte de la totalidad del saber de la humanidad en su desarrollo histórico.

En lo que sigue, habrá sin duda que llegar a hacer visible la copertenencia de estos tres componentes; pero por razones de comprensión, quisiera primero que todo ocuparme del primer punto e intentar destacar la idea fundamental originaria del *Cosmos*.

Objeto de la descripción física del mundo es el mundo en el sentido exterior de la palabra o la totalidad del mundo material. Lo característico de esta nueva disciplina consiste, según Humboldt, en considerar las cosas corporales bajo la idea de una totalidad natural, movida y vivificada por fuerzas internas, que al mismo tiempo fuera como un estrecho

vínculo causal en el espacio (cfr. I, 45). Las ciencias particulares proporcionan, para esta consideración, el material que debe ser elaborado como un todo vivo, bajo la perspectiva orientadora de la investigación en el conocimiento de la naturaleza. Esto significa, por una parte, que las ciencias particulares sólo se utilizan en sus resultados, sin que haya necesidad de reflexionar sobre sus métodos y sus fundamentos; por otra parte, que se requiere de una selección y combinación de estos resultados de la investigación en el sentido del propósito determinante; esto significa que el material tiene que ayudar a una visión de la naturaleza como un todo viviente. Humboldt caracteriza su nueva ciencia sirviéndose de los conceptos aristotélicos de materia y forma del modo siguiente: los resultados de las ciencias particulares son la materia, que ha de ser elaborada en la forma en cuanto representación de la naturaleza como totalidad viviente. Dicho de otra manera: las ciencias particulares constatan hechos; pero la representación de una figura como totalidad viviente es una idea. Esto significa que los hechos deben ser ordenados de acuerdo con ideas conductoras.

Para analizar todavía más estrictamente los detalles de este programa, que aparece todavía un poco vago, es útil presentar como contraste otras posibles formas de comprenderlo, rechazadas expresamente por el mismo Humboldt. Él rechaza las siguientes tres posibilidades de comprensión de la unidad de la naturaleza:

1. Una filosofía de la naturaleza al estilo de la de Schelling.
2. Una enciclopedia de las ciencias naturales.
3. Una perfección lineal de los conocimientos de las ciencias particulares en la dirección de sus principios y métodos. La unidad buscada no se realiza mediante el descubrimiento de leyes superiores en la forma como, por ejemplo, Newton pudo reunir la mecánica de la tierra y la del cielo en un sistema único.

Preguntemos primero cómo se diferencia el proyecto de Humboldt de una filosofía de la naturaleza de tipo idealista y qué argumentos esgrime en su contra: “En mis consideraciones acerca del tratamiento científico de una descripción general del mundo, no está en juego un tipo de unidad deducida de unos pocos principios fundamentales dados por la razón. Lo que llamo descripción física del mundo (la geografía comparada terrestre y celeste) no tiene por tanto pretensiones de elevarse a ciencia racional de la naturaleza; es más bien la consideración pensante acerca de los fenómenos dados por la empiria como un todo de la naturaleza” (I, 36). Para Humboldt está fuera de toda duda que el hombre sólo puede conocer el mundo exterior mediante órganos, es decir, gracias a la afección de los sentidos, por tanto sólo por la vía empírica (cfr. I, 65). Las particularidades de la realidad, para decirlo de otra forma, no pueden ser deducidas de conceptos (I, 36). Los intentos de una filosofía idealista de la naturaleza, como la de Schelling, son por tanto descalificados con rigor como “saturnales de un saber ideal de la naturaleza”, como un juvenil “abuso de nobles fuerzas” que distrae de todo estudio serio de la naturaleza (I, 59).

Con esto queda claro que los resultados de las ciencias empíricas de la naturaleza son los que constituyen el fundamento de esta nueva ciencia de una descripción física del

mundo; pero este fundamento, para este nuevo tipo de ciencia, no se configura meramente de forma enciclopédica, sino que se incorpora en un nuevo orden. “La descripción del mundo o doctrina del Cosmos, como yo la comprendo, no es como una totalidad enciclopédica de los resultados más generales e importantes, que se pudieran extraer de las ciencias naturales particulares, de los escritos de física y astronomía. Tales resultados se usan en la descripción del mundo sólo como materiales y por tanto sólo en parte, por cuanto aclaran la acción conjunta de las fuerzas en el universo, la provocación y limitación recíproca de las obras de la naturaleza (...). En la descripción física del mundo lo particular sólo se considera en su relación con el todo, como parte de los fenómenos del mundo; y cuanto más elevado sea el criterio señalado aquí, tanto más digna se hará esta doctrina de un tratamiento específico y de un acuerdo vivificante” (I, 4s). Con esto se define aquello por lo cual la descripción física del mundo se diferencia de una enciclopedia de las ciencias naturales: esta nueva ciencia toma un criterio de consideración más elevado, ya que concibe el mundo como un todo vivo. Esto significa que los resultados proporcionados por las ciencias particulares, acerca de los fenómenos parciales del mundo, deben ser ahora reunidos de tal forma que, estos fenómenos particulares descritos científicamente sean investigados como parte de un todo; y este todo en cuanto tal debe ser descrito al mismo tiempo en acción recíproca con otras partes. La consideración de lo particular en su acción recíproca con otro produce tanto una comprensión de lo particular en cuanto es parte del todo, como también, una comprensión del todo en cuanto éste resulta de la acción recíproca de las partes. “Todo está entrelazado con todo”.

Con estas aclaraciones estamos preparados para establecer la distinción del proyecto específico de Humboldt, con respecto a otra forma de búsqueda de un conocimiento de la unidad de la naturaleza, como el que tenemos a la vista ejemplarmente en la mecánica de Newton. Las ciencias particulares parten de observaciones que se consolidan mediante experimentos y mediciones, para poder ser ordenadas lógicamente en clases y géneros en un segundo paso. La meta de la investigación de las ciencias particulares es el conocimiento de las leyes de la naturaleza, a las que se llega mediante analogías e inducción. Estas leyes manifiestan una gradación en la generalización, es decir, comprenden grupos de fenómenos más grandes y más pequeños (cfr. I, 57s).

Está a la vista que el progreso del conocimiento de las ciencias particulares consiste en unificar las múltiples leyes especiales de la naturaleza, y esto significa ponerlas bajo leyes más generales, de modo que en el conjunto se obtenga la unidad sistemática de la ciencia. Pero también es claro que el proyecto de Humboldt no se deja comprender, como el propósito de alcanzar un tal progreso en el sentido de la unificación del saber de la naturaleza, como subsunción de muchas leyes especiales bajo una ley superior. Dicho de otra forma: en el Cosmos de Humboldt no se trata de desarrollar una fórmula del mundo, una ley unitaria del mundo para todos los fenómenos del mundo material.

Segunda parte

Para poder determinar positivamente lo específico de la concepción de Humboldt, es imprescindible clarificar con mayor precisión qué es lo que debe entenderse por idea conductora de la naturaleza como un todo viviente. ¿Defiende Humboldt, lo mismo que Herder, la concepción de que la naturaleza es como un todo orgánico determinado por fuerzas inmateriales, como por una especie de almas? Preguntando de otra manera: ¿se trata para Humboldt de una proposición ontológica acerca de la esencia de la naturaleza, de acuerdo con la cual la naturaleza debe ser pensada como vida total? Así había concebido Herder, como queda dicho, la naturaleza y la había representado en la imagen del árbol de la vida inconmensurable como un todo orgánico, que es de nuevo un todo organizado en todas sus partes.

Si examinamos el texto de *Cosmos* en búsqueda de pruebas, primero sólo obtenemos informaciones aparentemente contradictorias: por un lado habla Humboldt del espíritu de la naturaleza que yace oculto bajo la cobertura de los fenómenos (I, 14s); y se habla de la naturaleza como protofuerza sagrada creadora del mundo, que produce todas las cosas desde sí misma y las genera laboriosamente (I, 41). También leemos que la naturaleza consta de fuerzas materiales e inmateriales y que comprende por tanto una esfera material y una espiritual (I, 37). Pero por otro lado, Humboldt rechaza con toda radicalidad la doctrina desarrollada por su maestro Blumenbach acerca de una fuerza vital, de un instinto formador, y sólo reconoce las fuerzas físicas y químicas de la materia (I, 36, 47, 48, 57, 83).

Estos testimonios opuestos se hacen compatibles cuando comprendemos que Humboldt se mueve metodológicamente en el paradigma científico del neovitalismo. El neovitalismo es un movimiento desarrollado a partir de la *Histoire naturelle* (Historia natural) de Buffon, cuyo centro en el Siglo XVIII en Alemania era la así llamada Escuela de Göttingen (Gotinga). Humboldt está unido con esta tradición no sólo a través de su maestro Blumenbach, sino también gracias a la recepción de la filosofía de la naturaleza de Goethe y de Herder. Este discurso científico fue innovador por cuanto se trataba de una reacción contra la entonces imperante imagen mecanicista del mundo y contra su comprensión científica igualmente mecanicista. Para caracterizar sólo las principales ideas conductoras de esta escuela y que más influyeron en Humboldt, basta lo siguiente:

La naturaleza es un todo movido por fuerzas interiores y por ello un todo vital. El concepto opuesto aquí es el de un agregado muerto. Por tal agregado se entiende una concepción mecanicista de la naturaleza, según la cual, el mundo consta de partes materiales que en principio poseen las mismas propiedades, fuerzas materiales de atracción y repulsión. Comprender el mundo como agregado muerto significa asumir que las partículas poseen sus propiedades esenciales independientemente de la existencia del sistema del mundo. En cambio, el mundo pensado en sentido vitalista, primero, consta de fuerzas internas y externas, y segundo, las propiedades de sus partes constitutivas están condicionadas por el sistema en el que se dan, es decir, no están fijadas antes del orden en el que existen, ni son

independientes de él. Las partes del mundo, vistas en sentido vitalista, son ellas mismas sistemas vivientes que están en una relación recíproca, dinámica, con los sistemas que las rodean y están determinadas por estas acciones recíprocas. Según esto, la naturaleza es un todo complejo dinámico de relaciones multilaterales entre partes que se condicionan entre sí recíprocamente (cfr. Teil, II, I, 150). La totalidad de la naturaleza, así como cada parte de ella, es comprendida en continuo cambio, en el cual ciertamente se conserva una estructura permanente.

De esta comprensión de la naturaleza se sigue para la concepción científica del vitalismo ilustrado lo siguiente: hay que rechazar el análisis y la abstracción como métodos de la investigación, dado que ambos son incapaces de captar el todo real dinámico. La meta es el conocimiento de la naturaleza interior del mundo. Pero las fuerzas interiores se escapan de la percepción inmediata, de la cual debe partir el conocimiento científico. Por ello se requiere de un método indirecto para la apertura de la naturaleza interior esencial. Este camino indirecto consiste —para simplificarlo— en construir un sistema natural. Para ello se requiere incorporar los fenómenos particulares en el orden de un todo y determinar mediante un análisis comparativo sus semejanzas y diferencias. Esto significa que las propiedades de las cosas sólo se pueden conocer desde su contexto y no aisladamente de él. El científico ideal necesita por tanto dos capacidades fundamentales: la delicada observación para lo particular en sus múltiples formas de aparecer y la visión adivinadora para el todo. Si se logra pues construir un sistema natural, entonces se le abre desde allí, al investigador entusiasmado, también la interioridad subyacente a la naturaleza. Se presupone en este caso que lo exterior, expuesto científica-objetivamente, es el reflejo o expresión de lo interior.

Esta concepción científica caracterizó no sólo a los biólogos de la Escuela de Gotinga, sino también a los historiadores. Permítanme por tanto, para aclarar este contexto, referirme brevemente al historiador de la Antigüedad Christian Gottlob Heyne. Para comprender las obras de arte de la antigüedad clásica se debe —según Heyne— lograr que se reconstruya el hábito total, es decir, toda la constitución compleja de esta cultura en todos sus aspectos. A partir de este sistema “natural” de la totalidad cultural se puede comprender el verdadero espíritu de esta cultura. De acuerdo con esto, la piedra clave del trabajo del historiador consiste en definir el tipo ideal de esta cultura. Los admiradores de Goethe entre ustedes sentirán que se acuerdan, gracias a este concepto del tipo ideal, de la “protoforma” de Goethe y de su doctrina de la metamorfosis; de hecho, se trata aquí de una línea unitaria de la tradición que parte de Buffon, en la cual todavía se conserva Humboldt. Protoimagen, prototipo, protoforma, etc., son expresiones diferentes para las representaciones que proceden de la intuición intelectual de un todo ideal, que es pensada como muestra permanente de todas las variaciones experimentables sensiblemente.

Con esto ya hemos mostrado las principales características de la comprensión neovitalista de la naturaleza y de las ciencias. Antes de desarrollar, a partir de aquí, la relación entre naturaleza y espíritu en el Cosmos de Humboldt, quisiera mostrarles, en una parte de la descripción física del mundo, de la geografía física de las plantas, la influencia de esta tradición en la obra de Humboldt. Mientras en la botánica se trata de ordenar

sistemáticamente lo particular simplemente de acuerdo con sus “analogías internas” (I, 46), la geografía física considera las plantas como partes del sistema “tierra”, que por su lado representan subsistemas de este todo. Partiendo de la impresión exterior de sus fenómenos, en especial del tronco y de las hojas, Humboldt ordena primero las plantas en 16 tipos principales. Estos tipos están al lado de las especies y géneros de la botánica. La meta de la geografía física es la comprensión estadística de la presencia de estos tipos sobre la tierra. Por ello hay que determinar el tamaño medio de los ejemplares, el número de las plantas en una región, la diferenciación en variedades y las combinaciones de tipos en una determinada región. El presupuesto para esta forma de consideración ecológica son los avances de la climatología. Es revolucionaria la constatación por parte de Humboldt en 1819 de las zonas de igual calor en el año (isotérmicas). Mediante esto se introdujo la magnitud referencial de calor intermedio en el año, con la cual se pudo relacionar la aparición de plantas para poder conocer la regularidad legal de su distribución.

Para discutir ahora, partiendo de estos fundamentos, las concepciones de Humboldt acerca de la relación entre naturaleza y espíritu, tenemos que recordar primero lo dicho anteriormente: la naturaleza comprende dos esferas, una espiritual y una material, dominadas cada una por fuerzas diferentes, inmateriales y materiales. Esta afirmación es una proposición ontológica o metafísica que contiene la convicción filosófica de Humboldt acerca de la esencia de la naturaleza. Pero en cuanto Humboldt se define como autor de la descripción física del mundo, es decir, al comprenderse a sí mismo como investigador del mundo físico, material, esta afirmación va más allá del ámbito de su ciencia. Dicho de otra forma: esta afirmación no puede ser fundada dentro de los límites de la descripción física del mundo.

Sin embargo, de esta definición ontológica del todo de la naturaleza, como un universo determinado por fuerzas materiales e inmateriales, hay que diferenciar con cuidado la concepción que orienta el *Cosmos* de Humboldt, según la cual, el espíritu de la naturaleza yace oculto bajo la cobertura de los fenómenos. Aquí no se trata de una proposición ontológica, sino de una máxima metódica en la tradición del neovitalismo. Dicho de forma simplificada, esto significa lo siguiente: no debemos concebir la naturaleza como un agregado muerto, sino como un todo viviente, como sistema natural. Bajo esta figura o idea se revela el verdadero orden de la naturaleza, más allá de las clasificaciones lógicas artificiales, como una muy compleja y complicada estructura relacional de partes interdependientes. El espíritu de la naturaleza visto así no es otra cosa que el orden pleno de sentido que subyace al todo. Tal orden sólo puede darse a conocer a través de la investigación empírica de lo particular y mediante la comprensión intuitiva de la estrecha relación sistemática. Visto de esta manera, no se necesita en absoluto ninguna especulación metafísica para saber si hay que definir el universo como vida total divina. Basta con fijar como principio heurístico la idea de un todo de la naturaleza viviente. Esta visión se verifica y confirma mediante la misma investigación empírica exitosa. Recordemos ahora de nuevo lo comunicado por Humboldt en la carta, a Varnhagen von Ense, citada al principio: la obra *Cosmos* se esfuerza por unir hechos e ideas, se dice allí. Ahora ya se ha aclarado el sentido de esta autodescripción: hay que tomar de las ciencias particulares los hechos como material de la descripción física del mundo. Este

material debe ser llevado a una nueva forma gracias a ideas, es decir, anticipaciones de la naturaleza, como un orden de sistemas complejos, estructurado en sí mismo dinámicamente. Esta nueva forma es ideal en sentido estricto, a saber, surgida de ideas del espíritu humano. Pero este orden pretende al mismo tiempo tener validez objetiva, al presentar de hecho el orden verdadero y real de la naturaleza. En otras palabras: el orden de los hechos bajo ideas descubre el espíritu de la naturaleza.

El resultado científico de un conocimiento de la naturaleza con base en la investigación empírica y en la consideración ideal y pensante es, para Humboldt, una pintura de la naturaleza. El sentido que le da Humboldt a esto es el de una intuición intelectual de la naturaleza como un todo. Como también podemos tomarlo de la carta citada al principio a Varnhagen von Ense, en *Cosmos* deben ser presentados los conocimientos científicos en figura estética. Precisamente esto se alcanza con la pintura de la naturaleza. El efecto de esta pintura debe entonces coincidir con los efectos de la experiencia directa de la naturaleza: satisfacción y motivación del ánimo para formación de ideas son los efectos buscados en ambos casos.

Por más apasionante que sea, con base en la presentación que hemos hecho del vitalismo ilustrado, seguir el camino preparado del acercamiento entre ciencia y arte en la obra de Humboldt, nos parece que puede aportar más, para redondear la temática que nos hemos propuesto, concluir refiriéndonos más bien a la posición del hombre en el Cosmos. De acuerdo con su perspectiva vitalista, Humboldt considera la especie humana como un todo, unido por el espacio y el tiempo, que se desarrolla dinámicamente, él mismo, como parte de la naturaleza. La especie humana como parte de la naturaleza está condicionada y conformada por la naturaleza. El hombre mismo es, entonces, una unidad de elementos heterogéneos: la naturaleza humana es sensible y racional, corpórea y espiritual a la vez. Definitiva para la determinación de la posición del hombre en el Cosmos, es la idea de una relación recíproca entrelazada entre el hombre y la naturaleza: gracias a la acción de la naturaleza sobre la parte sensible del hombre, se despierta y desarrolla su espíritu, su razón. Y la razón del hombre es el órgano en el que se refleja el orden racional de la naturaleza y en el que éste puede llegar a manifestarse. Dicho de otra forma: gracias a la acción de la naturaleza exterior que lo rodea, sobre la naturaleza corpórea sensible del hombre, se desarrolla la naturaleza interior del hombre, la cual, a la vez, logra captar lo interior de la naturaleza exterior que lo rodea. Así, el hombre se piensa, por un lado, como condicionado de múltiples maneras y como parte dependiente de la naturaleza; pero, por otro lado, se posesiona como señor legítimo de la naturaleza. Porque sólo el hombre está en condiciones de dominar mediante ideas las múltiples manifestaciones de la naturaleza; esto significa a la vez, según Humboldt, poderlas comprender en su orden, en su espíritu, y hacerlas técnicamente útiles. Si se piensa consecuentemente, en consonancia con el paradigma del vitalismo, este destino del hombre, como parte condicionada de la naturaleza y como señor de la naturaleza a la vez, como sin duda lo pensó Humboldt, se sigue esta consecuencia: gracias a la acción recíproca de hombre y naturaleza, no sólo logra su representación el espíritu de la naturaleza y alcanza con ello a ser disponible para el hombre; también el hombre que se intuye en su relación con

la naturaleza, aprende a disponer de sí mismo de forma adecuada. Esto sobre todo, si es capaz de imitar, gracias al arte, el accionar de la naturaleza sobre él, que lo estimula y desarrolla sus facultades. Y precisamente éste es el objetivo de *Cosmos*: mediante un libro acerca de la naturaleza producir el mismo efecto que pudiera producir la naturaleza misma. De esta forma, este todo del saber humano, concebido por Humboldt como sistema natural dinámico en acción recíproca de naturaleza exterior y naturaleza interior del hombre, que ha llegado a desarrollarse casi que naturalmente, puede ser así controlable y representable gracias a la autoría de genios inspirados en la síntesis de ciencia y arte. Humboldt es moderno no sólo por su concepción holística de la naturaleza, que prepara la ecología; para la autocomprensión moderna, imprime carácter sobre todo el nivel de autoreflexividad del sujeto alcanzado por él. Mediante la aplicación del paradigma neovitalista al todo del saber humano, señala Humboldt el camino para que el sujeto natural, es decir, el que depende de la naturaleza, al comprenderse como parte él mismo de la naturaleza, pueda alcanzar la autonomía propia del autor. Libertad y necesidad llegan a la reconciliación en la soberanía del sujeto natural.

La obra *Cosmos*, de Alexander von Humboldt

Resumen. *Ante la fragmentariedad de las ciencias particulares desarrolladas por el hombre en vísperas del siglo XXI, la obra *Cosmos* de Humboldt tiene dos puntos interesantes: (a) la sinopsis de los variados y nuevos conocimientos de entonces, y (b) la intención de definir el lugar del hombre en el *Cosmos*. Una relectura de Humboldt se hace necesaria para conocer su actitud frente a la dispersión del saber, la cual evitaría tener una visión de conjunto del sentido del todo. La tesis de la autora en la primera parte es que dicha concepción se inscribe en el paradigma científico elaborado en la tradición del llamado neovitalismo. Con base en lo anterior, la segunda parte se centra en la relación entre naturaleza y espíritu.*

Palabras clave: *Cosmos, Humboldt, hombre, neovitalismo.*

The Book *Cosmos*, by Alexander von Humboldt

Summary. *Given the fragmentarity of the particular sciences developed in the doors of the twentieth century, *Cosmos*, by Humboldt, is an interesting work because: 1) it sums up the diverse and new knowledge at that time, and 2) it intends to define the place of humans in the *Cosmos*. It is imperative to read Humboldt over in order to know his attitude towards the dispersion of knowledge that forbids one to get an idea of the meaning of the whole. In the first part the thesis is that such conception inscribes itself in the scientific paradigm built up by the so called neovitalism. The second part emphasizes, then, the relation between nature and spirit.*

Key Words: *Cosmos, Humboldt, Humans, Neovitalism.*

REALIDAD DE LA RAZÓN: HEGEL Y EL PROBLEMA DEL PODER

Por: Georg Zenkert

Escuela Superior de Pedagogía de Heidelberg

Traducción: Carlos Emel Rendón

Universidad de Antioquia

Desde que Platón postuló el dominio de los filósofos, el concepto del poder se encuentra en el centro de la filosofía, y tanto el proyecto de un entrelazamiento de poder y razón como la relación entre ambos ha permanecido, en el fondo, cuestionable hasta hoy. En este contexto, la gama de la valoración filosófica del poder se extiende desde la afirmación general hasta su crítica incondicional. Pero, en general, y esto vale con pocas excepciones para todos los conceptos de poder, poder y razón parecen estar, sin embargo, en una relación antagónica. Este conflicto se presenta de la manera más diversa; sin embargo, en esencia son tres los modelos sobre los que se fundamenta la discusión actual:

Las teorías modernas del contrato social buscan hacer plausible al individuo racional el sometimiento bajo el poder general y, no obstante, el establecimiento del poder debe justificarse sólo con el objeto de someter la irracionalidad por todas partes imperante. Sea que la sumisión tenga lugar incondicionalmente como en Hobbes, o que, como en Locke, conlleve una perpetua exigencia de legitimación, es siempre la razón del individuo particular el punto de referencia de una legitimación de las estructuras de dominio, las cuales se justifican con base en la irracionalidad de los otros. Para aquellos que son lo suficientemente racionales como para seguir teóricamente la justificación, el establecimiento del poder representa una exigencia excesiva que se torna culpable por causa de la irracionalidad fáctica. El procedimiento contractualista de la legitimación cimenta de esta forma la oposición de poder y razón. Al pretender las instituciones del poder dominar la violencia del estado de naturaleza, se ajustan miméticamente a ella y, así, tienen que someter a aquellos mismos individuos que ellas, por la vía de la justificación racional, buscan convencer de su necesidad. El poder reviste entonces dos puntos de vista incompatibles entre sí y sigue siendo, en el fondo, un fenómeno paradójico.

Con Rousseau entra en escena otro concepto de poder, que se orienta por el modelo de una comunidad organizada por consenso. Según este concepto, el poder surge por medio del establecimiento de un colectivo, al cual el individuo particular debe su identidad. A diferencia de lo que sucede en las teorías consensuales contemporáneas, en Rousseau se torna claro en qué medida el ingreso ficticio al colectivo obtiene su fuerza legitimadora en el

hecho de que las pretensiones individuales se abandonan en la medida en que el individuo particular participa en el colectivo. El poder así constituido coincide de manera indistinta con la razón personificada por la comunidad; él se legitima, por tanto, en cierta medida, por sí mismo. Pero con ello este modelo se torna sospechoso en un doble sentido: en efecto, si el consenso resulta sostenible, entonces el poder se resuelve en un acuerdo de seres racionales autónomos, libres de coacción. Por otra parte, la afirmación de que el poder establecido en común es racional resulta poco digna de crédito, cuando el poder es identificado de antemano con la razón, como en el caso del concepto rousseauiano de la *volonté générale*. Si la sola exigencia de legitimación se considera como una huida de lo colectivo, resulta imposible una justificación racional del poder. El poder fijado categóricamente sobre una unidad inquebrantable sólo puede, entonces, ejercer la violencia frente a objeciones críticas. Cómo surge o se renueva el consenso es algo inconcebible considerado desde esta perspectiva. La identificación de poder y razón no hace justicia ni al fenómeno del poder ni a la pretensión de la razón.

Sin embargo, si el consenso no se presupone en forma global, entonces las estructuras de poder tienen que poder identificarse también con independencia de su legitimidad. Al respecto viene al caso la perspectiva de constelaciones de poder organizadas sistemáticamente, tal como, por ejemplo, —naturalmente *toto coelo* con intenciones diferentes— la proponen Luhmann y Foucault. Posiciones de poder identificables teórica, sistemática o estructuralmente se sustraen a la pretensión de la razón práctica tradicional y se abren solamente a la respectiva lógica del sistema. Si, con todo, no se quiere renunciar desde un principio a la instancia de la razón y con ello a planteamientos normativos, entonces la razón práctica tiene que poder articularse en el contexto de complejos sistemáticos de poder. Dentro de las premisas de un diagnóstico sistemático-teórico no parece haber para ello espacio alguno.

En vista de estas aporías, que ponen radicalmente en duda tanto el concepto de poder lo mismo que la concepción propuesta de la racionalidad práctica que le corresponde, resulta indispensable una aclaración de estos conceptos. Como punto de partida histórico y sistemático para una revisión del poder resulta apropiada la filosofía del derecho de Hegel. Ello puede parecer sorprendente a primera vista, dado que allí el concepto de poder no está explícitamente en el centro. Sin embargo, considerada con atención, la filosofía del derecho de Hegel se muestra como una consecuente teoría del poder y, en su radicalidad, decisiva hasta hoy, pues busca descubrir la constitución del poder en la configuración soberana de la acción común y de esta forma ubica la característica del poder genuinamente político en el centro de las investigaciones. Ello diferencia a Hegel por lo menos de todos sus predecesores que apostaron por un concepto prepolítico del poder. Con este presupuesto logró evadir las aporías, ya esbozadas, de la concepción tradicional del poder. Por una parte, Hegel ofrece una perspectiva en la que se evitan los costos que se derivan del individualismo metódico, sin desperdiciar las implicaciones normativas del derecho natural moderno y sin recaer en un modelo de comunidad sustancialista. Hegel intenta solucionar el antagonismo entre razón presupuesta individualmente y el poder general del orden, en un sistema complejo

de procesos de mediación en los que a la conformación de organizaciones sociales y políticas corresponde la formación de razón colectiva. Por otra parte, y esto concierne a la segunda de las aporías mencionadas, la insistencia en la colectividad (*Gemeinsamkeit*) y en el poder que en ella se manifiesta no puede servir como testimonio de la racionalidad de una comunidad (*Gemeinschaft*). Antes bien, la constitución de la comunidad tiene que explicar los criterios de la mediación obtenida. Finalmente, en tercer lugar, el presupuesto de Hegel evita el riesgo de una mera verificación de premisas tautológicas y sistemático-teóricas. Desde un principio vincula el concepto de sistemas formadores de poder con su sentido práctico. Qué es el poder, es algo que no se puede describir con independencia de cómo experimentan los participantes el poder. Eso significa que el poder es deducido mediante una concepción de razón práctica que debe desarrollarse implícita o explícitamente y que puede identificarse también en complejos sistémicos de poder.

Con esta fundamentación de una teoría del poder político, la obra de Hegel ofrece el punto de partida apropiado para un acceso sistemático al problema del poder. Que esta vía no haya sido transitada hasta el presente, ha de atribuirse al destino de la recepción histórica de Hegel. El diagnóstico marxista del poder instrumentalizado, que conduce en general a la difamación del poder, es tanto un resultado de la transformación del sistema hegeliano como la absolutización incondicional del poder en la perspectiva de la así llamada concepción de la Razón de Estado (*Machtstaatgedanken*).¹ Ambas tradiciones pasan por alto un aspecto decisivo de la construcción conceptual hegeliana: la diferencia fundamental de poder y violencia (*Gewalt*). La tácita identificación de ambos conceptos, lo mismo que la concepción del poder como una forma normativa o funcionalmente cualificada de la violencia, ya no pueden, sin embargo, convencer, al menos desde la reclamación de H. Arendt.² Hasta el día de hoy, la recepción de Hegel no ha tomado nota de la diferencia fundamental entre poder y violencia y ha desatendido una dilucidación del concepto de poder.³ Este punto ciego en la investigación sobre Hegel constituye no sólo un serio obstáculo para la valoración adecuada de su filosofía del derecho, sino que, debido al clave papel histórico de la misma, entorpece también un esclarecimiento sistemático del poder político.

1 Véase, por ejemplo, la interpretación de Hegel de MEINECKE, F. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München, 1960.

2 ARENDT, H. *Macht und Gewalt*. München, 1975.

3 Los estudios de BIENENSTOCK, M. "Macht" and "Geist" in Hegel's Jenaer Writings, en: *Hegel-Studien* 18, 1983; dedicados a los escritos del período de Jena, constituyen una excepción. Por lo demás, persiste, sin embargo, como algo típico de la discusión contemporánea sobre Hegel, la errónea equiparación de poder y violencia. Esto vale, para mencionar sólo algunos ejemplos prominentes, para ILTING, K.H. *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, en: *Philosophisches Jahrbuch* 71, 1963/64; HABERMAS, J. *Nachwort zu G.W. F. Hegel*, en: *Politische Schriften*, Frankfurt a. M., 1966; PÖGgeler, O. *Machiavelli und Hegel. Macht und Sittlichkeit*, en: HEINTEL, E. (Hrsg), *Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens*, Wien/München, 1979; y THEUNISSEN, M. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt a. M., 1980.

La concepción hegeliana del poder político no parte de una representación fija del poder o de la violencia, sino que descansa en el desarrollo del “poder del concepto”. Ya en la investigación sobre La Constitución de Alemania el “poder de lo universal”⁴ se muestra como punto de convergencia de poder y razón. En los *Principios Fundamentales de la Filosofía del Derecho*⁵ de 1821, esta conexión se encuentra claramente elaborada y es reconocible como estructura fundamental del tratado. El rendimiento del concepto, mediar lo diferente, dar expresión a estructuras universales y constituir un todo, que es más que la suma de las partes, encuentra su exacta correspondencia en la realización política del poder, que traza perspectivas comunes para la acción, encarna principios normativos y posibilita una praxis colectiva. En este caso no se trata sólo de una analogía de estructuras, sino también de una penetración de ambas esferas. De acuerdo con ello, el poder se establece sólo allí donde la razón se manifiesta en la figura de formas concretas de organización del mundo político. El saber que se manifiesta en la praxis es por eso el punto de partida apropiado para un análisis de las relaciones de poder. La teoría hegeliana del poder debe su radicalidad a esta doble estrategia de una dilucidación del concepto de poder en conexión con la aclaración de la dimensión conceptual del poder.

Para poder juzgar adecuadamente el concepto de poder en Hegel, se ha de esbozar, en primer lugar, la diferencia de poder y violencia (I). En conexión con ello puede esclarecerse la naturaleza conceptual del poder, en la medida en que la misma haya encontrado su expresión en la concepción hegeliana de la constitución (II). Finalmente, se debe aclarar la relación de individuo y comunidad respecto al problema de la organización política (III). En el modo de la formación misma del poder —así reza la tesis aquí expuesta—, y no en su justificación secundaria, se puede reconocer el fundamento legal y la legitimidad del poder político.

I. Poder y violencia (*Gewalt*)*

La concepción según la cual el poder político ha de remontarse a la violencia, aparecerá sin duda plausible cada vez que se recuerde el surgimiento político de los estados. Estos,

4 HEGEL, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. Hrsg. v. E. Moldenhauer/K.-Michel, Frankfurt, a. M. 1971, tomo I, p. 456; cfr. también p. 459. La mayoría de los comentaristas opacan este aspecto y en lugar de ello se concentran en el maquiavelismo de Hegel.

5 HEGEL, G. W. F. *Werke*, a.a. O. Bd. 7; en lo sucesivo se hará referencia a ello con el título abreviado *Rechtsphilosophie (Rph)*. (Para la traducción de los pasajes de la *Filosofía del derecho* de Hegel aquí citados, nos serviremos de la versión castellana de Juan Luis Vermal: HEGEL, G. W. *Principios de la filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 1975).

* El término alemán “*Gewalt*” significa tanto “violencia” como “fuerza”, en el sentido de la fuerza represiva y fuerza bruta. Pese a que, en general, hemos dado prioridad al primero de estos significados, optamos finalmente por una traducción alterna de ambos conceptos, siguiendo en cada caso el sentido imperante en el contexto. (N del T).

como se sabe, datan su origen no raras veces en revueltas violentas. No obstante, hay que diferenciar entre la génesis histórica del Estado y el poder del Estado Establecido. “Pues aunque el Estado pueda surgir también por la violencia, no descansa, sin embargo, en ella”.⁶ Naturalmente, la constitución de un Estado no es completamente independiente de su origen histórico. Con todo, el poder que se establece en virtud de la constitución no se puede fundamentar ni desacreditar en su legitimidad, su validez y su eficacia apelando a las condiciones de nacimiento. Sin embargo, según Hegel, se da realmente una conexión necesaria entre el origen violento de los estados y la realización de una constitución racional. Parece inevitable que la multitud que se une para formar una comunidad recorra primero un estadio de dominación más o menos violento, antes de que sean capaces de participar en una comunidad libre.⁷ Pero, al mismo tiempo, Hegel no deja tampoco ninguna duda respecto a que el único sentido de la dominación por la fuerza es el de hacerse superflua a sí misma.

No se puede solucionar lo paradójico de este proceso colectivo de educación. Sin embargo, este tránsito de cruda violencia a una constitución libre no carece de una cierta lógica, que Hegel busca deducir mediante la dialéctica de la lucha por el reconocimiento,⁸ desarrollada ya en los escritos tempranos y que llegó a ser relevante con la *Fenomenología del Espíritu*. Este pasaje, cuyo escenario, de plástica configuración, desafía de manera particular la interpretación política de Hegel, parece, a primera vista, legitimar la violencia y la dominación asociada a ella como estadios necesarios en el camino a la libertad. Pero, en realidad se trata de todo lo contrario. La lucha por el reconocimiento no ejemplifica la transformación de la fuerza en derecho, ni hace resaltar la violencia como condición de la libertad. Antes bien, esta figura explica —particularmente en la forma en la que se la expone en los proyectos de Jena— la posibilidad del surgimiento de relaciones éticas a pesar de la violencia dominante al comienzo.⁹ El modelo ilustra el fundamento del poder, en la medida en que el ser reconocido es la base de nuevas posibilidades de acción que se abren en el horizonte de los presupuestos comunes. Ésta es la figura elemental del poder político. Si bien el descubrimiento de este fundamento común no garantiza, por cierto, ningún orden justo, no obstante se abre la perspectiva a una regulación de las relaciones *sub specie* de universalidad racional.

El desplazamiento de la violencia por el poder descrito en la lucha por el reconocimiento arroja también una luz sobre el fenómeno de la fuerza. La fuerza no se puede determinar en analogía con el concepto físico de fuerza (*kraft*), como la capacidad de producir ciertos

6 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas III, Obras*. Vol. 10, § 432, adición.

7 *Ibidem*, § 435, adición.

8 Sobre ello cfr. HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M., 1992. Cfr. al respecto mi reseña: *Ethos und Anerkennung. Honneths Theorie des sozialen Konflikts*, en: *Philos. Rundschau* 41, 1991, vol. 1.

9 En este respecto, el modelo hegeliano de la lucha está más próximo a la **Idea de una historia universal en sentido cosmopolita** de Kant que a la teoría marxista de la lucha de clases.

efectos, ni tampoco es lícito considerar la fuerza como un modo de dominación. Aunque la dominación se sirve con frecuencia de la fuerza, y hasta parece descansar en parte en la fuerza, se necesita, sin embargo, una diferenciación conceptual. El concepto de fuerza oscila entre su significado político y su significado criminológico; se refiere tanto a la fuerza del Estado (*potestas*) como también a la fuerza en el sentido de la ofensa física y psíquica (*violentia*). La fuerza bruta del crimen lesiona pretensiones normativas, mientras que la fuerza establecida políticamente está autorizada de manera normativa para determinadas acciones.

El discurso sobre el monopolio de la fuerza por parte del Estado amenaza con borrar esta diferencia fundamental, porque con ello se sugiere que se trata de la misma cosa, la cual, sin embargo, el Estado se reserva sólo para sí por razones estratégicas. No obstante, es de todo necesario una clara distinción de estas categorías, pues su línea de demarcación describe las fronteras del espacio político de la acción. Los criterios de distinción de la mera violencia y la fuerza estatal pertenecen, a los principios fundamentales de toda comunidad política. La fuerza del Estado es una figura particular del poder porque ella traduce en acción real lo que a la luz de la universalidad racional las normas y decisiones determinadas mandan hacer u omitir. Con todo, la correspondencia de norma y efecto fáctico de la acción estatal no se da necesariamente. Antes bien, ello se debe prestar especial atención por medio de la disposición particular de los poderes, que excluye en lo posible el abuso arbitrario y debe garantizar una acción racional, legítima y efectiva.

Desde Locke se ha esperado la solución de este problema de la división de los Poderes. Hegel confirma en principio el modelo de la división del poder; no obstante se ve precisado a hacerle frente a la simplificación liberal del mismo. A su juicio, resulta cuestionable la concepción que busca prevenir el posible abuso de la fuerza con la separación de los poderes y su limitación recíproca.¹⁰ La desconfianza fundamental frente a la fuerza del Estado no sólo denota una comprensión limitada, puramente instrumental del poder; tampoco puede hacerse plausible cómo la mutua delimitación puede ser más efectiva que una neutralización de los poderes, la cual, en último término, tiene que paralizar la acción del Estado. A la exigencia de una separación de los poderes parece subyacerle una confusión del problema de un control de la gestión personal con el problema de una configuración funcional del poder político. Un control mutuo de los empleados estatales puede, en efecto, impedir el abuso de autoridad. Hegel ve la posibilidad de semejante represión del poder del estado, por una parte, en la jerarquización de los poderes y, por otra, en el control desde abajo.¹¹

La distinción funcional de los poderes sirve, sin embargo, primariamente a la configuración positiva del poder político. De ahí que su conexión objetiva esté en el centro de la exposición de Hegel,¹² no el control y delimitación de las fuerzas, concebido según el

10 *Filosofía del Derecho*, § 272.

11 *Ibidem*, § 295.

12 *Ibidem*, § 273s.

modelo del *checks and balances*. La determinación de las funciones respectivas resulta del desarrollo sistemático de aquello que la acción política en su conjunto debe llevar a cabo. Dos tareas, relativamente independientes entre sí, tienen que ejecutarse de manera prioritaria. Por un lado, hay que velar siempre por una actualización de los principios universales, que como consenso base subyacen a toda comunidad y tienen en cuenta la pretensión de una regulación racional de las relaciones. Ello concierne al legislativo. Por otro lado, es de rigor procurar realidad a las condiciones universales mediante su aplicación a las relaciones concretas de la praxis correspondiente. Ésta es la tarea del ejecutivo. Además de ello, Hegel esboza la función de un tercer poder decisivo, que adjudica al príncipe.

La legislación, comprometida con el principio de la universalidad, se basa, según Hegel, en la cooperación del poder monárquico, el ejecutivo y los estamentos, los cuales deben dar expresión a la conciencia pública y a los intereses particulares.¹³ Luego, cuando el poder del gobierno confiere realidad, bajo circunstancias especiales, a las determinaciones generales, y el tercer poder representa la unidad del todo, puede afirmarse que cada uno de los poderes incluye o presupone al otro. Las funciones particulares no se pueden cumplir si no se mantiene a salvo la conexión con los otros. Una separación de los poderes, que a la postre tendría que conducir a su suspensión, no puede ser principio de una constitución política.

Sin embargo, de allí no se sigue su unificación incondicional en un poder central. La división de los poderes debe equipararse a la organización racional de los mismos, a la cual ellos deben su existencia y efectividad. El cumplimiento de los deberes adscritos a los poderes del Estado se funda de manera decisiva en la especificación de las diversas funciones. Por tanto, división de los poderes no significa desmembramiento de una instancia del poder anteriormente unificada, sino que ha de equipararse con la constitución de los poderes particulares. De manera diferente a como sucede en la mera división del trabajo, aquí no se trata de un incremento técnico de la capacidad de rendimiento. Los poderes particulares son, antes bien, momentos de un contexto de acción, el cual no sería siquiera imaginable sin el desglosamiento. Por eso, la división de los poderes significa una ampliación cualitativa, y no sólo cuantitativa, de las posibilidades de acción.¹⁴ A esta cualidad particular de la acción colectiva se debe el que en el Estado se puedan cumplir las pretensiones en cuya realización fracasa tanto el sujeto particular como el derecho puramente formal. Mientras que sólo el acuerdo político está en condiciones de crear orientación, por una parte, la universalidad del derecho se queda en una mera exigencia y, además de ello, es ciega frente a la concreción de la praxis, y por otro, la individualidad pretende la universalidad racional en el puro querer,

13 *Ibidem*, § 301s.

14 Este pensamiento constituye también el núcleo del concepto de poder de RÖTTGERS, K. *Die Rechtfertigung der Macht und das Prinzip der Gewaltenteilung*, en: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 18.3, 1993; el cual, sin embargo, a mi modo de ver, se desentiende allí de la base colectiva del poder.

pero sólo dispone de una perspectiva limitada, el acuerdo político, en cambio, está en condiciones de crear orientación. La forma de ejecución de este acuerdo es la acción colectiva, cuyos efectos se expresan en los cambios políticos generales pero, sobre todo, en la configuración de la propia praxis.

Por cierto, la posibilidad de la acción colectiva se presenta en múltiples formas y no se precisa de una constitución elaborada de un Estado que descansa en la división del poder para unificar la multitud en una unidad. Un aumento de las posibilidades de la acción, es decir, una ampliación del horizonte racional lo mismo que del poder concreto de la acción empieza sólo allí donde, en el marco de presupuestos comunes, los particulares se conminan mutuamente a hacer algo que contribuya al todo. Para esto no hay que suponer únicamente una correspondiente disponibilidad de los individuos, sino en particular la capacidad colectiva para organizar contextos de acción complejos y diferenciarlos funcionalmente. La superioridad individual de los particulares no resulta aquí definitiva, pues ésta sólo puede expresarse cuando se hayan establecido posibilidades de acción fundamentalmente comunes. El poder es, por tanto, primariamente, poder colectivo de hacer algo, y sólo mediatamente poder individual, en el sentido de la superioridad sobre los otros.

La diferenciación funcional del espacio colectivo de la acción a través de la división de los poderes garantiza un incremento cualitativo de las posibilidades por el hecho de que los momentos constitutivos de la acción, la reflexión general sobre los fines posibles, la determinación de la situación concreta de la acción y su mediación para la unidad de una decisión racional no son sólo objeto de un esfuerzo común, sino que, sobre todo, poseen realidad como esferas de acción relativamente independientes. Mientras estos momentos aparecen en la acción del individuo sólo como premisas implícitas de una acción, los rendimientos a ellos correspondientes se tornan independientes institucionalmente y, como acciones separadas, pueden ser adscritos a instancias identificables. De esta forma, la concordancia de la acción concreta con los criterios de la universalidad racional no queda abandonada a la casualidad de la comprensión individual. La mediación de los momentos se consume a sí misma como acción explícita, la cual, como toda otra acción, queda abierta a la discusión racional y, además, está expuesta a la presión particular de justificación, que caracteriza a la opinión pública. Con la creciente racionalidad que ofrece esta acción referida a otra acción, se produce también un incremento de la seguridad de la acción, dado que la acción particular ya no se encuentra con una realidad extraña, sino que se realiza en el medio a ella adecuado del mundo de la acción y puede vincularse a la razón allí manifiesta. Una tal organización de la acción encarna por igual poder y razón.

La razón presupuesta en este proceso de desarrollo inmanente corresponde, en la medida en que hace posible la organización y pone a disposición las opciones de la acción colectiva, al poder real de una comunidad política. En este respecto se precisa más que de una viva actividad en la cooperación de los individuos. La racionalidad de la cooperación se mide por la consecuencia con la que se tienen en cuenta los aspectos de la acción racional a través de la diferenciación de las instituciones. A este entrelazamiento de poder de acción

y racionalidad se puede atribuir el que el poder político, en particular la división de los poderes, pueda ser considerado como “garantía de la libertad pública”.¹⁵ Las posibilidades de la configuración autónoma de las relaciones de la vida de una comunidad están condicionadas por su capacidad de organización, es decir, de la formación del poder colectivo. El planteamiento liberal de una oposición de libertad individual y poder político aparece sólo en su verdadera dimensión cuando se considera el papel constitutivo del poder en la realización de la libertad individual y política. La libertad sólo puede ser protegida a través del poder. Más aun, delimitar la libertad *per definitionem* abre el poder de acción establecido mediante la cooperación —el cual se manifiesta en la constitución—, abre el espacio para la acción libre y garantiza al mismo tiempo su seguridad.

II. La constitución como poder del derecho

El concepto de constitución tiene un doble significado: en sentido restringido, denota el orden legal, en un sentido amplio la organización política de una comunidad. En la teoría moderna de la constitución domina hasta hoy la tendencia a considerar las constelaciones de poder en el marco de figuras sociales, primaria o exclusivamente, como estructuras de relaciones jurídicas. La reflexión metódica de este punto de vista, el dualismo de estructura jurídica y social de Jellinek, que a través de Weber ha sido incorporado también en la sociología, justifica esta unilateralidad con la aseveración de una correspondencia refleja de ambas esferas, concepción que favorece el aislamiento de ambas partes. En oposición a este punto de vista, Hegel parte de la manifestación del derecho a través del poder político. La diferencia es significativa. La realidad del poder político no se puede plasmar en la esfera del derecho si la realización del derecho, su validez y su imposición, necesita, por su parte, del poder. Asimismo hay que evitar un segundo malentendido. El poder no es únicamente un instrumento en la mano de aquellos que representan el derecho. Esta concepción tampoco haría justicia a la complejidad de la relación de poder y derecho, ya que supone de entrada que las instancias del derecho se han constituido, por tanto, que disponen de poder. Precisamente esta conexión es la que debe aclararse ahora. Hay que proponer, por ende, la cuestionada relación de una forma más fundamental. La fórmula programática de Hegel que aparece ya en los proyectos de 1805/06 reza: “El Estado es la existencia, el poder del derecho”.¹⁶ La realidad del Estado es más que el mero reflejo sociológico de relaciones de derecho y más que un instrumento para el sancionamiento de violaciones del derecho o de la garantía de la seguridad del derecho. Por lo demás, en términos de la oposición de ser y

¹⁵ *Filosofía del Derecho*, § 272.

¹⁶ *Philosophie des Geistes*, en: HEGEL, G. W. F. *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg: 1987, p. 225. (HEGEL, G. W. F. *Filosofía Real*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 200).

deber (*sollen*) ella sólo puede describirse de manera insuficiente como deber que ha llegado a ser fácticamente o como ser acuñado normativamente.

Para entender en qué medida el derecho cobra existencia y deviene realidad, hay que aclarar previamente el *status* mismo del derecho. Hegel utiliza la expresión derecho en una doble significación. En primer lugar, se entiende sólo el derecho formal como compendio de las determinaciones del derecho civil, las cuales Hegel intenta desarrollar sistemáticamente a partir del principio de la personalidad. En sentido estricto, sin embargo, el derecho es la serie de todas las determinaciones que, junto al derecho civil, bajo el nombre de moralidad caracterizan el sujeto de la acción y constituyen, finalmente, la esfera de la eticidad.¹⁷ Esta ampliación del concepto de derecho es sistemática. El derecho real se presenta como realización de aquello que está inserto en el derecho abstracto.

En su significado inmediato, el derecho no tiene, en principio, ninguna otra determinación de contenido que la de la universalidad.¹⁸ Esto sorprende, dado que en general es válida la universalidad como forma del derecho la cual puede acoger en sí cualquier determinación de contenido. Ésta es precisamente la característica que Hegel busca hacer resaltar de manera expresa como principio del derecho. Que las determinaciones del derecho son universales no es algo que descansa en una mera convención, sino que es expresión del principio del derecho en general. La universalidad no es, por tanto, la forma pura, sino, en cierta manera, el contenido más universal de los principios del derecho mismo. Es esta característica la que Hegel intenta deducir de la cualidad conceptual del derecho. En este respecto se trata de una universalidad que acuña relaciones prácticas. Ella no se fundamenta mediante el puro deber ni mediante la regularidad estadística del comportamiento. Si la acción se ajusta al criterio de la universalidad y se ponen en obra intenciones concretas en virtud de las determinaciones universales del derecho, la praxis no puede entonces ser concebida de otra manera que mediante la presuposición de determinaciones universales. La concepción de una tal realidad acuñada conceptualmente lleva a Hegel a denominar el concepto, en un sentido no meramente metafórico, como “poder sustancial”.¹⁹ Con lo cual se da a entender que el concepto se sabe mediar con la cosa de tal forma, que la naturaleza conceptual de ésta se hace manifiesta. El concepto se apodera de su objeto y de esta forma hace que éste sea reconocido como lo que es.

Esto puede explicitarse con referencia al concepto de voluntad libre, que Hegel presenta como principio de la *Filosofía del Derecho*.²⁰ La voluntad libre es, en primer lugar, la mera reflexión de un sujeto actuante que, en la abstracción de todo contenido determinado del querer, se complace en el juego libre del arbitrio. En lo demás la voluntad se realiza

17 *Filosofía del Derecho*, § 33.

18 *Ibidem*, § 35.

19 *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften I, Werke*, a.a. O., Bd. 8, § 160.

20 *Filosofía del Derecho*, § 5s.

poniendo un determinado contenido; el yo entra en la existencia y actúa en virtud de una fijación concreta de fines. Sin embargo, esta realidad no corresponde al concepto que posee el sujeto racional de sí mismo. Éste tiende por ello a determinar su querer particular de acuerdo con su concepto o, al contrario, a traducir su universalidad racional en acción concreta, a darle realidad. Así, la voluntad racional unifica la determinación particular con su forma, la universalidad, y de este modo concibe su hacer real como autodeterminación. Esta estructura constituye la clave para la *Filosofía del Derecho* y subyace al desarrollo sistemático de sus categorías.

La lógica de la filosofía del derecho pretende llevar a cabo la mediación consecuente de la universalidad formal de la voluntad y de la particularidad de las respectivas determinaciones propuestas. El concepto hegeliano del concepto es fiador de esta conexión. Lo que esto significa puede experimentarse, en primer lugar, *via negationis* como carencia. Evidentemente, los dos momentos de esta mediación llegan a separarse en el caso de la acción de una persona jurídica particular. El contenido del querer es contingente, la universalidad vacía de las fórmulas jurídicas permanece como mera posibilidad y es indiferente frente a los contenidos particulares. Aunque la conciencia del derecho exige el reconocimiento recíproco de las personas, la configuración concreta de sus relaciones permanece, en lo particular, tan arbitraria como la acción individual. No en última instancia, en esto, se da a conocer que el derecho precisa de un poder ajeno para ser operante.

En la fase de la moralidad se intenta mediar el contenido del querer en la reflexión con la universalidad de la voluntad, y con ello hacer justicia a su pretensión de racionalidad. El desarrollo del concepto allí desplegado apunta a la idea del bien como esencia de las determinaciones de la voluntad, las cuales son compatibles con el *status* de una voluntad racional. Así se entiende el sujeto libre, que cree poder invocar únicamente a la autenticidad de su conciencia moral (*Gewissen*).²¹ Aunque la conciencia pueda tener la pretensión de actuar absolutamente bien, no obstante la subjetividad así absolutizada “disuelve en sí toda determinación del derecho... pues es el poder que para cada contenido juzga y determina exclusivamente desde sí qué es lo bueno, y al mismo tiempo, el poder al cual debe su realidad el bien, que en un primer momento es sólo representación y deber ser”.²² Si bien la realización de las determinaciones del derecho es inconcebible sin la contribución de la subjetividad, no obstante el sujeto aislado no puede realizar el bien en el modo de la moralidad, dado que la identidad consigo no es una característica distintiva de la acción racional, sino que se enreda en la interioridad de la mera intención.

Ni el derecho abstracto ni la moralidad pueden darse realidad a sí mismos. El mundo que la voluntad racional finalmente se forma, es la esfera de la eticidad. Aquí se describe el contexto de la acción en el cual el concepto de la voluntad libre y la realidad de las esferas

21 *Ibidem*, § 137.

22 *Ibidem*, § 138.

particulares de la acción se corresponden a tal punto que esta concordancia le resulta transparente al mismo actuante.²³ Esto es un saber ajustado a la realidad o una realidad penetrada por el saber, la cual Hegel caracteriza como el mundo del espíritu objetivo. La eticidad no es, pues, un mero *faktum*, no es el hecho de un contexto de acción prefigurado (*eingespielt*) o la mera costumbre ciega, sino, esencialmente, un saber concreto, que se manifiesta en la acción de los participantes y se da a conocer también como tal. La eticidad se diferencia de la esfera del mero deber por las formas de organización institucionalizadas. Estas son “las potencias éticas, que rigen la vida de los individuos y tienen en éstos, como accidentes suyos, su representación, su figura fenoménica y su realidad”.²⁴

No es este el lugar para investigar en detalle con qué tipo de organizaciones desarrolla Hegel este contexto. Para la cuestión referente al poder sólo resulta de interés el principio que subyace a la constitución como sistema de estas instituciones. En relación con la problemática mencionada arriba, procedente de los primeros proyectos de sistema, en la que el Estado opera como “poder del derecho”, se hizo claro entre tanto que este poder no puede ser entendido como puro poder de sanción, sino que hay que atribuirlo a una estructura de acción jurídica. La dimensión conceptual de la eticidad es elaborada en la *Filosofía del Derecho* de una manera más pregnante que en los primeros trabajos, estudiados con más frecuencia. Las formas de organización en cuestión no son mecanismos externos o sistemas de control, sino que existen sólo por la autoconciencia de los actuantes. En el actuar se realiza el derecho²⁵ y por ende sólo en el *medium* del saber de la acción se revelan los principios de la organización política de la praxis.

Allí donde se puede vislumbrar este saber, puede localizarse también el poder de una estructura de acción. Que este saber no puede adjudicarse a los individuos singulares, debería haber quedado claro luego de la exposición de la moralidad. Se trata, más bien, de un saber que se establece fundamentalmente sólo en el marco de una comunidad. No es fácil, sin embargo, designar la instancia de este saber. La suposición de un sujeto colectivo, al que correspondería el saber en cuestión, no permite reconocer ventaja alguna frente al sujeto individual. Ni se puede partir del hecho de que tales figuras generan *eo ipso* principios de la acción racional, ni una conciencia colectiva parece más real por el hecho de que comprenda muchas conciencias singulares. Es evidente que una tal transformación de un sujeto singular en un sujeto colectivo es una conclusión fallida en la que la problemática referente a sujetos concebidos de manera atomizada no hace más que repetirse y agravarse dramáticamente. La exposición de la comunidad, en cuyo saber debe manifestarse aquello que Hegel llama poder, descansa en un desarrollo conceptual complejo. El delineamiento sistemático de la eticidad es conocido. Ésta se funda en formas naturales de la comunidad, pasa a los principios fundamentales de la sociedad burguesa, que se caracteriza por el

23 *Ibidem*, § 143.

24 *Ibidem*, § 145.

25 *Ibidem*, § 142.

proceso de independización de los individuos bajo leyes universales, y culmina finalmente en el Estado como aquella forma de organización que hace justicia a la pretensión de los sujetos libres y garantiza la estabilidad de las relaciones éticas.

Las instituciones juegan aquí un papel clave. Ellas encarnan la constitución en sus funciones particulares como el “poder de lo racional en la necesidad”.²⁶ La necesidad (*Notwendigkeit*) representa aquí el sistema de las necesidades (*Bedürfnisse*) disperso en los intereses individuales y contingentes, que ocasiona tendencias destructivas y precisa de la estabilidad externa. Hegel, sin embargo, no se da por satisfecho con esta constelación de un Estado racional y de necesidad, sino que pretende desarrollar el marco organizatorio de las instituciones como actividad y resultado del espíritu. En la medida en que la conciencia se apropie esta relación se sobrepasa el círculo de la mera necesidad y se contempla la esfera política propiamente dicha del Estado. Este contexto espiritual lo forma el saber de los individuos que viven en el Estado, cuya figura específica está caracterizada como “disposición política”.²⁷ Por ello no se ha de entender una opinión de partido, sino sencillamente el saber constitutivo de la comunidad acerca del todo. Hegel expresa este saber en la fórmula según la cual los individuos encuentran satisfechos sus intereses particulares mediante las instituciones universales. Esto es mucho más que la reflexión característica de la sociedad burguesa, presupuesta en perspectivas individuales, que acepta una reglamentación general como un mal necesario. En ello se perfila más bien una actitud, en la cual el interés individual se amplía con miras a una forma de vida orientada por fines universales.

A primera vista esto parece exigir demasiado a las posibilidades individuales de desarrollo, dado que el análisis de la sociedad burguesa ya ha mostrado que el juego libre de las fuerzas individuales sólo puede estabilizarse gracias a poderes anónimos regulativos. Que, sin embargo, los individuos encuentren sus intereses en lo universal obedece a una ampliación de la perspectiva. Los individuos ya no son tenidos en cuenta como sujetos competitivos, sino como miembros de una comunidad que busca por sí misma gobernar sus propios asuntos. Esta conexión permanece oculta cuando se parte de que las instituciones están determinadas de manera puramente funcional, y sólo por razones estratégicas solicitan reconocimiento por parte de los actuantes. Pero también en caso de que las instituciones, por razón de su legitimación, se concreten en el libre actuar de los individuos, su *status* seguirá siendo enigmático. Pues esto significaría conferirle justamente al juego libre de la praxis la razón cuya carencia deben compensar las instituciones.

Dado que de la confrontación de sujetos de acción e instituciones no se ha de esperar solución alguna, debe considerarse su marco común. El punto de partida lo constituye la estructura de la constitución en el amplio sentido, el espacio universal de la acción, en el

²⁶ *Ibidem*, § 263.

²⁷ *Ibidem*, § 268.

cual las instituciones particulares operan como expresión de la voluntad de configuración (*Gestaltungswillen*) de esta comunidad. En otras palabras: las instituciones no son poderes que operan de manera autónoma, sino que deben su existencia y justificación a las posibilidades del actuar creadas por ellas, las cuales no pueden atribuirse a capacidades individuales.

El dispositivo histórico de la solución hegeliana lo constituye el modelo de una voluntad dualista de Rousseau, la cual, por un lado, se concentra en la particularidad del individuo y, por otro, es consciente de la dimensión política del universal sustancial.²⁸ Todo ciudadano es burgués y ciudadano (*citoyen*) a la vez. Sin embargo, la diferencia decisiva frente a Rousseau radica en el hecho de que Hegel, primero, concede al modo de existencia del burgués un derecho relativo y, segundo, no afirma la sustancia de la comunidad política como dada, ni la transfiere al obrar de un legislador misterioso, sino que la concibe como resultado de una mediación. Examinada en detalle, la universalidad en cuestión, que describe el horizonte político, se constituye mediante el saber y el actuar de los individuos. Partiendo de aquí, determinadas instituciones, en particular el establecimiento de la legislación y del gobierno, pueden representarse como formas estables de organización de este proceso. Ellas mismas no están a disposición, pero representan, como poder de disposición de la política, el potencial de acción de la respectiva comunidad.

El poder organizativo se afirma no sólo por el hecho de que canaliza las acciones, sino, sobre todo, porque las posibilita en general. Lo que distingue a la organización política de todas las otras formas de organización es el que ella constituye una comunidad, cuyo fin es configurar un actuar a partir de sus condiciones, sin acudir para ello a recursos externos, pues la aplicación de determinados medios presupone siempre organizaciones existentes. La fundación de una comunidad política, a diferencia del establecimiento de otros grupos, no puede apoyarse en condiciones ya dadas que determinan el marco de acción; ella misma tiene que asumir en cierta medida la responsabilidad de ello. Esto no se lleva a cabo en el acto contingente que hace la constitución, el cual, en ello están de acuerdo Rousseau y Hegel, representa una especie de suceso suprapolítico, sino en la acreditación (*Bewährung*) práctica de la organización política.

El desarrollo interno de esta organización y la conexión sistemática de sus momentos constituyen la constitución política.²⁹ El elemento fluido de la constitución es la ya mencionada disposición política. Ahora bien, si el actuar de los individuos particulares tiene lugar en el marco de la organización política, si ésta no es sólo una condición externa para el cumplimiento exitoso de la acción particular, sino que representa, al mismo tiempo, el orden de aquel actuar mediante el cual se regula la comunidad política misma, y finalmente, si las formas de organización no son otra cosa que una forma determinada de la acción, entonces se hace

28 *Ibidem*, § 264.

29 *Ibidem*, § 269.

comprensible en qué medida los individuos particulares se encuentran con sus intereses particulares en lo universal.

Es la categoría de lo político la que aquí se da a conocer teóricamente, en la medida en que la configuración de las relaciones comunes de la vida se perfile en la praxis. La política es praxis en tanto el actuar se refiere reflexivamente a sus propias condiciones y las configure. La política no es, por tanto, una esfera específica, no traza un espacio de acción definido en su contenido y no se restringe a un determinado círculo de temas. El temor evidente de que este concepto procedimental de la política se torne inflacionario y amenace con recubrir todas las esferas de la acción, carece, no obstante, de fundamento. El actuar político se entiende a partir del caso límite de la explícita autodeterminación colectiva, mientras que el actuar cotidiano confía en las evidencias ya configuradas. Allí donde se tematiza o se pone en cuestión el fundamento de la comunidad, el actuar político adquiere la mayor intensidad. El actuar político propiamente dicho se cumple en el límite entre instituciones y mundo de la acción, y en cualquier parte se le puede localizar donde se agudice una mediación. Él, por consiguiente, no representa la normalidad sino la necesidad de acción de relaciones que se han vuelto problemáticas. No obstante, la necesidad de las decisiones políticas, dado que ninguna institución es inmune a cuestionamientos, puede aparecer virtualmente en todas partes. En consecuencia, el actuar concierne a la constitución de la comunidad en conjunto, por marginal que pueda ser la cuestión a resolver. El Estado constitucional es el lugar apropiado para el actuar político, porque en su esfera se ejecuta la mediación entre el actuar subjetivo orientado a la racionalidad y las condiciones universales institucionalizadas de la colectividad.

Las organizaciones descritas por la constitución forman un último fundamento del poder, detrás del cual no sería posible o carecería de sentido retroceder. Que una comunidad se constituya y tenga existencia, es expresión inmediata del poder político y sólo puede entenderse a partir de éste. No puede identificarse ninguna forma de poder capaz de fundar una comunidad donde ésta no esté ya establecida. La colectividad se documenta en el acto de fundación; ella es originaria en la medida en que a la exigencia de otras razones pueda responderse recurriendo siempre sólo a la ya ejercida colectividad. El poder político debe explicitarse sólo a partir de sí mismo; y puede, ciertamente, encontrar un límite en los factores externos, pero nunca su origen.

En correspondencia con este carácter originario, Hegel puede, con razón, caracterizar el Estado como fin en sí mismo,³⁰ pues las intenciones del poder político quedan restringidas al horizonte de una comunidad concreta y no pueden subordinarse a un propósito superior. La percepción y realización de los fines propuestos por ella misma es el fin supremo de la política. Por esto, tampoco la reflexión filosófica puede decretar cómo han de aparecer estos fines en sus detalles. Esto se deja al actuar político mismo. Si se considera el Estado como fin

30 *Ibidem*, § 266.

en sí mismo se puede, desde luego —dicho sea de paso—, protestar contra el inescrupuloso error cometido por Hegel con los Estados particulares en el cálculo de la historia universal. La lógica de la historia no tiene lugar en una dimensión allende del actuar político, sino que tiene que poder remontarse siempre al poder político como a su fundamento. En este respecto la legitimidad del poder político descansa en la organización interna de la comunidad.

III. El individuo y la comunidad política

En última instancia, la legitimación racional del poder debe referirse a la relación de individuo y comunidad; a la inversa, dicha relación sólo adquiere contornos claros en el dispositivo del concepto de poder. Esta relación se presenta bajo una doble perspectiva: por un lado, como poder del individuo frente a la comunidad, por el otro como poder de la comunidad constituida por los individuos. Si hasta ahora se había supuesto que, en sentido estricto, no podría haber poder individual, Hegel lo confirma, al concebir el intento de conferir poder a los individuos particulares como un delito. En el delito, el individuo busca “el restablecimiento de su voluntad particular con miras al poder”.³¹ La sublevación de una voluntad singular contra la universal, sublevación que consiste fundamentalmente en que otra persona sea ofendida en sus pretensiones jurídicas, se expresa como violencia.³² Sin la inclusión en las relaciones éticas, en la formas de la organización de la vida política, toda pretensión de poder sobre el otro queda confinada al plano de la mera violencia. En consecuencia, la confrontación con el poder público en la forma del castigo jurídico tiene su importancia, según Hegel, en el hecho de que éste reconcilia al individuo con las relaciones universales, y lo rehabilita en su dignidad como miembro racional de la comunidad.

De manera muy distinta se presenta la relación de individuo y comunidad cuando el individuo particular no actúa en contra del poder general, sino que participa en éste. En este sentido, la diferencia entre quienes tienen poder y los que carecen de poder tiene sólo una importancia relativa. Mucho más decisivo es reconocer la integración fundamental de los individuos particulares en la comunidad política, sobre cuyas bases deben constatarse luego las diferencias individuales en lo referente a influencia y autoridad. La referencia de Hegel es aquí lapidaria. Se limita a caracterizar la relación de los individuos con el todo a través del “sentimiento de sí” que estos desarrollan en la comunidad.³³ La “identidad carente de relación” descrita con ello puede ser experimentada también en la reflexión elemental como “confianza” y, finalmente, ser llevada a un conocimiento fundado.

31 *Philosophie des Geistes*, p. 215.

32 *Filosofía del Derecho*, § 90s.

33 *Ibidem*, § 147.

El poder del Estado aparece en todos los niveles de reflexión como deber.³⁴ A primera vista, parece tratarse aquí de una internalización de las normas sancionadas estatalmente, que marca la autocomprensión de los individuos y de esta forma estabiliza el poder político. Pero esta concepción se queda corta, ya que las instituciones, si se las entiende como formas de acción objetivadas, no pueden ser desprendidas de su existencia en la conciencia de los individuos. Así, sólo puede hacerse justicia a la realidad de las instituciones políticas en la medida en que la relación de los individuos con las instituciones sea caracterizada como formación en un doble sentido. La relación hace referencia tanto a la formación de los individuos como a la formación de las instituciones.³⁵ La estructura de las instituciones se presenta como fin de los individuos, el cual se debe a su actividad y, al mismo tiempo, ella sirve a estos como espacio de acción para sus fines particulares.³⁶ En este complejo entrelazamiento se reflejan las huellas de aquel proceso de constitución del poder que puede explicarse sólo a partir de sus presupuestos immanentes y hace de las condiciones externas un medio de él mismo. Se trata, de parte del individuo, de un proceso de formación al final del cual se encuentra el ciudadano libre de una comunidad autónoma. La tensión entre el estadio inicial del individuo singular sumido en su particularidad natural y la vida general en el horizonte de la política sólo puede allanarse si se crean instituciones que organicen el actuar. Éstas, por su parte, deben su existencia a la voluntad universal en formación, cuyo potencial de acción encarnan los individuos. De esta forma, la dinámica del poder nace de la relación recíproca de los individuos y sus instituciones.

Este proceso no requiere un cambio que se deba a una racionalidad extraña, sino que se desarrolla a partir del potencial de la razón ya presupuesta en el actuar. El resultado allí materializado puede ilustrarse con base en el fenómeno de la orientación práctica. El individuo singular no puede generar orientación a partir de sí mismo, ni establecerla recurriendo simplemente a indicios fijos, mientras no esté convenido de cuáles son los verdaderos indicadores de camino. Empero, si se logra convertir la orientación difusa en un problema de la configuración conjunta de la vida de todos, si la necesidad concreta de orientación puede canalizarse en las vías institucionales y de esta manera articularse en el ámbito de lo público, puede darse la orientación colectiva, sin que por ello resultare absorbida la responsabilidad de los individuos. Mediante el juego conjunto de las diferentes perspectivas puede perfilarse, en caso de éxito, un sistema de coordenadas que contiene más que la suma de las contribuciones singulares. En tanto que referida al todo, la diferencia de las perspectivas individuales representa una relativización de las mismas y ofrece además la oportunidad de la corrección mutua, que el singular puede experimentar como formación. Mediante la articulación de los puntos de vista individuales, la cual sólo es posible en el marco de un espacio colectivo de acción, se cobra finalmente conciencia del horizonte de las convicciones

34 *Ibidem*, § 148.

35 Este doble concepto de formación se describe ya en la *Fenomenología del Espíritu* como fundamento del surgimiento de constelaciones de poder; véase *Obras*, vol 3, p. 346s.

36 *Filosofía del Derecho*, § 152s.

comunes presupuesto de manera tácita, el cual constituye la sustancia del espíritu hegeliano. Con este programa, la *Filosofía del Derecho* busca comprender la paradoja de una educación colectiva, en la cual el poder del todo, que impregna la vida de los individuos, es producido por los propios miembros de la comunidad.

Ello ofrece la ventaja de que la constitución del poder se lleva a cabo como momento de un proceso de formación y no como instrumento de un control externo. En particular, es en la esfera del legislativo donde cobra forma esta conexión. Sin embargo, la *Filosofía del Derecho* de Hegel amenaza con disolver este nexo sistemático mediante una peculiar estrategia. Ella recurre a una estratificación de estamentos de la sociedad a la cual se le confiere ahora dignidad política, establecida por debajo del plano de la acción política.³⁷ Este poder explícitamente social debe sacar provecho de la organización política. En vista de la disposición sistemática de la filosofía del derecho de Hegel, no resulta plausible prolongar la constelación de la sociedad burguesa hasta la esfera de acción de la política. Ciertamente, hay que tener presente que las relaciones sociales no pueden ser dejadas por fuera del actuar político. Sin embargo, el recurso político a la sociedad no puede limitarse a su confirmación, si es que la política debe ser algo más que un compromiso pactado entre representantes de intereses.

De esta manera, Hegel cae por debajo del nivel de desarrollo conceptual establecido por él, al confiar en una acuñación estamental del legislativo y excluir una organización democrática según el principio de la mayoría. La crítica de Hegel estaría fundada sólo si este principio, como sucede en Locke, estuviese unido a la representación de individuos atomizados. Sin embargo, ella resulta insuficiente cuando se tiene a la vista la constitución democrática moderna, la cual, a través de las instancias de la representación, media procesos de formación de opinión con la decisión política.

El descuido hegeliano de este principio y su subvaloración de las elecciones políticas sorprende tanto más cuanto que dedica especial atención al principio de la representación y le concede una importancia central. El presupuesto decisivo de la representación

37 *Ibidem*, § 301s. Todavía en el escrito *Über die englische Reformbill*, en: *Werke*, a.a. O, Bd. 11, Hegel se ve obligado a recabar la relevancia del orden estamental frente al desarrollo de la constitución política inglesa (p. 107). Si bien reconoce en el derecho al voto el principio moderno de la representación, no obstante, constata, al mismo tiempo, la indiferencia del pueblo frente al mismo dominante en Inglaterra, la cual remonta a la indiferencia fáctica de un voto particular (p. 112). Esta apreciación es causa de la ambigüedad de todo el tratado, en el que el *statu quo* de la constitución inglesa encuentra tan poco reconocimiento como la discutida propuesta de reforma. De esta manera Hegel arriba al juicio, verdaderamente sorprendente, según el cual las "ideas, que constituyen los fundamentos de una libertad real, (...) hace tiempo llegaron a ser en Alemania principios fijos de la convicción interior y de la opinión pública" mientras que "Inglaterra, frente a las imperiosas exigencias de aquellos principios habría de temer los mayores estremecimientos de su unidad social y estatal" (p. 121). La sospecha de una irónica inversión, que surge espontáneamente a la vista de este pronóstico, bien podría haber contribuido a que esta segunda parte del tratado no llegara a ser impresa.

convinciente, el de ser independiente de la orden directa en la representación pública de la voluntad general, sólo puede garantizarse si la representación no es dominada por intereses estamentales, sino que se expone al libre juego de las opiniones. Esto diferencia la representación (*Repräsentation*) política que funda legitimidad, de la mera delegación (*Vertretung*). En la medida que los representantes (*Repräsentanten*) aparecen en la escena pública y se presentan con sus opiniones, crean una realidad propia en la que se refractan las fuerzas sociales.

Cuando los intereses se ponen de tal modo a disposición, encuentran al mismo tiempo la ocasión para afirmarse ante la opinión pública. La opinión pública, juzgada por Hegel siempre como ambivalente,³⁸ es el medium en el que se puede ganar orientación política; ella es el fondo del cual provienen los principios y convicciones generales, y en ella se forma también el clima para las tendencias y posiciones políticas. La opinión pública es un modo genuinamente político de poder, porque en su base tiene lugar la regulación de los asuntos generales.³⁹ Mediante la participación de todos en la opinión pública, la organización política gana su fundamento ideal y su fuerza innovadora. Gracias a ella se cumple la exigencia: “lo que cada uno debe reconocer, debe mostrársele como algo justificado”.⁴⁰

El poder del concepto aclamado por Hegel tiene que probarse, a la postre, en esta instancia de la opinión pública. Es claro que, para Hegel es inconcebible abandonar el concepto y, con ello, el punto de vista filosófico a la contingencia de la opinión pública. Una tal pretensión sería, objetivamente, por completo inadecuada. La opinión pública no es el saber transparente a sí mismo de una comunidad, tanto menos cuanto que la política es concebida como una tarea siempre abierta. Pero si la opinión pública se muestra como el verdadero poder político, no le queda entonces al concebir otro potencial que este saber práctico entrelazado con las instituciones, al que el concepto puede luego instruir sobre sí mismo. Sin embargo, este esclarecimiento cesa cuando las organizaciones establecidas y los principio fijos de la realidad práctica son superados conceptualmente. El futuro desarrollo histórico y las cuestiones políticas aún pendientes se sustraen también a la intervención de la razón. El radio de la razón permanece circunscrito al marco fijado por la organización política. Esto se hace drásticamente claro, en el hecho de que más allá de las estructuras institucionales, esto es, en la relación de los estados entre sí, siempre aparece la fuerza bruta, y de esta manera se pone en escena el estado de naturaleza, al que el análisis del poder político había anulado previamente como ficción engañosa.⁴¹

38 *Filosofía del Derecho*, § 515. Véase al respecto MABILLE, B. Hegel et le pouvoir de l'opinion publique, en: GODDARD, J.-C.; MABILLE, B. (Hrsg), *Le Pouvoir*. Paris, 1994.

39 Cfr. también al respecto HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1813-1831*, K.H. Ilting (Hrsg), Stuttgart/Bad Cannstatt, 1973/74, Bd. 2. S. 723.

40 HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, a. a. O., Bd. 3, S. 819.

41 *Filosofía del Derecho*, § 333.

La filosofía —pues aquí se confirma lo anunciado en el prólogo— llega siempre demasiado tarde, dado que lo que ella intenta comprender tiene que haberse manifestado ya en el saber y el actuar. El poder del concepto se limita, en la medida en que el mundo político sea afectado por ello, a la realidad del poder político. Así, en la medida en que reconoce sus límites, el comprender filosófico afirma realmente su poder político. Con ello se consuma, en el fondo, la reconciliación de poder y concepto pendiente desde Platón. Aún cuando esta constelación histórico-filosófica no se pueda tampoco repetir, no obstante la teoría hegeliana del poder formula un programa que, gracias a la superación conceptual de las enojosas alternativas de crítica abstracta o afirmación ciega del poder, puede ser todavía decisivo para la autocomprensión filosófica y política del presente.⁴²

⁴² El autor prepara una teoría de lo político basada en este programa, en una perspectiva sistemática, históricamente más abarcadora: *Phänomenologie der Macht. Kompetenz, Ordnung und Integration als Kategorien politischer Organization*.

Realidad de la razón: Hegel y el problema del poder

The Reality of Reason: Hegel and the Problem of Power

Resumen. *La fundamentación filosófica del poder que, desde Platón, ha intentado vincular poder y razón, choca con una serie de aporías que ponen en cuestión la racionalidad recabada en el establecimiento del poder. Una identificación apriorística de poder y razón, no menos que la exclusión recíproca de ambos, no dan cuenta de la paradoja subyacente al fenómeno del poder: el que éste, aunque surge históricamente como un intento por conjurar la violencia dominante en el "Estado de naturaleza", encuentra, él mismo, en la fuerza bruta un momento fundamental de su legitimación. La filosofía política de Hegel, que invoca la necesidad de una mediación constante del poder institucionalizado y racionalidad colectiva, ofrece la vía para superar aquella paradoja.*

Summary. *The philosophical foundation of power that from Plato's work on has meant to link power and reason faces several apories questioning the consideration of rationality as depending on power. A priori identifying power with reason, as much as separating them, does not show the implicit paradox of power as phenomenon: The fact that though it is historically born as a means of exerting control on the predominant violence of the 'State of Nature', there is a moment when it recurs to the very brute force as a main way to legitimate itself. The Political philosophy held by Hegel, which maintains the needs of continual mediation by the institutionalized power and the collective rationality, constitutes a way to overcome the aforementioned paradox.*

Palabras clave: poder, razón.

Key Words: Power, Reason.

ISSN 0120-5587

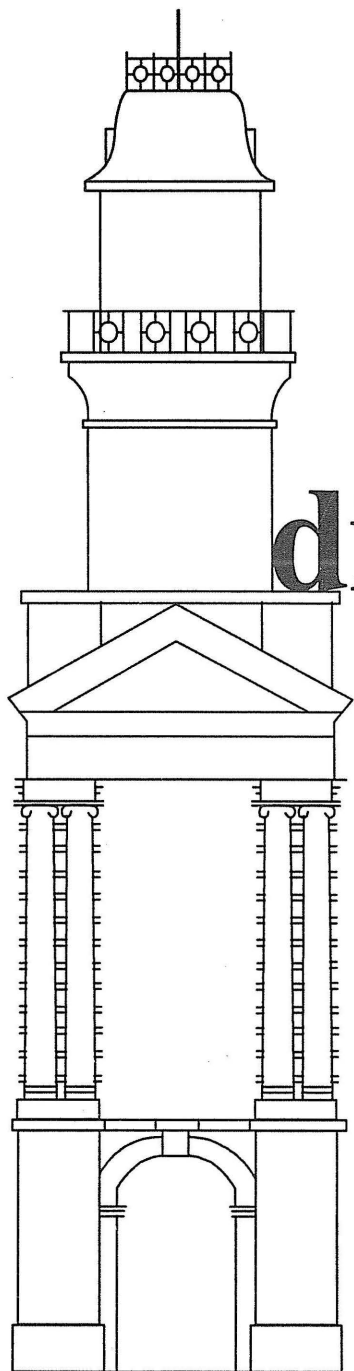
33

Lingüística y Literatura

**Departamento de lingüística y Literatura
Universidad de Antioquia - Medellín, Colombia**

N. Pikouch, J. C. Orrego, G. Tedio, C. Posada, G Price,
L. F. Calderón, L. S. Castañeda, J. I. Henao, P. Ricoeur,
T. A. van Dijk, G. Parodi, L. Mejía, E. A. Carvajal,
D. Musialek, S. Cortés, C. García y C. A. Fernández

Año 19, No. 33, enero - junio, 1998



Notas y discusiones

LA ALTERIDAD DEL OTRO EN LOS ÚLTIMOS ESCRITOS DE LÉVINAS

Por: Bernhard Waldenfels
Universidad de Bochum

Traductor: Guillermo Hoyos Vásquez
Universidad Nacional de Colombia

Emmanuel Lévinas es de los primeros críticos de un totalitarismo de la razón y de un centralismo del sujeto. Esto no significa que se descarte de la razón y se abandone a un irracionalismo; tampoco significa que el sujeto sea sentenciado a muerte; se trata más bien de un cambio de las coordenadas del pensamiento tradicional. Para ello Lévinas parte, por un lado, de las tradiciones judías que le eran familiares por su patria lituana, y por otro, de la fenomenología de Husserl y Heidegger, que conoció e hizo conocer en Francia, país que eligió por patria. Él se mueve, pues, desde sus inicios, entre dos frentes y permanece fiel a esta actitud. El motivo detonante que explota y expulsa al yo de su posición dominante es el motivo del otro, cuya alteridad me provoca, me estimula y pone a temblar todos los criterios de orden. El sujeto humano es un ser que tiene su “centro de gravitación” fuera de él mismo, como se afirma ya en *Totalité et Infini (Totalidad e infinito)* (= TI 158).

I

La temática fundamental del otro atraviesa toda la obra de Lévinas, desde que en sus clases, dictadas en 1947 bajo el título *Le temps et l'autre (El tiempo y el otro)*, encontró su propio tono. Pero el desarrollo de este tema se va transformando notablemente. La primera gran obra *Totalité et Infini (Totalidad e infinito)*, que aparece en 1961, conserva todavía mucho de la conceptualización cartesiana y hegeliana. El pensamiento propio se desarrolla sobre todo como reacción a la problemática tradicional. El decurso temático de esta obra corresponde a un ritmo triple, que una y otra vez tropieza, sin poder arrojar nunca un resultado dialécticamente aprovechable. La reflexión comienza en el nivel de una Totalidad usurpada por la razón y la historia. Totalidad significa poder cuando cada cosa está subordinada a un todo y finalmente es evaluada de acuerdo con su aporte a un todo histórico universal. El individuo es lo que él deja en su obra y nada más. La deconstrucción (*déœuvrement*), que ya encontramos también en otros autores como G. Bataille, M. Blanchot y M. Foucault, comienza en Lévinas con el regreso a un reino propio, a un *oikos* en sentido estricto y figurado. Es el reino del placer, el trabajo y la propiedad, donde el individuo está

chez soi, consigo mismo en casa. La tranquilidad de este egoísta estar consigo mismo es perturbada por la irrupción del otro, que en la exterioridad del rostro va más allá de toda comparación. El otro no es ya más el otro de uno mismo como en la dialéctica platónica o hegeliana, sino que él se presenta como un extraño que vive en otra parte, más allá de todos los órdenes. A la ausencia y distancia del otro corresponde un deseo infinito que trasciende toda satisfacción de necesidades. Además, le corresponde una hospitalidad, que acoge al extraño sin robarle su *status* de extraño. Si aquí todavía se puede hablar de una dialéctica, entonces es sólo de una dialéctica contorsionada, cuyos miembros parciales no se encadenan en un todo. Aquí hay mucho que hace pensar en la explosión de la dialéctica hegeliana por parte de Kierkegaard o también en rasgos hegelianos en la Estrella de la redención de Franz Rosenszweig.

II

Uno se puede preguntar si Lévinas no sigue todavía muy pendiente de una egología cartesiana, si entonces el yo sí está consigo mismo en casa, si lo extraño no invade desde un principio la propia corporeidad. Habría además que preguntar si la ilusión de una totalidad no se estrella ya contra el hecho de que cada mirada hacia el todo y cada discurso sobre el todo tienen su punto ciego. No quisiera ocuparme aquí de estas preguntas, sino más bien pasar a la segunda obra de Lévinas *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (*De otro modo que ser, o más allá de la esencia*) (= AE), que aparece en 1974 como condensado de una serie de estudios particulares. Me contento con escoger algunos aspectos en los que se abre camino un pensamiento novedoso.

1. De otro modo que... y más allá de...

La primera parte del título dice: *Autrement qu'être*, de otro modo que ser. El ser no se niega; sino que se muestra como algo que se subtrae del puro “es” —sea el de la sensación que surge de la afección, la desconcertante cercanía del otro o la substitución, que vacila en la identidad del propio ser—. La segunda mitad, *au-delà de l'essence*, más allá de la esencia, alude al conocido *epekeina* del sexto libro de la *República* de Platón. Substracción y trascendencia son dos figuras de pensamiento en las que no se niega un todo, ni siquiera se supera. ¿Cómo podría superarse un todo? El todo, por así decir, es ahuecado, y allí se da una cierta proximidad a Merleau-Ponty, quien opone al hoyo (*trou*) en el ser el hueco (*pli*). La confrontación con la tradición se vuelve de esta forma como un desvío, más indirecta que en la primera obra, que cuestiona directamente estas tradiciones.

2. Decir y dicho

Lévinas ya no parte de un todo ontológico, que estuviera como horadado por el propio deseo y por la ausencia del otro, sino que parte del habla que se bifurca en el acontecimiento del decir (*dire*) y en el contenido de lo dicho (*dit*). Esto recuerda la diferencia lingüística de *énonciation* y *énoncé*, que Lévinas ciertamente deja a un lado, lo mismo que todas las sutilezas lingüísticas. El acontecimiento del decir se subtrae al contenido de lo dicho. Tomemos el acuerdo de un contrato y tomemos el acto de prometer que subyace al acuerdo del contrato. El cumplir el contrato no forma parte de la materia del contrato, así como tampoco el vencimiento de la promesa pertenece a lo prometido. El hablar se evade a sí mismo; no se deja asentar en su resultado. Por ello precisamente el prometer exige un volver a decir de nuevo (*redire*), en el que el decir se renueva, y requiere de un revocar (*dédire*), en el que la consolidación del decir se vuelve a convertir en lo puramente dicho. La reducción fenomenológica experimenta aquí una reedición teórico-lingüística, a saber, como reducción de lo dicho a un decir que nunca llega a su fin. Lévinas defiende en este contexto a la antigua *skepsis*: no como una tesis que se contradice a sí misma al dudar de toda verdad, sino que la defiende como praxis que connota todo resultado con un signo de interrogación. El decir no puede contradecir lo dicho porque significa más que algo implícitamente dicho, que una presuposición normal. En el decir respondo a otro, no sólo hablo sobre algo. En cuanto la metafísica se consolida como doctrina, se la podría definir como un orden que hace desaparecer las huellas de su propia génesis. Visto políticamente, esto corresponde a una comunidad en la que también Sócrates sólo aparece como un miembro entre otros. A una teoría y praxis tan totalitaria se le quita el piso. Si se le da a Sócrates el título de *Atopos*, es porque él se mantiene en el lugar en que el todo permanece continuamente cuestionado. De acuerdo con esto, Lévinas designa el lugar del extraño como no-lugar (*non-lieu*). Si se diera un todo, éste no podría ser dicho.

3. Substitución

Con la substitución (*substitution*), Lévinas intenta pensar de nuevo el problema de la socialidad y el de la intersubjetividad. El sujeto moderno, que se desempeña como substrato (*hypokeimenon*), se transforma en alguien que substituye a otro. Este cambio de sentido del pensamiento de la tradición se puede clarificar si se retorna a la idea clásica de la responsabilidad. En sentido tradicional responsabilidad significa autorresponsabilidad. Yo mismo soy el que tiene la responsabilidad. Tanto al hablar como al actuar (1) respondo de mí mismo ante la instancia de un tercero (2) por algo que he dicho o hecho (3). La responsabilidad se piensa como dar razón de (*logon didonai*) y la imputabilidad de las acciones caracteriza al sujeto como sujeto. Quien se manifiesta como no imputable es excluido del discurso racional. Responsabilidad significa por tanto en primera línea no sólo una responsabilidad para consigo mismo, sino también ante sí mismo, puesto que los motivos que se pueden

esgrimir como válidos contra mí mismo son, en última instancia, mis propios motivos. El sujeto es en este sentido autónomo: sigue leyes que se impone a sí mismo y que tiene que reconocer, así esto lo lleve a su condena.

Esta responsabilidad opera mientras nos movamos en el marco y sobre la base de un orden común, en el que cada quien reciba lo que da y dé lo que reciba. Pero si este equilibrio de dar y tomar está perturbado, entonces es la justicia la que restablece el orden. ¿Pero si este orden es cuestionado? ¿No podría suceder que pesimistas como Thomas Hobbes no estuvieran tan equivocados al desplegar sus imágenes de violencia?

En lo que Lévinas fija su vista es en una responsabilidad del otro, la cual llega más al fondo que cualquier autorresponsabilidad que yo pudiera asumir ante los otros o por los otros. La responsabilidad del otro no surge de un dar razón de, sino del responder a interpelaciones/pretensiones (*Ansprüche*) de otro, responder que se presenta como una forma de entrega. Si volvemos a recorrer, ahora en dirección contraria, los tres aspectos de la responsabilidad mencionados antes, nos encontramos con lo siguiente: hay algo que decir y hacer que supera mis propias potencialidades (3); el otro se presenta en dativo como alguien a quien yo —más allá de cualquier copertenencia— debo algo (2); y yo mismo no soy todavía un sujeto autopoderoso, sino un ‘respondedor’ (1) que responde a interpelaciones/pretensiones de otro. Lévinas conserva ciertamente el concepto de sujeto, pero en este nivel elemental sujeto no significa todavía autor de un habla y de acciones propias, sino más bien alguien que gracias a una forma de *su-jetion* (AE 17, 161) está sometido a la ley del otro.¹

Substitución no significa por tanto una mera extensión secundaria de la propia responsabilidad como, en el caso del tutor o del intercesor, sino que significa una forma originaria de representación (*Stellvertretung* = substitución): yo soy el que soy en cuanto estoy en el lugar del otro. Lévinas describe esta presencia del otro en el sí-mismo propio con vocablos políticos y clínicos, como cuando habla de estado de rehén o de poseso. Con igual radicalidad se expresa Maurice Blanchot: “*Répondre de ce qui échappe à la responsabilité*” (“Responder de lo que se escapa a la responsabilidad”) (*La pas au-delà*). Responder significa dar siempre un paso más allá de lo que se adeuda hasta entrar en el reino de lo incalculable.

4. La inevitabilidad de la interpelación/pretensión extraña

Si la interpelación extraña que se anuncia en el rostro del otro supera mis potencialidades, entonces esto se da en forma de una inevitabilidad que llega más profundamente que todo deber. Se podría transformar la expresión de Paul Watzlawick, “no

1 Ver sobre esto el uso político de este lenguaje en Kant, donde sujeto también significa “súbdito” (*Untertan*). Lacan también aprovecha este otro sentido, lo mismo que Lévinas.

podemos no comunicar”, en la siguiente proposición: “No podemos no responder”. La interpelación/preensión del otro no está a disposición, como no lo está para Platón el bien, para Kant el imperativo categórico o para Sartre la libertad. Quien ante una interpelación de éstas quisiera preguntar por razones, como por ejemplo en la conocida pregunta “*what’s Hecuba for me...?*” (¿qué es Hécuba para mí?), estaría cometiendo el error de una *petitio principii*. Estaría, en efecto, presuponiendo que el interés propio o la autoconservación es aquello según lo cual se debe medir todo lo demás (Cfr. AE 260). Toda moral tiene su “punto ciego”, que nunca puede ser borrado dando razones suficientes.²

5. Posterioridad de la propia respuesta

A la inevitabilidad y anterioridad de la interpelación extraña corresponde una posterioridad del propio responder. Esto no significa que el otro esté primero como ser-ahí, que yo mismo o que mi egoísmo se supere mediante la conversión en un altruismo; significa más bien que yo me anticipo a mí mismo en el otro. El responder resulta de un pre-principio; Lévinas habla en una misma inspiración de una an-arquía, dado que se trata de un principio que se ha escapado de toda dominación y posesión. Para describir de alguna forma este pre-principio Lévinas elige una serie de figuras de pensamiento: un pasado originario, que nunca fue presente; una pasividad originaria, que antecede a toda iniciativa; una vulnerabilidad corpórea, que no puede ser abolida por ningún tipo de medidas de protección. El otro se me mete, por así decirlo, bajo la piel (Cfr. AE 137). El yo se encuentra consigo en una recurrencia inabordable: yo no comienzo nunca conmigo mismo sino que regreso a mí mismo. De acuerdo con esto, hay que transformar la vieja idea de una libertad como espontaneidad: libertad significa la facultad de comenzar uno mismo en el otro. Considerado radicalmente, responder no significa otra cosa que un hablar y un actuar que comienza en otro lugar, allí donde yo nunca he estado y nunca estaré. En este sentido tiene sentido comprender la responsabilidad desde el responder como una *réponse de la responsabilité* (respuesta de la responsabilidad) (AE 180).³

III

Quisiera concluir con algunas preguntas a las que invita esta ética del otro. La mayoría tiene que ver con aspectos que no están del todo ausentes en Lévinas, pero que sí se encuentran poco resaltados.

2 Más sobre este asunto en mi capítulo sobre Nietzsche **El punto ciego de la moral**, en: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main, 1995. (*Órdenes de pensamientos franco-alemanes*).

3 Ver más desarrollado esto en mis consideraciones en *Antwortregister*. Frankfurt am Main, 1994. (*Registros de respuesta*).

1. Si la substitución se determina como intriga, como inmiscuirse uno mismo en el otro y el otro en uno mismo, habría que dar un paso más y preguntarse si lo propio y lo extraño no proceden de un acontecimiento diferenciador, el cual puede tomar diversas medidas y orientarse en diversas direcciones. Se daría entonces un genuino uno en otro anónimo, que no se deja repartir limpiamente entre personas nominalmente jurídicas o morales. Aquí se presentan formas de pensamiento, como las que desarrolla Merleau-Ponty partiendo de una *intercorporéité* (intercorporeidad) originaria; lo mismo el entrelazo (*entrelacs*) que también se encuentra en Norbert Elias; el quiasmo, que Merleau-Ponty encuentra ya en Paul Valéry; el sincretismo infantil, que también él desarrolla a partir de E. Claparède.⁴ Habría que recordar la multivocidad de un polólogo en Michail Bachtin, en el que la voz propia y la ajena se entrecruzan, por ejemplo en la cita, en la que el habla propia permite que se oiga el habla ajena.⁵

2. La inevitabilidad de la interpelación/preensión extraña puede convertirse fácilmente en un fundamentalismo ético. Un decir, “que no tiene en absoluto nada de juego” (AE 58), sólo dejaría una única respuesta verdadera, que se nos otorgaría: ¿de parte de quién? Al responder se le quitaría aquel campo de juego de la inventiva, que impide que el escuchar la voz extraña se convierta en servidumbre. Yo mismo he caracterizado una y otra vez este balance entre discrecionalidad y servidumbre de la siguiente manera: no inventamos aquello a lo que respondemos, pero sí inventamos completamente lo que damos por respuesta. En este sentido se puede hablar, en total acuerdo con Derrida, de una *invention de l'autre* (invención del otro), sin degradar al otro a una transformación de su propio sí mismo.

3. Al partir una y otra vez de la interpelación del otro en singular y al comprenderla con el Talmud como el primer mejor, como *premiervenu* (AE 14, 109) (lo primero que llega), Lévinas tiene muy poco en cuenta que también hay una singularidad en plural. Cada responder a una interpelación que no puede construirse en un ordenamiento preestablecido de interpelación y respuesta realiza una selección en medio de un campo de interpelación/preensión, y esta selección incluye una exclusión, con todos los conflictos de interpelación/preensión que resultan de una tal preferencia. Visto así, a cada respuesta le es inherente un momento de violencia, como lo acentúa ya Derrida en su temprano ensayo sobre Lévinas.

4. Lévinas se inclina a separar del hablar normal el decir como “decir antes de todo dicho” (AE 56), en lugar de concebir el decir como un decir en lo dicho. Con esto corre el peligro no sólo de superar la contingencia de determinados órdenes sociales, sino también de sobrepasarlos en beneficio de una forma cuestionable de inmediatez, de la que también

4 Ver sobre lo que sigue mi discusión con Lévinas en: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, capítulo 18: Singularidad en plural; capítulo 19: Respuesta y responsabilidad; también capítulo 20: Entrelazamiento y separación. Caminos entre Merleau-Ponty y Lévinas.

5 Ver sobre esto mis *Formas híbridas del habla*, en: *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: 1999, tomo 4. (*Multivocidad del habla. Estudios de fenomenología del extraño*).

adolece la filosofía dialogal tradicional. En cambio, si se toman motivos como exceso (*excès, excédant*), fuera de (*dehors*), más allá de (*au-delà*), como movimientos, que no terminan en otro mundo trascendente, se puede entonces leer la inmediatez sólo como con un guión, como in-mediatez, es decir, como ruptura de todos los órdenes mediadores. En este sentido lo extraño no sería otra cosa que lo extraordinario, que presupone aquellos órdenes que atraviesa y rompe. Esta superación o explosión sucede ahora y siempre de nuevo. Por ello mismo se debería unir esta ética del otro con los órdenes del discurso, como lo analiza, por ejemplo, Foucault. No se trata de oponer a las pretensiones del otro una ontología de la guerra, que ahogara toda normalidad en violencia. Para Nietzsche toda construcción de orden significa un “poner igual lo no igual”.⁶ Lévinas se toca con este modo de ver cuando con respecto a la justicia habla de un “igualar lo inigualable” (AE 202). Sin determinados órdenes que equiparen, igualen, comparen y equilibren, no tendríamos posibilidad de decir ni hacer nada. Nos ahogaríamos en el silencio o en la violencia. Lo extraño que se escapa de nuestro alcance presupone un determinado campo de relaciones. Una ética del otro sólo es posible como ética indirecta.

BIBLIOGRAFÍA

- FINK, E. *Operative Begriffe in Husserl*, in: *Nähe und Distanz*. Freiburg/München, 1976.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: 1966. Deutsch: *Die Ordnung der Dinge*. übersetzt von U. Köppen, Frankfurt am Main, 1971.
- FREUD, S. *Gesammelte Werke (Imago)*. London und Frankfurt am Main, 1940 y s.
- GIULIANI, R. (Hrsg.). *Merleau-Ponty und die Humanwissenschaften*. München, 2000.
- HEGEL, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main, 1970 y s.
- HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen* (Hua I). Den Haag, 1950.
- KAPUST, A. *Berührung ohne Berührung. Ethik und Ontologie bei Merleau-Ponty und Lévinas*. München, 1999.
- MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement* (1942), ²1949. Deutsch.: *Die Struktur des Verhaltens*, eingeleitet und übersetzt von B. Waldenfels.

⁶ NIETZSCHE, F. *Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en: *Kritische Studienausgabe*, hrsg. Von COLLI, G. und MONTINARI, M. Berlin: 1980, Bd. 1, p. 880. (*Verdad y mentira en sentido extramoral*).

- _____. *Phénoménologie de la perception*. Paris, 1945. Deutsch: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt von R. Boehm, Berlin, 1966.
- _____. *Humanisme et terreur*. Paris, 1947. Deutsch: *Humanismus und Terror*, übersetzt von E. Moldenhauer, Frankfurt am Main, 1966.
- _____. *Sens et non-sens* (1948), ²1996. Deutsch: *Sinn und Nicht-Sinn*, übersetzt von H.-D. Gondek, München, 1999.
- _____. *Les aventures de la dialectique*. Paris, 1955. Deutsch: *Die Abenteuer der Dialektik*, übersetzt von A. Schmidt und H. Schmitt, Frankfurt am Main, 1968.
- _____. *Signes*. Paris, 1960. Teilweise deutsch in: *Das Auge und der Geist*.
- _____. *L'œil et l'esprit*. Paris, 1964 (= 1964 a). Deutsch in: *Das Auge und der Geist*.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris, 1964 (= 1964 b). Deutsch: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, übersetzt von R. Giuliani und B. Waldenfels, München, 1986.
- _____. *La prose du monde*. Paris, 1969. Deutsch: *Die Prosa der Welt*, übersetzt von R. Giuliani, München, 1984.
- _____. *Vorlesungen I*, übersetzt und herausgegeben von A. Métraux, Berlin, 1973.
- _____. *Das Auge und der Geist*, übersetzt von H. W. Arndt. Hamburg, 1984.
- _____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, 1988. Deutsch: *Keime der Vernunft*, herausgegeben von B. Waldenfels, übersetzt von A. Kapust, München, 1994.
- MÉTRAUX, A. y WALDENFELS, B. (Hrsg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München, 1986.
- MEYER-DRAWE, K. *Leiblichkeit und Sozialität*. München, ²1987.
- PLÜGGE, H. *Der Mensch und sein Leib*. Tübingen, 1967.
- SEEWALD, J. *Leib und Symbol*. München, ²1999.
- WALDENFELS, B. *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main, (1983). ²1998.
- _____. *Antwortregister*. Frankfurt am Main, 1994.
- _____. *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main, 1995.

. *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden. Bd. 3*,
Frankfurt am Main, 1999.

. **Metamorphosen des Cogito. Stichproben französischer Descartes-
Lektüre**, in: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*,
herausgegeben von R. Giuliani (im Erscheinen).

**La alteridad del otro en los últimos escritos
de Lévinas**

Resumen. *Emmanuel Lévinas es de los primeros críticos de un totalitarismo de la razón y de un centralismo del sujeto. Esto no significa que descarte la razón y se abandone a un irracionalismo; tampoco significa que el sujeto sea sentenciado a muerte; se trata más bien de un cambio de coordenadas del pensamiento tradicional, el cual es cuestionado por el otro, asunto fundamental en el presente artículo y en todo el pensamiento de Lévinas.*

Palabras clave: *sujeto, el otro.*

**Alterity (Otherness) in the Last Writings
of Lévinas**

Summary. *Emmanuel Lévinas is one of the first critics of a totalitarianism of reason and a centralism of the subject. This does not mean that he discards reason, giving way to an irrationalism; nor does it mean the subject is sentenced to death; it is rather a change in the coordinates of traditional thought, which is questioned by the other, a fundamental topic of the present article and of Levinas' thought as a whole.*

Key Words: *Subject, the Other.*

LA LÓGICA DE LA OCASIÓN¹

Por: Manfred Kerkhoff

Universidad de Puerto Rico

En homenaje a H.-G. Gadamer

al cumplir cien años de edad.

Cuando Hans-Georg Gadamer introduce, en un capítulo poco estudiado de la primera parte de *Verdad y Método*,² el concepto de la **ocasionalidad de la obra de arte**, él se refiere a las **ocasiones de interpretación** (o de recepción) en las que la verdad de la obra se **actualiza** a partir de un sentido potencial latente en ella. Es en este contexto que él nos remite, en una nota al calce, a una llamada 'nueva lógica' en la que se usa el término **ocasionalidad** en el sentido que él mismo le quiere dar. Ahora no podemos entrar en los detalles ulteriores que Gadamer discute en dicho capítulo que versa sobre **El fundamento ontológico de lo ocasional y decorativo**, sólo cabe mencionar aquí que se distingue este tipo de **ocasionalidad hermenéutica**, como general, de otro tipo llamado **ocasionalidad específica** que se refiere a las circunstancias de la creación de la obra (como por ejemplo el ser alguien el modelo real de un retrato).

Pero aquí queremos seguirle la pauta a la antes citada 'nueva lógica'; y resulta que, casi al final de *Verdad y Método*,³ el término **ocasionalidad** vuelve a aparecer, pero esta vez en un contexto lingüístico (en el capítulo **El lenguaje como horizonte de la ontología hermenéutica**): Gadamer habla ahí de la ocasionalidad del discurso y la caracteriza como una 'expresión lógica de la virtualidad viva del discurrir', y luego nos remite, de nuevo en una nota al calce, a la fuente específica de dicha 'expresión lógica', a saber, a la 'lógica hermenéutica' de Hans Lipps.

1 Ponencia presentada el 24 de marzo de 2000 en el foro "La investigación filosófica en Puerto Rico", en el Colegio Universitario de Humacao, Puerto Rico.

2 GADAMER, H.-G. *Verdad y Método*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, p. 193-211.

3 *Ibidem*, p. 549.

La referencia incompletamente citada es al libro de Lipps *Untersuchungen zur einer hermeneutischen Logik* que originalmente data de 1938; pero ya que esta edición estaba agotada desde la guerra, Gadamer debe estar refiriéndose a la segunda edición de 1959, pues en 1960 —el año de la publicación de la primera edición de *Wahrheit und Methode*— habla de esta lógica como ‘más nueva’ (*neuere*). De todos modos, tan ‘nueva’ no era ni siquiera en el año 1938 porque Lipps había empezado a esbozarla ya en 1927/28, bajo el nombre de ‘lógica filosófica’, en su primer libro *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis* (antes de recibir el impacto de *Ser y tiempo* de Heidegger).

Sea como sea, nuestra temática de la ‘lógica de la ocasión’ (o kairo-lógica) —en términos de Gadamer: la **ocasionalidad del discurso**— aparece en la *Lógica hermenéutica* de Lipps, y más concretamente en el parágrafo 3: **La trascendencia del discurso**;⁴ pues bien, ésta es la sección —subdividida, a su vez, en tres apartados— que nos interesa porque es al comienzo de ella donde textualmente aparece el término **ocasionalidad**, y ello en el contexto de un análisis lógico-lingüístico de los aspectos hermenéuticos de la **situacionalidad** del discurso (oral).⁵

La confrontación entre lógica formal (o ‘lógica del enunciado’) y lógica hermenéutica (o, propiamente, filosófica) se cristaliza —en el momento en el que empieza el texto que nos interesa— en la función diferente que tiene para cada una de ellas el ejemplo (*Beispiel*): para la ‘lógica de escuela’, los ejemplos sirven de ‘casos’ (concretos y particulares) para esquemas (abstractos y generales), mientras que para la lógica hermenéutica ellos ilustran las situaciones existenciales en las que surgen los discursos (diálogos) que las verbalizan. Sólo en el último caso tenemos que ver con el ejemplo en sentido propio de la palabra porque éste remite, ilustrándola, a la auto-comprensión (*Selbstverständnis*) de los hablantes en su **situación**; este rasgo hermenéutico —implícito en unos comentarios situacionales que parecen versar sobre hechos ‘externos’— se da cuando, mediante la utilización pragmática del ejemplo ilustrativo, la precomprensión usual, ligada a la praxis fugaz, queda interrumpida por una *epojé* temporera en la que se problematiza (aporía) lo que antes parecía sobreentenderse: el ejemplo me ayuda a tomar posición frente a mi **situación**.⁶ En otras palabras, el ejemplo propio vivifica mi **situación**, me induce a captar lo decisivo en ella, re-despierta algo que ya estaba ‘en’ mí, pero en forma no consciente, ése es el momento en el

4 LIPPS, H. *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*. Frankfurt: 1959, p. 20-30.

5 Para más información, véase BOLLNOW, O. F. *Studien zur Hermeneutik*, vol. 2: *Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*. Freiburg: 1983; y WEPPEN, Wolfgang von der. *Die existentielle Situation und die Rede*. Würzburg, 1984. Le agradecemos a Ramón Castilla Lázaro la gentileza de habernos facilitado los textos mencionados y haber discutido con nosotros sobre el tópico de esta ponencia. Remitimos al lector interesado a su ensayo valiosísimo **Las anticipaciones de Hans Lipps**, en: RAMOS, José F. *Hacer - pensar*. Río Piedras: EDUPR, 1994, p. 149-200.

6 Para más detalles lógico-lingüísticos, véase LIPPS, H. *Beispiel, Exempel, Fall und das Verhältnis des Rechtsfalles zum Gesetz*, en: *Die Verbindlichkeit der Sprache*. Frankfurt: 1959, p. 39-65, (especialmente, p. 44-45).

que escribe lo siguiente: “A la lógica del enunciado, la situacionalidad de la palabra hablada sólo podía aparecerle como la ocasionalidad de algunos ‘significados’, lo que más bien era una ocasionalidad de la designación”.⁷

Aquí tenemos, entonces, mencionada la **ocasionalidad** (*Okkasionalität*); pero hay que fijarse en que Lipps aduce el término como uno usado por la lógica del enunciado: para ella es meramente ocasional lo que para la lógica hermenéutica es más que vital, la referencia a la **situación**. En otras palabras, **ocasionalidad** se usa aquí como la versión peyorativa de lo que más propiamente se llamaría **situacionalidad** (*Situationsbezüglichkeit*).

(Anotemos aquí, en una breve digresión, que también Gadamer, en el contexto de la discusión sobre la **ocasionalidad** de la obra de arte, se da cuenta del carácter degradante del término —pues éste parecería referirse a lo que sólo ocurre a veces, mientras que lo que Gadamer tiene en mente afecta a todo el estatuto de la obra: si insiste, no obstante, en seguir usando el término **ocasionalidad** para un fenómeno hermenéutico más que ‘ocasional’, es porque con ese término se hace justicia a la **situación hermenéutica**: la obra espera **ocasiones** de interpretación para actualizar su sentido—).⁸

Siguiendo con Lipps, oímos que él propone, respecto a la **ocasionalidad** de algunos ‘significados’ (*Bedeutungen*; entre comillas, como citando), una corrección en **ocasionalidad** de la designación. Su idea parece ser que el término *Bedeutung* tiene más que ver con el ámbito hermenéutico (donde, de hecho, él mismo lo usa), mientras que el término *Bezeichnung* le cabe más a la lógica del enunciado. Creemos que aquí podría haber una alusión a lo que Husserl llamaba expresiones esencialmente **ocasionales** (*wesentlich okkasionelle Ausdrücke*), es decir: expresiones que, en tanto que referidas al entorno espacio-temporal del sujeto hablante —como ‘aquí’ y ‘ahora’—, cambian de caso a caso.⁹ Pues Lipps, dando, a su vez, el ejmplo de “está lloviendo” (cuyo ‘*hit et nunc*’ puede, según la lógica formal, determinarse objetivamente), escribe:

“Sin embargo, ‘está lloviendo’ es una observación. Se hace en vista de la lluvia ahí afuera. Ésta se nota como una circunstancia, y se llama la atención sobre ella porque su carácter de obstáculo de lo que uno se propone es lo que interesa. Aún concedido el que el ‘*hic et nunc*’ es en silencio mentado con, aquello que los ‘aquí’ y ‘ahora’ dan a conocer no es fijable mediante datos objetivos; o sólo porque en ellos se acoge la situación, podrían usarse también, bajo ciertas circunstancias, para una designación breve y ocasional de sitios en una realidad objetiva que se extiende espacio-temporalmente. ‘Bajo ciertas circunstancias’, a saber, cuando el campo aquí designado es tema de alguna contemplación. Pero ‘está lloviendo’ no se refiere a eso, sino a aquello que uno se propone, a mis diligencias... Lo que en ‘está lloviendo’ se verbaliza es un conocimiento que no puede sino

7 LIPPS, H. *Untersuchungen...*, p. 21; como en adelante, nuestra traducción: “*Der Aussagelogik konnte die Situationsbezüglichkeit des gesprochenen Wortes nur als Okkasionalität mancher ‘Bedeutungen’ erscheinen, die hier recht besehen eine Okkasionalität der Bezeichnung war*”.

8 GADAMER, *op. cit.*, p. 196.

9 HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Tübingen: 1968, vol. II, 1, p. 79-86.

sostenerse en la situación; prescindiendo de lo correcto de su observación, verdaderas son estas palabras únicamente en la medida en que se entienden referidas a la realidad en su actualidad".¹⁰

En la observación (*Bemerkung*) "está lloviendo" se alude, según la lógica del enunciado, a un "aquí y ahora" (*hic et nunc*) **ocasional** que es objetivamente localizable y fechable; según la lógica hermenéutica, esa determinación espacio-temporal es aplicable únicamente si se tematiza como tal; pero lo que antes y más propiamente provoca la expresión "está lloviendo" en el contexto práctico existencial es una necesidad de reinterpretar la **situación** respecto de proyectos que la lluvia podría obstaculizar: hay que tomar una decisión al respecto. Y **ocasional** no es aquí tanto la expresión *hic et nunc* (implícita en "está lloviendo"), sino el hecho de uno verse en la **situación** de tener que interpretar la constatación "está lloviendo" en el sentido de "éste no es el momento...", o "hay que esperar otra ocasión". En otras palabras: la declarada **situacionalidad** de dicha constatación remite a la **ocasionalidad hermenéutica**. Lo actual de la realidad objetiva —lo tempestivo de ella— es el tener que sostenerse en la **situación**.

Que ésta es la 'lógica de la ocasión' en cuestión, se confirma cuando, en otro contexto, Lipps llama dicho '*hic et nunc*' "la **ocasión** (*Gelegenheit*)... a partir de la cual se fija el significado de algo".¹¹ (Hay que aclarar aquí, para evitar malentendidos, que este sustantivo alemán *Gelegenheit* se deriva del adjetivo *gelegen* que significa tanto 'situado' como 'oportuno', mientras que otro adjetivo, *gelegentlich*, significa 'ocasional').

Lipps insiste en que aquello sobre lo cual se discurre es expresamente 'cada vez la **situación** dada' (*je die gegebene Situation*), esto es, la **situación** inmediatamente vivida (en vez de la misma **situación** en tanto que mediatamente re-tematizable); lo que el discurso avista son las preguntas apremiantes (*akut*) que de inmediato surgen: "Precisamente, la trascendencia del discurso no reducible a una intencionalidad cualquiera aparece en la manera como las cosas son avistadas y asumidas en el discurso; como se es confrontado con el quehacer del otro, como él es co-afectado y hasta reclamado en ello".¹²

10 LIPPS, *op. cit.*, p. 21-22: "*Indesse - es regnet ist eine Bemerkung. Sie wird gemacht im Hinblick auf den Regen draussen. Er wird als Umstand bemerkt, und man macht auf ihn aufmerksam, weil seine Hinderlichkeit bei dem, was man vorhat, interessiert. Das stillschweigend-mitgemeint-sein von hier und jetzt einmal zugegeben, - was hier und jetzt zu erkennen geben, könnte nicht durch objektive Daten fixiert werden. Bzw. Nur weil die situation darin aufgenommen wird, können sie auch zur kurzen gelegentlichen Bezeichnung von Stellen einer raumzeitlich sich erstreckenden objektiven Wirklichkeit verwendet werden Unter Umständen - wenn nämlich das hier bezeichnete Feld das Thema irgendwelcher Betrachtung ist. es regnet usw. Zu Wort kommt, ist eine Erkenntnis, die sich nur in der Situation halten kann. Abgesehen von der Richtigkeit in ihrer Aktualität hin verstanden werden*".

11 LIPPS, H. *Die Verbindlichkeit...*, 1959, p. 208: "*Durch das hit et nunc wird aber lediglich auf die Gelegenheit, in die konkreten Zusammenhänge gewiesen, von denen her sich die Bedeutung von etwas festigt*".

12 LIPPS, H. *Untersuchungen...*, *op. cit.*, p. 23: "*Gerade die nicht auf irgendwelche Intentionalität zu*

De ahí también que lo que para la lógica formal es un mero juicio existencial vaya para la lógica hermenéutica más allá de la mera constatación de la presencia, aquí y ahora, de algo: al otro se le da a conocer algo que le da seguridad para sus proyectos; no se trata de un ‘juicio’ sobre una ‘constelación’ determinada, ni sobre la ubicación (*Lage*) de x, sino de una invitación al otro a seguir adelante, asegurado sobre la existencia de x.

Entrando en el segundo apartado de la sección, Lipps enfatiza que, siendo la **situación** ‘cada vez de uno’ (*je eines Situation*; eco de la *Jemeinigkeit* heideggeriana), ella no puede elaborarse en forma de generalidades (a pesar de que naturalmente haya **situaciones típicas**, como hay también oportunidades típicas respecto de posibilidades intramundanas recurrentes). La **situación**, en la medida en que es cada vez otra y de otro, aunque esté ‘clara’ en ciertos detalles, queda siempre, en su totalidad, ‘insondable’ (*unergründlich*), porque “cada paso de la existencia se da como un asumirse a sí mismo”. Limitado como soy por mi facticidad —no dispongo de mis comienzos— lo ‘dado’ de cada **situación** me lo re-confirma; pero a la vez ella me desafía respecto a mis posibilidades. Al tratar con ella, debo convertirme en el ‘**sujeto de la situación**’, en alguien que, al cambiarla, la domina: como cada vez mía, ella es cada vez sólo ésta.¹³ Al respecto, Lipps aclara: “La situación no se reduce a las circunstancias del ser ahí. Las circunstancias, en la medida que son singulares, uno meramente las toma en cuenta. Y solamente en la medida que avisto la situación, las circunstancias son reconocibles como favorables u obstaculizantes. Sólo a la luz de mi resolución se muestra la situación; la reconozco en la medida en que me enfrento a mí mismo; solamente desde ahí recibe contorno y la punta de su significado”.¹⁴

En este pasaje están reunidos algunos términos importantes: ‘circunstancias’ (*Umstände*), ‘ser ahí’ (*Dasein*), ‘resolución’ (*Entscheidung*), ‘reconocimiento’ (*Erschliessung*); además, es kairológicamente sugerente la observación de que lo oportuno o inoportuno de las circunstancias depende de mi avistar (de) la situación en términos de decisión existencial.

En *passant*, Lipps, ligeramente militar en su tono (habiendo ya mencionado su puesto de jefe de compañía), no niega que prefiere los que se caracterizan por un ‘agarre audaz’ de la **oportunidad** (*wagender Zugriff*), a los que se muestran como vacilantes (*zaghaft*) y no saben cómo configurar (*gestalten*) una **situación** para llegar a su pronta solución (*Erledigung*). Hay que encargarse de lo que en la **situación** avistada queda por resolver; de esa actitud

verkürzende Transzendenz der Rede durchgenommen werden. Wie dem Anliegen des Anderen dabei begegnet, et darin mitbetroffen oder geradezu beansprucht wird usw”.

13 *Ibidem*, p. 24.

14 *Ibidem*, p. 25: “Den Situation reduziert sich nicht die Umstände des Daseins. Mit Umständen als mit einzelnen Umständen rechnet man lediglich. Und nur sofern ich die Situation ins Auge fasse, sind Umstände als günstig oder hinderlich zu erkennen. Nur im Licht meiner Entscheidung zeigt sich die Situation. Ich erschliesse sie mir, sofern ich auf mich selbst dabei zukomme. Nur von daher bekommt sie Gesicht und die Spitze ihrer Bedeutung”.

‘valiente’ frente a lo pendiente (*ausständig*), es un testimonio discursivo aquel tipo de preguntas que se caracterizan por su urgencia (*Dringlichkeit, Akutheit*); pues mediante la atención tensa palpable en ellas —son interrogantes frente a alternativas— el acogimiento orientador (*Aufnahme; Orientierung*) de la situación lleva al ‘giro’ decisivo (*Wendung*) de ella.¹⁵

Probablemente para contrarrestar un poco la impresión de que la **situacionalidad** se formula en un sentido demasiado decisionista, Lipps se opone a que la situación se sobreinterprete como destino (*Schicksal*); encontrarse en situaciones significa tener que ver con lo casual (*zu-fällig*); azar (*Zufall*) y suerte (*Geschick*; normalmente, la mala: *Missgeschick*) pertenecen a lo bien o mal ‘situado’ de la **ocasión** en cuestión; dominar o no la **situación** depende de la prudencia/precaución o imprudencia/temeridad con la que uno se enfrenta a lo azaroso. Con lo casual, en el sentido de lo imprevisto o desfavorable, hay que contar, lo mismo que con el ‘llegar oportunamente’ (*Gelegenkommen*) de ciertos desarrollos. En fin, la **situación**, por más que sea cada vez mía, está abierta a ciertos factores ‘externos’ de la suerte; pero justamente por ello no tiene nada de ‘fatal’ (*schicksalshaft*). Mi **situacionalidad casual** la puedo compartir con otros, mientras que mi destino no (a menos que se hable del destino nacional).¹⁶

Al comienzo del tercer apartado, Lipps escribe: “La situación es donde uno puede encontrarse con el otro, donde puede dirigirse a él en su situación, dar con él en su ser. Esto es lo que precisamente se hace explícito en el ‘tú eres...’ en el cual se verbaliza la diferencia frente a las cosas”.¹⁷

Lipps subraya que las frases con ‘yo soy’ y ‘tú eres’ no deben entenderse —como lo hace la lógica formal— a partir de la perspectiva de un tercero no concernido; sino que diciendo ‘yo’, yo me hago presente, me pongo a disposición, me enfrento a mí mismo (mientras que con ‘yo no’ me defiendo contra unas insinuaciones). En este sentido, el ‘yo’ y el ‘tú’ pronunciados no son propiamente pro-nombres porque no reemplazan nombres, ni identifican locutores; su “logro existencial” (*existentielle Leistung*) es crear lo obligante (*das Verbindliche*) del discurso, es decir, el hecho de que uno se sienta reclamado por el otro o quiera remitir expresamente a sí. Lipps hasta afirma que el ‘yo’ llega a ser ‘yo’ sólo en el discurrir, se constituye en la palabra que ‘une’ y ‘obliga’.

15 *Ibidem*, p. 26.

16 *Ibidem*, p. 26-28.

17 *Ibidem*, p. 28: “Die Situation ist das, worin einer dem anderen begegnen, worin er ihn als in seiner Situation ansprechen, ihn in seinem Sein treffen kann. Gerdade dies wird in dem Du bist... ausdrücklich. Der Unterschied den dingen gegenüber komm zu Wort darin”.

Ello puede explicitarse por lo que, en otro contexto, Lipps había definido como el a priori de la situación, su ser la “*oportunidad de mí mismo*” (*Gelegenheit meiner selbst*),¹⁸ en el sentido de que uno no solamente se encuentra ‘situado’ en ella, sino que se posiciona a sí mismo —por decisión— como fin y necesidad. En otras palabras: esta conformidad a un fin (*Zweckmäßigkeit*) de lo que en la situación es oportuno para mí, toma lo que está meramente ‘dado’ (*gegeben*) por ‘bien situado para...’ (*gelegen*), un con-texto situativo (co-dado con el ‘texto’ de la situación en tanto que verbalizada) que, en última instancia, queda intransparente aún para el conocimiento situacional (porque se trata de una pre-decisión implícita en el mero hecho de discurrir de forma obligada). Ahí se reconoce como operando lo que Lipps llama ‘la potencia de la palabra’, a saber, el hecho de que ‘la palabra justa’ (*das rechte Wort*) en tanto que es expresión de una decisión, apunta a la *oportunidad* justa de uno mismo (la *auto-oportunidad* ‘debida’, requiriendo continua auto-interpretación).

Y es que las palabras no tienen un sentido autónomo, sino que éste lo reciben sólo en el contexto situacional que les da perfil (*Prägnanz*); es como si fueran —sin ser explícitamente expresadas así— unos llamamientos éticos. Esa eticidad ‘tiñe’ todo discurso visualizado desde la perspectiva de la lógica hermenéutica, agudizando los ‘conceptos’ lógicos en dirección de unas ‘anticipaciones’ o ‘concepciones’ (*Konzeptionen*) que equivalen a actitudes (*Haltungen*) que pretenden dar sostén (*Halt*). Por eso, ya al final del apartado que estábamos comentando, Lipps reitera, respecto al uso de ‘yo’ y ‘tú’, que ahí no se trata de transmitir ‘conocimientos’ (*Kenntnisse*), sino de ‘confesiones’ (*Bekenntnisse*) que en la medida en que nos desafían, significan una crisis; no se emite un juicio (*Urteil*) sobre ti o mí, sino —eventualmente— una condena (*Verurteilung*).¹⁹ Es decir, de su *situación*, en tanto que *oportunidad de sí mismo*, uno será responsabilizado (y esto es lo que significa ‘dar una respuesta’: hacerse responsable de la *situación*). Vistas así, es decir, en un plano donde

18 LIPPS, H. *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, vol. I, Frankfurt, 1976, p. 49. Lipps habla del ‘aquí’, diciendo que con esta palabra fija una situación, a saber, la de siempre ya encontrarme aquí; y luego añade: “Das ‘von-anders-her’ des sog. Gegebenseins vom etwas stellt sich dann aber dar als die *Gelegenheit meiner selbst*”. Esa *Gelegenheit meiner selbst* es luego caracterizada como ‘lo apriorístico’, captable en las anticipaciones de la disposición natural (*natürliche Einstellung*). En la página 62 del mismo libro, hablando del ‘aquí’ y ‘ahora’ contenidos en ‘está lloviendo’, aclara que estos adverbios no se refieren a un sitio o instante determinado, sino que es en ellos donde se constituye tanto el tiempo como el espacio: “In das ‘hier’ selbst ist *Gelegenheit* gebannt, die, bezeichnet man seine ‘Bedeutung’ als okkasionell. Als blosse Okkasionalität seiner von Fall zu Fall wechselnden Verwendung erscheint... Und ebenso: im Augenblick wird die (einige) Zeit ganz eigentlich fixiert. Nämlich gerade als Zeit. Nicht anders als in dem ‘irgendwo’ der Raum allererst gesetzt wird”. Más adelante —página 63— identifica el ‘está lloviendo’ como una ‘concepción’ que, lejos de poder captarse como representación, es algo que no puede entenderse sino hermenéuticamente. Se trata —como luego se indica en p. 10-11 del vol. 2 del libro— de un ya estar ahí, de una temporalidad pre-tética, que precede a todo buscar, preguntar, observar, a toda intencionalidad de la conciencia; estar ‘situado’ —*gelegen*— en el mundo apunta a la facticidad como el ‘ya’ originario (*‘gelegen-sein-in’* es una expresión en el tiempo verbal del perfecto).

19 LIPPS, *Untersuchungen...*, op. cit., p. 30.

no se trata de mera información, sino de apelación, la **situacionalidad** y la **ocasionalidad** coinciden. En el diálogo (*Gespräch*) ‘**ocasionado**’ por la situación, cada uno de los interlocutores recibe —hablando— la **oportunidad** (*Gelegenheit*) de apropiarse de sí mismo; reconocer y agarrar esta **oportunidad de auto-comprensión** es, según Lipps, la vocación propiamente hermenéutica, la actitud ‘filosófica’ a secas.

Volviendo brevemente al homenajeado en esta ocasión, deberíamos quizás aclarar que Gadamer, cuando habla de la **ocasionalidad** del discurso humano, no está refiriéndose exactamente a la sección del libro de Lipps que acabamos de parafrasear, ni a la temática de la **situacionalidad** en la forma como Lipps la desarrolla (a saber, como un a priori existencial); su contexto inmediato es, más bien, la presencia virtual de lo no dicho en lo dicho, la totalidad de sentido que resuena en una palabra hablada, y que Gadamer caracteriza como “el acontecer de su momento”: como el decir, finito en el tiempo, que trata de explicitar la infinidad de sentido implícita en la lengua, sin lograrlo jamás. La **ocasionalidad** gadameriana no es entonces exactamente lo mismo que la **situacionalidad** de Lipps, pero ambas comparten una misma perspectiva que podríamos llamar kairo-hermenéutica; y sin el precedente de Lipps, Gadamer —quien no en vano es también el autor de un ensayo sobre la vaciedad y plenitud del tiempo—²⁰ quizá no se había aventurado en la arena movediza de la ‘comprensión ocasionista’. Por eso le atribuye a Lipps —en la nota al calce que citamos— el mérito de haber “descubierto la dimensión hermenéutica de los fenómenos lógicos”; y cuanto Lipps significaba para él, puede apreciarse en el hecho de que haya sido él quien escribiera el prefacio a la re-edición de las Obras de Lipps.²¹ No es entonces más que debido que terminemos esa breve incursión en la lógica del *kairós* citando las palabras finales de dicho prefacio:

“De su interrogación del lenguaje, Lipps consigue una cantidad casi inagotable de información sobre sus términos, usos, modos de expresión, proverbios y funciones prácticas. Es en el lenguaje, no en un a priori epistemológico, que se refleja y se deja asir el trato con las cosas. Este oído para la lengua, y este ojo para sus gestos son lo que distingue a Hans Lipps entre los fenomenólogos. Con él, uno aprende a mirarle el lenguaje en la boca”.²²

20 GADAMER, H.-G. *Leere und erfüllte Zeit*, en: *Kleine Schriften*, III, 1972.

21 LIPPS, H. *Werke I*. Frankfurt: 1976, p. VII-IX. Ese prefacio aparece también en GADAMER, H.-G. *Philosophical Apprenticeships*. Cambridge/London: MIT Press, 1985, p. 89-92. Otros testimonios sobre Lipps están recogidos en el vol. 6 del *Dilthey-Jahrbuch*. Göttingen. 1989, p. 9-228.

22 *Ibidem*, p. X ; GADAMER, *op. cit.*, p. 59.

Resumen. *Gadamer, en Verdad y Método, alude a una llamada "nueva lógica", a propósito del concepto de la ocasionalidad de la obra de arte, desde el punto de vista hermenéutico. El autor se aprovecha de dicho concepto para rastrear en la obra de Lipps el pensamiento de la ocasionalidad y la lógica hermenéutica que le hace justicia, logrando con ello la rehabilitación de un filósofo de interés para el pensamiento kairológico que actualmente representa el autor.*

Summary. *In Truth and Method, Gadamer, talking about the occasionality of the work of art, proposes a "new logic" in the context of hermeneutics. In this paper, that concept is taken to trace, in the work of Lipps, the thought of occasionality and its corresponding hermeneutical logic. In this way is rehabilitated Lipps, a philosopher interesting to the kairologic thought.*

Palabras clave: *ocasionalidad, lógica hermenéutica.*

Key Words: *Occasionality, Hermeneutical Logic.*

Artículos

Silvia Cristina Gabriel

Una mirada sartreana a L'identité de Kundera

Luis Eduardo Hoyos

Moralidad y sociabilidad

Raúl Kerbs

El silencio y la existencia discursiva de Dios en la hermenéutica del discurso religioso de Paul Ricoeur

Alejandro Tomasini

Números wittgenstenianos

Georg Zenkert

Rousseau y el concepto de soberanía popular

Documentos

G.E.M Anscombe

Grammar, Structure, and Essence

G.E.M. Anscombe (traducción de Jorge Secada)

Gramática, estructura y esencia

Reseñas

Edmund Husserl: Aktive Synthesen: aus der Vorlesung

"*Transzendente Logik*" 1920/21. Ergänzungsband zu

"*Analysen zur passiven Synthesis*".

Husserliana, tomo XXXI

Rosemary Rizo-Patron

Carlos E. Caorsi (ed.): Ensayos sobre Davidson

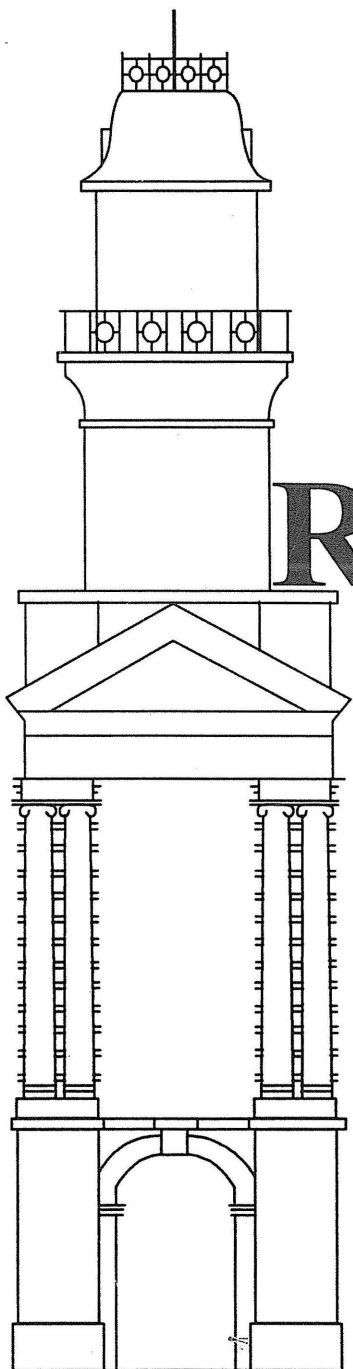
Ygor Valderrama

ARETÉ Revista de Filosofía

Departamento de Humanidades. Apartado 1761. Lima 100. Perú

Teléfono: (511)460 - 2870, anexos: 358, 251 Fax: (511) 463 - 5873

Dirección electrónica: arete@pucp.edu.pe <http://www.pucp.edu.pe/~human/fil/arete>



Reseñas

MÁSMELA, Carlos. *El tiempo del Ser*. Madrid: Ed. Trotta, 2000.

El libro *El tiempo del Ser* de Carlos Másmela nos otorga, al modo de donación libre, una exposición abarcadora del concepto de tiempo en su relación con el Ser, que va desde la noción de tiempo comprendida como temporalidad del *Dasein*, desarrollada en *Ser y tiempo* (1927), a la tematización ulterior del tiempo en el sentido del instante o acontecimiento-apropiador (*Ereignis*) presente en *Tiempo y Ser* (1962) y en *Contribuciones a la filosofía* (1935-38) —obra publicada póstumamente en 1989 y aún no traducida al español—. Estas son las tres “fugas”, como él mismo las denomina, que componen su libro, señalan el itinerario seguido por Heidegger en su búsqueda del concepto de tiempo, dejando ver el carácter no unívoco de esta noción respecto a la pregunta por el Ser: la pregunta por el Ser en el horizonte del tiempo, el acontecimiento-apropiador como determinación del Ser, y la pregunta por el Ser que se descubre en su esencia histórica como acontecimiento-apropiador, respectivamente.

La novedad de su interpretación reside en el modo como enfrenta la discusión acerca del lugar en que ha de situarse propiamente una tematización del Ser en general y del tiempo del Ser en la obra de Heidegger. La tesis central que recorre el libro sostiene que, aunque Heidegger formula en *Ser y tiempo* la pregunta por el Ser de una doble manera, como pregunta por el Ser en general y como pregunta por el ser del *Dasein*, él no responde a la primera en dicha obra, resolviendo únicamente la segunda. La exégesis del Ser en general suponía una elaboración previa de la analítica existencial del ser del *Dasein*, pero esta última sólo sería el camino que habría de conducir al pensar hacia la meta propiamente dicha: encontrar una respuesta a la pregunta por el Ser en sí mismo. Sin embargo, la proyección trazada por Heidegger en *Ser y tiempo* no encuentra su realización plena en esta obra, pues el camino que conduce desde la temporalidad del *Dasein* al tiempo del Ser queda en ella interrumpido, y por tanto, resulta una obra inacabada. Por consiguiente, lo proyectado inicialmente por Heidegger se convierte en el esbozo de un plan que todavía no se cumple debido a que aún se halla inmerso en el lenguaje de la metafísica.

La discusión continúa cuando Carlos Másmela sostiene que, aunque Heidegger en el párrafo 5 de *Ser y tiempo* nombra al tiempo del Ser como “temporalidad del Ser”, sólo se trata de una mirada preparatoria al desarrollo de la pregunta por el ser del *Dasein*. Ni siquiera en el párrafo 83 y último de dicha obra, cuyo título parece anunciar el enlace de la analítica existencial del ser ahí con la cuestión ontológica-fundamental del Ser en general, se cumple realmente lo prometido en el título, pues Heidegger hasta el momento no ha elaborado una respuesta a la pregunta por el Ser en general. Empero, el profesor Másmela va aún más lejos en su interpretación: no sólo Heidegger no ha resuelto la pregunta por el tiempo del Ser en *Ser y tiempo* (1927), sino que tampoco puede hallarse una respuesta a este asunto en la lección que dicta posteriormente y, que lleva por título *Problemas fundamentales de la Fenomenología* (1927). Esta lección ha sido presentada por el mismo Heidegger como

una “nueva elaboración” de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, idea que el profesor Másmela pone en cuestión: sorprende el que se hable de una “nueva elaboración” de una sección que apenas se había esbozado. Además, subraya que no existe una verdadera relación entre los títulos de la segunda parte de dicha lección y su contenido real, y aunque en ella se pregunta por las condiciones de posibilidad que permitan plantear la distinción entre temporalidad y temporalidad, el verdadero interés de esta lección es resolver la diferencia ontológica, a saber, la distinción entre el ser y el ente, esto significa que todavía Heidegger continúa hablando en un lenguaje metafísico.

Conforme a lo anterior, es insostenible la tesis de Friedrich von Herrmann presentada en su libro *La “segunda parte” de Ser y tiempo* en la que se afirma que Heidegger ha llevado a cabo propiamente una tematización del tiempo del Ser en *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, lo cual quiere decir que la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* alcanza su continuidad y realización en esta lección temprana. De ser así, anota Carlos Másmela, no le hubiera sido necesario al mismo Heidegger proponer un viraje (*Kehre*) de su pensamiento después de *Ser y tiempo*. Propiamente, el viraje ha de situarse en el tránsito de *Ser y tiempo* a *Tiempo y ser*; lo proyectado, y nunca elaborado en la tercera sección de la primera parte de aquella, viene a realizarse plenamente en esta última. Únicamente treinta y cinco años más tarde, en la Conferencia *Tiempo y ser* de 1962, le es dado a Heidegger pensar el Ser en su propiedad, sin una referencia al ente, y concebir el tiempo del Ser como instante o acontecimiento-apropiador (*Ereignis*) sin referirlo a lo temporal. Ésta resulta siendo una interpretación verdaderamente innovadora que nos confía el libro *El tiempo del Ser* en cuanto mantiene una permanente polémica con la conocida interpretación de Friedrich von Herrmann, sin duda inaceptable si se tiene en cuenta precisamente la necesidad de dicho viraje. Tal necesidad proviene de la exigencia de pensar lo impensado de la metafísica. La consideración metafísica del ente en cuanto ente, del ente en su Ser, ha mostrado del ser únicamente su desocultamiento (*Unverborgenheit*) dejando en el olvido la experiencia del ocultamiento (*Verborgenheit*) del Ser mismo. Por eso, pensar lo impensado de la metafísica significa pensar el Ser en su retraimiento (*Entzug*). Nunca antes había sido expresado de un modo tan esclarecedor este doble movimiento de la verdad en Heidegger: “Manteniéndose en el retraimiento el ser se preserva a sí mismo como ser, y se retiene a sí mismo frente a su donación. Pero con el ausentarse en su retraimiento y con su retención de sí mismo, el ser no vuelve sobre sí mismo para rehusar el develamiento, sino para hacerlo posible. El ser sólo puede acontecer en su retraerse a sí mismo, pues preservándose en su retraimiento salvaguarda la apertura del desocultamiento”.¹

Naturalmente, el diseño de un viraje (*Kehre*) en el pensamiento de Heidegger requiere del paso atrás (*Schritt zurück*), éste nombra el movimiento de retroceso en el camino del pensamiento, camino que deviene en retrocamino, en cuanto promueve la decisión de abandonar la postura metafísica que comprende al ser como fundamento del ente, a la

1 MÁSMELA, Carlos. *El tiempo del ser*. Madrid: Ed. Trotta, 2000, p. 108-109.

consideración de la verdad del Ser. Con el “paso atrás”, Heidegger no se propone emprender una superación de la metafísica, ello supondría continuar rigiéndose por ésta; se trata de “abandonarla a su suerte”, según expresión del propio Heidegger. El “paso atrás” se dirige hacia lo más próximo y, por esto mismo, lo más lejano hasta ahora para el hombre, hacia el asunto propio del pensar: el tiempo del Ser (*Ereignis*) o el instante. Heidegger ha reconocido en la noción de *Ereignis*, o acontecimiento-apropiador, el centro de gravedad de su pensamiento a partir de 1936, fecha que coincide con la elaboración de las *Contribuciones a la filosofía* (1935-38). No sólo la palabra *Ereignis* es intraducible, como la palabra griega *logos* o la palabra china *Tao*, según lo expresa Heidegger en *Identidad y diferencia* (1957), sino que todo decir acerca de ella se sustrae al lenguaje proposicional. Al final de *Tiempo y ser* Heidegger se da cuenta que su conferencia ha hablado en proposiciones. Asimismo, el libro *El tiempo del Ser* se ha propuesto la ardua tarea de pensar el acontecimiento-apropiador, y de nombrarlo, pese a su irreductibilidad a un lenguaje enunciativo, arriesgándose a quedar atrapado en meras proposiciones.

Es menester, al internarse en *Tiempo y ser*, advierte el profesor Másmela, renunciar a la pregunta: ¿Qué es el acontecimiento-apropiador? Ella pregunta por el ser del acontecimiento-apropiador como si éste recibiese su fundamento del ser, deviniendo así una pregunta metafísica. El acontecimiento-apropiador se encuentra por fuera de la esfera del ser, más bien, es el ser el que pertenece a la esfera del acontecimiento-apropiador. Reducir el acontecimiento-apropiador al ser significaría concebirlo determinado por el tiempo, esto sería hacerlo depender tanto del ser como del tiempo. Por el contrario, el acontecimiento-apropiador es el Se que otorga, el se da ser y el se da tiempo. Él mismo no es algo donado por el ser o por el tiempo, antes bien, es donación, en cuanto otorgamiento al ser y al tiempo de su respectiva propiedad: el destinar del ser (*Geschick*) y el alcanzar (*Reichen*) del tiempo; a su vez, proporciona la posibilidad de la co-pertenencia de ser y tiempo; aunque cada uno no puede ser pensado sin el otro, ninguno puede ser reducido al otro. El ser no es, se da ser. El tiempo no es, se da tiempo. El ser no es nada ente, y el tiempo no es nada temporal. El Se donador confiere la propiedad al ser y al tiempo, mas la donación del Se es diferente para el ser y para el tiempo. No sólo el Se confía a cada uno su propiedad sino que además posibilita el “y”, a saber, el enlace del destino del ser a partir del alcanzar del tiempo. La relación es de copertenencia o de intimidad, antes que de yuxtaposición. Si el Se como acontecimiento-apropiador es la apertura que presupone al ser y al tiempo, no se le puede asignar el mismo rango a lo donador que a lo donado. Por eso, el tiempo no puede revelarse como el Se que da ser, pues el tiempo es lo donado por el Se, él recibe del Se la donación. Dado que el Se es donación en el sentido más elevado y retraimiento en el sentido más primigenio, le corresponde el supremo rango.

Por tanto, tiempo y ser son donaciones del Se. En *Tiempo y ser*, el ser es pensado como presencia y permitir-presencia, y el tiempo como el alcanzar tetradimensional. La concepción metafísica del tiempo lo determina a partir de la presencia permanente del presente, el ahora-límite se separa del ya no del pasado y el todavía no del futuro; desde esta visión el tiempo es representado como una serie de horas; hay una insistencia en el presente, pero

este es concebido aisladamente del pasado y del futuro. En su nueva consideración del tiempo, Heidegger lo piensa como la unidad tetradimensional del recíproco alcanzarse de futuro, sido y presente en el interludio (*Zuspiel*), éste se constituye como una cuarta dimensión, siendo en sentido estricto la primera en cuanto es la dimensión unificante; a la unidad configurada en el “al mismo tiempo” de este alcanzar recíproco, la denomina Heidegger, tiempo-espacio (*Zeit-Raum*); en él no se mienta el intervalo entre dos horas o un espacio de tiempo, sino la apertura en que el tiempo se abre a la presencia. Con todo, Carlos Másmela no deja de sorprenderse ante el hecho de que Heidegger no se refiera de modo expreso al “paraje del instante” en la conferencia *Tiempo y Ser*, cuando se propone precisamente meditar acerca del tiempo del Ser. No obstante, dice, aunque Heidegger no lo mencione, la noción del instante recorre la conferencia desde el principio hasta el final: el paraje del instante corresponde a esta apertura del tiempo-espacio en la que se manifiesta el alcanzar (*Reichen*) del tiempo en cuanto unidad del recíproco alcanzarse de futuro, sido y presente. La anterior reflexión sobre el extraño silencio guardado por Heidegger respecto de la noción de instante resulta una indicación muy oportuna, pues permite descorrer el velo de Maya que podría interponerse al intentar pensar el paraje del instante en *Tiempo y ser*.

El gran aporte del libro *El tiempo del Ser* se encuentra en habernos ofrecido una elucidación detallada del paraje del instante en Heidegger, y en haber insistido en el carácter doble del Se o acontecimiento-apropiador, de modo que a su rasgo donador pertenece un rasgo de desapropiación (*Enteignis*); pero el retraimiento de su donación no significa el despojamiento de la propiedad del ser y del tiempo, sino la posibilidad de ser sí-mismos: al desapropiarse el acontecimiento-apropiador se experimenta él mismo consigo mismo. El acontecimiento-apropiador se sustrae al desocultamiento de ser y tiempo, en su retraimiento preserva la apertura de ser y tiempo, esto es, hace posible su develamiento. El destinar del ser en el alcanzar del tiempo reposa en el acontecimiento-apropiador, éste se desapropia a sí mismo, esto es, no se entrega como acontecimiento apropiador para preservar su propiedad y conquistar su mismidad. En *El tiempo del Ser* se lee: “En el retraimiento de su respectivo desocultamiento, el acontecimiento-apropiador los apropia, de tal modo que eleva el ser y el tiempo a sí mismos. Él dona su propiedad porque se retrae a sí mismo y le es peculiar una desapropiación (*Enteignis*) (23) de él mismo consigo mismo, no sólo en virtud de la cual él, el acontecimiento-apropiador, puede mantener y conservar ambos asuntos en su propiedad y copertenencia”.²

En contra de la tesis corriente que ve únicamente en *Ser y tiempo* una tematización expresa del concepto de tiempo, y encuentra un desinterés de Heidegger por pensar dicho concepto en las *Contribuciones a la filosofía (Beiträge zur Philosophie)*, el autor plantea que si bien no hay allí una exposición temática del tiempo, el instante aparece como un concepto dominante. Si en *Ser y tiempo* Heidegger se ocupa de la temporalidad *ekstática* del *Dasein* (*Zeitlichkeit*), en la que el pre-ser-se se funda en el futuro, el ser-ya en el pasado

2 *Ibidem*, p. 147.

y el ser-con en el presente conforme a la estructura ontológica de la cura, en las *Contribuciones* se dedica a pensar la temporalidad (*Temporalität*) como tiempo originario del Ser. La temporalidad, así concebida, es la que hace posible la temporalidad *ekstática*. Por eso, si se quiere defender el predominio del concepto del tiempo en *Contribuciones*, es necesario pensar el tiempo como tiempo del tránsito y el instante como “instante histórico del tránsito” (*der geschichtliche Augenblick des Überganges*), esto es, el tiempo de instauración para la apertura del acontecimiento apropiador.

¿Cuál es la verdadera contribución a la filosofía de la obra *Contribuciones*? Se pregunta Carlos Másmela. Y responde: la contribución es una filosofía del tránsito (*Übergang*). A una filosofía del tránsito corresponde pensar el tiempo del tránsito. El paraje del tránsito es el paraje del instante (*Augenblicksstäte*) en el que acontece la apertura del acontecimiento-apropiador (*Ereignis*). Tal paraje se halla situado en la entreabilidad del salto abismal del primer principio (*der erste Anfang*) al otro principio (*der andere Anfang*). Si se entiende por tránsito la tensión entre ambos principios y por principio el origen de un acontecimiento esencial, se comprenderá cómo Heidegger, al pensar el tránsito del primer principio al otro principio, está proyectando un tránsito histórico que se inicia con la historia de la metafísica desde Platón hasta Nietzsche en su preguntar por el ser del ente, determinado por el primer principio, a la reiteración de la pregunta por la verdad del Ser que encuentra en el otro principio su más alta aspiración. Es claro que Heidegger no sólo proyecta este tránsito histórico de la metafísica, sino también el tránsito de su propio pensamiento: su obra *Ser y tiempo* merece ser replanteada y conducida mediante un salto hacia el pensar primigenio. En *Contribuciones* pensar significa pensar el tránsito del primer principio al otro principio, pensar el tiempo del tránsito es su tarea fundamental, preguntar por el instante del tránsito en el que irrumpe el acontecimiento-apropiador.

Semejante al ensamblamiento de una constelación, *Contribuciones a la filosofía* presenta un orden interno en ocho numerales constituidos por el numeral primero o la mirada previa (*Vorblick*) y el numeral último o el Ser (*das Seyn*). En el medio se articulan seis ajustes, los tres primeros —la resonancia, el interludio y el salto— se refieren al primer principio y propenden por su retirada, y los últimos tres ajustes —la fundación, los advenideros, y el último dios— procuran el cumplimiento del otro principio. La historicidad del tránsito se manifiesta como el distanciamiento frente a la pregunta directriz de la metafísica por el ente en su ser, en la cual permanece como impensado el retraimiento del ser —que constituye la historia del primer principio— y la espera de la apertura de una nueva historia —la historia del acontecer del Ser—, en la cual éste se experimenta en la esenciación de la verdad; la pregunta por la verdad del Ser como esenciación del Ser (*Wesung des Seyns*), a saber, como acontecimiento-apropiador, es la pregunta más esencial del otro principio. Así, lo proyectado por Heidegger no es otra cosa que la historia del Ser, desde el Ser (*Sein*) pensado por la metafísica como fundamento del ente, al Ser (*Seyn*) pensado como acontecimiento-apropiador.

En el tratamiento del acontecimiento-apropiador, el autor señala una diferencia notable entre lo expresado por Heidegger en las *Contribuciones* y lo expuesto en *Tiempo y ser* que

es preciso examinar. En *Contribuciones* el Ser es pensado como acontecimiento-apropiador, el cual alcanza su mismidad en la esenciación del Ser, es equiparado al ser: pensar la verdad del Ser significa pensar la esenciación del Ser. En *Tiempo y ser*, en cambio, el acontecimiento-apropiador no puede ser igualado al Ser, es donación de ser y, de ningún modo, puede hacérselo coincidir con el Ser mismo; se da un abandono del ser, en procura de un recogimiento hacia el acontecimiento-apropiador. Por eso, Carlos Másmela sostiene que la interpretación del acontecimiento-apropiador en *Tiempo y ser* supone un rebasamiento de la interpretación realizada en *Contribuciones*. Su interpretación reza: “En *Tiempo y ser* tiene lugar un abandono del ser, pero no sólo del ser del ente y del ser del *Dasein*, sino del Ser mismo, en beneficio del acontecimiento-apropiador. El Ser mismo debe desaparecer cuando se determina en su propiedad. En este sentido, el acontecimiento-apropiador expuesto en *Tiempo y ser* rebasa la interpretación que hace Heidegger en las *Contribuciones*”.³

Sin embargo, existe una coincidencia, anota el autor, en el tratamiento del concepto de tiempo-espacio (*Zeit-Raum*) realizado por Heidegger en las *Contribuciones* y en *Tiempo y ser*. En *Contribuciones*, el concepto de tiempo-espacio nombra al “paraje del instante” como la instancia en la que acontece el salto originario (*Ur-Sprung*), caracterizado por el abismo originario (*der ursprüngliche Ab-grund*) hacia la esenciación originaria (*Ur-Wesung*). Éste es el tiempo del tránsito donde tiene su acaecer el acontecimiento-apropiador. Mas, espacio-tiempo o paraje del instante, no menciona un momento memorable del acontecimiento histórico del ser sino la apertura de una nueva historia, el tiempo de la esenciación histórica de la verdad del Ser. Al igual que en *Tiempo y ser*, el concepto espacio-tiempo no designa un intervalo entre dos puntos del tiempo sino la unidad de los tres tiempos: presente, pasado, futuro. Esta unidad que integra el espacio-tiempo coincide plenamente con la idea de la tetradimensionalidad del tiempo expuesta en *Tiempo y ser* como el recíproco alcanzarse de los tres tiempos en la cuarta dimensión del interludio (*Zuspiel*) sólo a partir del cual se experimentan en su cercanía (*Nähe*). Tal señalamiento permite no sólo hacer coincidir el concepto de espacio-tiempo en las dos obras mencionadas, sino mostrar también la relación entre los conceptos de acontecimiento-apropiador y paraje del instante, y así comprender el silencio guardado por Heidegger en *Tiempo y ser* al referirse al acontecimiento-apropiador sin aludir a la noción de instante.

En el instante histórico del tránsito irrumpen el paso del último dios, la fugacidad de la señal de su paso tiene la durabilidad de un instante, y, a pesar de lo efímero de su paso, este instante deviene un instante decisivo, en el que se toman las decisiones más esenciales. La señal del dios se presentifica en el paraje del instante y al mismo tiempo sucede en él su retraerse, pues el paso del dios se caracteriza por el despejamiento y la denegación. En la subitaneidad del instante del acontecimiento-apropiador hay que situar el acaecer de la señal del último dios, su pasar es un transitar al otro principio; él mismo, siendo lo último, es lo más inicial y más singular. Lejos de todo teísmo y de toda postura teológica, el último dios

3 *Ibidem*, p. 169.

al que se refiere Heidegger en el sexto ajuste nombra una esencia divina, esto es, una esencia de lo divino que de ningún modo puede igualarse con el Ser. El paso del último dios acontece precisamente en el tiempo del tránsito al otro principio, ha dejado tras de sí el primer principio en el que el Dios cristiano ha prevalecido, por eso esta esencia divina es lo completamente otro (*der ganz Andere*) de los que han sido y especialmente otro distinto del Dios cristiano. El paso del último dios irrumpe en el instante del tránsito que tiende hacia la esenciación del Ser mismo; así, el último dios necesita del Ser en su advenimiento, y no al contrario.

Nuestra historia se descubre como la historia del ocaso y del tránsito al otro principio. Ocaso no significa aquí disolución del proceso de la historia sino preparación de la nueva historia, la historia futura, la otra historia. *El tiempo del Ser* finaliza con la confirmación de la promesa que está presente en el pensamiento de Heidegger cuando le es dado pensar a partir de la historicidad del tránsito la historia venidera: “La radicalidad de esta decisión se debe a que ella se juega en la hora del ocaso (*Untergang*) y del tránsito (*Übergang*) al otro principio. Nuestra hora es la época del ocaso’ (397). Recién en este se abre lo que ad-viene. Los encargados de atestiguar el paso fugaz del dios en la apertura abismal del instante son denominados por ello los ad-venideros (*die Zu-künftigen*) (395-399)”.⁴

Beatriz Elena Bernal R.

Facultad de Artes
Universidad de Antioquia

VÁSQUEZ TAMAYO, Carlos. *El arte jovial. La duplicidad apolíneo-dionisiaca en El nacimiento de la tragedia de Nietzsche*. Medellín: Editorial de la Universidad de Antioquia, 2000.*

Nos reunimos esta noche para celebrar la publicación de *El arte jovial* del amigo y colega Carlos Vásquez, que él y algunos de sus amigos han querido presentar ante otros amigos y lectores en una atmósfera distinta a la solemnidad y seriedad que impone la academia y, haciendo honor a la jovialidad que Carlos recrea en su libro, conmemorar el pensamiento de Nietzsche con la informalidad que él mismo anhelaba para la hora en que su

⁴ *Ibidem*, p. 210.

* Presentación del libro en el Teatro Matacandelas de Medellín, en la noche del 12 de Septiembre de 2000.

obra fuese leída o comentada. Una casa para el teatro, como lugar para una reflexión sobre el drama trágico. El drama de Medea que ahora aquí se representa, como testimonio de la enigmaticidad del arte, sobre la cual versa este libro.

Quien piensa el teatro en un libro titulado *El arte jovial*, quien medita ahí sobre el drama trágico, ha bebido poéticamente de la experiencia nietzscheana del mundo de los griegos. Carlos busca en este libro pensar y poetizar *El nacimiento de la tragedia*. El presupuesto primero de la lectura de Carlos es, no que el poeta quiera o pueda plasmar en su obra su propia vida. Más bien, el poeta, como dice Nietzsche del poeta trágico, ha vivido, ha visto, ha observado, ciertamente, pero sus palabras se convierten en lo visto, captado y observado; no en su apariencia, sino en lo que sostiene y hace posible todo aparecer; como si no pudiera haber distancia alguna entre la palabra que se piensa y se pronuncia poéticamente y el cuerpo que se desgarrar y se duele; como si el poeta trágico no fuera un individuo con un nombre, Esquilo, Sófocles o Shakespeare, sino que por él hablara el destino mismo de las cosas y de los humanos.

¿Qué distancia puede haber entre nosotros que le evocamos y le nombramos y el alma destrozada de la madre desesperada que asesina a sus hijos en medio del dolor causado por la traición de Jasón? ¿En qué consiste el oscuro alimento que nos proporciona la poesía cuya forma más rotunda es el drama trágico? Siguiendo a Nietzsche, Carlos nos señala en su libro que la tragedia surgió del coro trágico y que al comienzo fue sólo coro (p. 55). El coro no es el espectador ideal. El coro es un muro viviente tendido por la tragedia a su alrededor para aislarse del mundo real y preservar su mundo ideal y su libertad poética (p. 56). El coro pone en suspenso, suspende la realidad y con ello la vida real de todos los espectadores, para crear sentimiento de unidad (p. 58): asistimos a la cadena de acontecimientos que marcan la caída trágica de héroe, pero el coro, al cual nos sentimos unidos, es una voz serena que reflexiona sobre los acontecimientos. Por eso, la tragedia nos proporciona consuelo metafísico (p. 59). En la escena teatral, nos recuerda Carlos, cada acontecimiento de la vida de un humano imaginario es acontecimiento en la vida de todos los humanos, porque el poeta elige una sola escena, de entre la infinita confusión de la vida humana, que por doquier está en movimiento, para mostrarnos a través de ella lo que sea la vida de los seres humanos (p. 62).

La esencia de la tragedia consiste en la expresión entretejida de lo dionisiaco, el coro, y lo apolíneo, el héroe. El coro participa del dolor del héroe, pero al hacerlo proclama la verdad del dolor de la existencia (p. 70). Todas las figuras de la tragedia de Sófocles y Esquilo son sólo máscaras de Dioniso (p. 80), en tanto que éste simboliza el dolor del mundo que a través del arte es transfigurado. De ahí que a Carlos le sea tan cara la imagen nietzscheana de Dioniso deshaciéndose de sus máscaras para contemplar su rostro en un espejo y ver sólo pasar un mundo habitado por millones de individuos, que sufren los dolores que impone la existencia. Nuestro autor comparte con Nietzsche la convicción de que el arte es alegre esperanza de ruptura definitiva del sortilegio del principio de individuación que, como mera metáfora de un mundo fabuloso, cabe nombrar como ciencia, filosofía, religión, política, moralidad (p. 88s). Los productos del concepto, el juicio y el raciocinio son meras

fábulas que se hacen valer por verdades eternas (p. 111s); para mantener su poder de ilusión han negado la vida, despreciado el cuerpo, suprimido la sensualidad. Por eso, Carlos insiste al final en la música, el coro, el mito; elogio y canto a la sola intuición (113s).

Sin embargo, la vida nos sería insoportable si todos pensáramos lo mismo de las mismas cosas. Sabemos que pensamos, porque podemos discutir. Muy a propósito el concepto del coro, que tiene la capacidad de unir y recoger incluso lo más dispar. Un poeta, maestro en composiciones corales es indudablemente Shakespeare, uno de cuyos poemas dramáticos más bellos es *La tempestad*, donde Próspero, los traidores y cortesanos, el bufón y el cocinero ebrio, Miranda y su amado Fernando, Ariel y su ejército de espíritus alados, no podrían tener la fuerza dramática que poseen si no fuera por la odiosa presencia de Calibán. En esta noche que Carlos ha querido como coro de amigos joviales hace falta que alguien haga las veces de Calibán, para que la presentación de su libro no termine en mala parodia de la camaradería si la hiciéramos pasar por el rasero del sólo elogio. Carlos me ha honrado con la tarea de hacer la presentación de su libro, pero me honra doblemente, porque bien sabemos los dos, que cada uno de nosotros, leyendo y meditando la misma obra de Nietzsche, tenemos, sin embargo, una muy diferente comprensión del pensador. Carlos me ha otorgado esta noche la tarea de representar el papel de Calibán.

Un lector de su libro, estudioso de los griegos, se sorprende ante la condena apresurada de la filosofía de Platón (p. 14). Halla muy repetidas y largas alusiones a Aristóteles, pero echa de menos en ellas citas y reflexiones detenidas al respecto. Rilke, reiteradamente citado, poetiza, canta a Nietzsche, ciertamente. A través de todas las páginas, Carlos lanza una aseveración tras otra, cual saetas de un rebosante carcaj de metáforas, pero no las esclarece, no se detiene en ellas. Aunque, lo que diferencia mi comprensión de Nietzsche de la de Carlos es la distancia que el autor de *El arte jovial* no toma del pensador. Le sigue demasiado de cerca de tal modo que algunos de los puntos de vista discutibles que se puedan señalar a su lectura de *El nacimiento de la tragedia* son achacables a la propia ambigüedad de Nietzsche, que Carlos no toma en consideración. Quiero mencionar tres ejemplos.

Uno, pareciera que la idea de un arte meramente intuitivo rechazara toda intelección. Pero, no es el entender por antonomasia razón instrumental que niega y desprecia la vida. Si no fuera por el discernimiento, no podría yo saber de mí que soy mi propio respirar, temblar, mirar, tocar; mi propia corporalidad. Si no fuera por la fuerza intelectual del lenguaje, no habría lugar para la metáfora, para la poesía, para el arte, para la vida propiamente humana. Así como necesita el sol de unos ojos para brillar y la música de unos oídos para sonar, para existir verdaderamente también necesita toda obra de arte, que es siempre obra pensada, de un espíritu con capacidad de discernimiento.

Otro ejemplo, más complejo, es la idea del arte como voluntad de eternidad (p. 151), únicamente admisible como expresión metafórica para la experiencia que hacemos de él. Hay un insalvable abismo entre la jovial eternidad de los dioses que arrojan sus dados y la suerte de los mortales que no compartimos con ellos esa eternidad ni su jovialidad. En el concepto

de lo eterno no hay juego, no hay espacio para las posibilidades. Eternidad presupone que todo está de antemano determinado. Si el arte fuera promesa de eternidad, buscaría entonces excluir de él nuestra condición humana; partiría de la suposición de que somos dioses... o almas inmortales o quizá marionetas a través de las cuales acontece un oscuro ser; metáforas gastadas o ininteligibles.

De igual modo, por último, hay una distancia insalvable entre la imagen de dolor que nos presenta el poeta trágico y el dolor mismo. El héroe es trágico porque se enfrenta a un terrible dolor que para él mismo no puede ser alegría o afirmación jovial de la vida. Y si se trata de nosotros, los espectadores, al imponérsenos el mismo dolor que al rey Lear o a Macbeth, por ejemplo, enloqueceríamos o nos hundiríamos. Si gozáramos de un propio y terrible dolor, estaríamos locos. Pero si nos alegráramos por el horrible tormento de otro, seríamos seres ruines y abyectos y la tragedia sería arte de la perversidad y la crueldad. Luego, no tiene sentido afirmar que podamos gozar del sufrimiento mismo o alegrarnos en un terrible dolor (p. ej. p. 81s). Más bien, a través de ese dolor presentado poéticamente, podemos penetrarlo y comprender su profundidad. La honda intensidad e iluminación de las pasiones humanas es lo que constituye la grandeza del drama trágico y lo que da cuerpo al enigmático fenómeno de que podamos complacernos en tal comprensión. Por eso, precisamente, hay el drama trágico para nosotros, por eso hay arte: el arte es la posibilidad de la jovialidad para la vida, promoción y afirmación de la vida.

Pero, a fin de cuentas, como sabemos, el deforme y malvado Calibán nunca tuvo la razón. Obviamente, los puntos de vista que yo propongo también son discutibles. La reflexión filosófica exige, ciertamente, disciplina, reflexión crítica, mucho estudio y afán de claridad, pero también coraje para someter nuestros pensamientos a discusión. Pocos de entre nosotros como Carlos que a propósito llama a un Calibán para presentar su libro. Como pocos de entre nosotros, Carlos sabe bien que lo extraordinario de la reflexión filosófica no puede ser apostar a quién tiene la razón. Hay filosofía porque no hay una respuesta última para ninguna pregunta. Necesitamos de la filosofía, precisamente, para aclarar nuestras ideas, para pensar mejor nuestros argumentos y poder seguir buscando sentido a las cosas. Algún hallazgo importante será posible aquí únicamente el día en que entre nosotros haya un lugar consolidado para la discusión. Por lo demás, el reconocimiento de la alteridad del amigo en sus opiniones y puntos de vista es el fundamento mismo de la amistad, que tal como decía Montaigne sobre La Boétie: "le amaba porque en nuestra amistad él era él, porque yo era yo".

En todo caso, efectivamente, la tesis del libro, recogida en el subtítulo del mismo, no da lugar a disensión. Con la noción de la duplicidad apolíneo-dionisiaca del arte Nietzsche apelaba al poder del arte de iluminar, dar sentido, permitir comprender, esclarecer la vida, a pesar de que nuestra vida pueda parecer algunas veces como sombra fugaz que pasa en medio de una necesidad irrevocable, respecto a la cual nuestros ruegos y deseos, nuestra culpa o merecimiento parecieran no contar. Si esta vida, como la experimentara Macbeth en su trágica caída, sólo fuera como un pobre payaso que pavonea y agita su hora sobre el escenario para luego no escucharse más o un cuento insignificante lleno de ruido y de furia

narrado por un idiota, no habría el poder transfigurador del arte, no tuviéramos —a pesar de todo— la capacidad para celebrar esta vida. En eso consiste la nietzscheana ‘abundancia de la humana vida’ que tenemos y que yo pienso es lo que Carlos en su libro ha querido exaltar y la razón por la cual también quiso titular su libro *El arte jovial*.

Lucy Carrillo Castillo

Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia

COLABORADORES

DANIEL HERRERA RESTREPO. Doctor en Filosofía por la U. C. de Lovaina. Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santo Tomás, de Santafé de Bogotá. Ha publicado un buen número de artículos y ensayos sobre fenomenología y filosofía en general, diseminados en las distintas revistas de filosofía del país.

GERMÁN VARGAS GUILLÉN. Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional de Santafé de Bogotá. Coautor con Guillermo Hoyos Vásquez de *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de la investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*, editado por Ascun e Icfes, Santafé de Bogotá, 1996. Tesis de Maestría sobre el pensamiento filosófico de Miguel Antonio Caro.

JUAN JOSÉ BOTERO. Doctor en Filosofía del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, Bélgica. Profesor y Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Ha publicado un importante número de artículos sobre fenomenología, filosofía analítica y filosofía de la mente en revistas nacionales e internacionales. Coeditor con Ramos J. y Rosas A. de *Mentes reales. La ciencia cognitiva y la naturalización de la mente*, Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

BERNHARD WALDENFELS. Doctor en Filosofía. Profesor Emérito de la Universidad de Bochum. Entre sus extensas publicaciones se encuentran: *Topografie des Fremden, Grenzen der Normalisierung, Der Stachel des Fremden y Antwortregister*. Director del Grupo Interdisciplinario de Investigación de las Universidades de Bochum y de Wuppertal "Fenomenología y la nueva Filosofía Francesa".

GONZALO SOTO POSADA. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (Italia). Docente e Investigador de la Universidad Pontificia Bolivariana y de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Autor de numerosos escritos sobre la Edad Media: *La Función de la Semejanza en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla; El Nombre de la Rosa y el Mundo Medieval*; y del libro *Diez Aproximaciones al Medioevo*, Universidad Pontificia Bolivariana, 1998.

MARION HEINZ. Universidad de Siegen, Alemania. Estudios de Filosofía, Germanística e Historia en las Universidades de Colonia y Wuppertal, Doctorada en Filosofía en la Universidad de Wuppertal (1980) con una tesis publicada *Temporalidad en la obra de Heidegger*. Ha colaborado en trabajos de edición de las *Obras Completas* de Heidegger. Profesora ocasional en las Universidades de Colonia, Wuppertal, Bielefeld, Kiel y Duisburg. Habilitación (1991) en Wuppertal con un trabajo: *Idealismo sensualista. Investigaciones sobre la teoría del conocimiento del joven Herder (1763-1778)*, publicado: *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778)*,

Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994 (204 págs). Desde principios de 1998 Profesora Titular (Ordinaria) en la Universidad de Siegen.

GEORG ZENKERT. Profesor de Filosofía en la Escuela Superior de Pedagogía de Heidelberg. Su área de especialización es la filosofía práctica. Entre sus publicaciones están: *Konturen praktischer Rationalität. Die Rekonstruktion praktischer Vernunft bei Kant und Hegels Begriff vernünftiger Praxis*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1989; coautor en *Macht und Meinung. Die rhetorische Konstitution der politischen Welt*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1992. Ha publicado varios artículos en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. En *Estudios de Filosofía* publicó: **El saber práctico y la vida teórica. Sobre el concepto aristotélico de acción**. No. 12, 1995.

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ. Doctor en filosofía, Universidad de Colonia, 1973. Autor de *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, *Phaenomenologica* 67, Den Haag, M. Nijhoff, 1976; *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986; *Derechos Humanos, ética y moral*, Bogotá, Viva la ciudadanía, 1995; (con Germán Vargas) *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*, Bogotá, ICFES, 1997. Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Colombia y actualmente Director del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR de la Universidad Javeriana. Es miembro del Consejo Nacional de Acreditación de Colombia y del Comité Académico de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -EIAF-.

ERIC ALLIEZ. Doctor en filosofía. Ha sido profesor en la Université Européenne de la Recherche, y profesor asociado en la Universidad Estatal de Rio de Janeiro. Fundador del Colegio Internacional de Estudios Filosóficos transdisciplinarios en Brasil y actualmente profesor en el Collège International de Philosophie en Paris. Entre sus publicaciones se cuentan *Les Temps capitaux, T. I: Récits de la conquête du temps* (prefacio de G. Deleuze, Cerf, 1991), *T. II: La Capitale du temps* (Cerf, 1995); *La Signature du monde, ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari* (Cerf, 1993). Visitó nuestro país en el año 1996 invitado por la Universidad del Rosario.

MANFRED KERKHOFF. Estudios de filosofía en Tübingen. Doctor en filosofía en München. Profesor de filosofía de la Universidad de Puerto Rico. Colaborador asiduo de la Revista *Diálogos*. Entre sus publicaciones se encuentran: **Del evento; Physik und Metaphysik; Religiosidad y Dialéctica, Acerca del concepto del tiempo en Hegel; Hölderlin y la filosofía; Timeliness and Translation, Traducción y deconstrucción; F. Nietzsche: apuntes sobre "Empédocles"; Empedocle et Zarathoustra, Sept versions de la mort libre.**

NOTA A LOS COLABORADORES

1. Estudios de Filosofía es una revista abierta a la colaboración nacional y extranjera. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad exclusiva de sus autores.
2. Toda la correspondencia y las colaboraciones deberán dirigirse a: Director de Estudios de Filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Apartado 1226, Medellín Colombia. Por vía electrónica: estufilo@nutabe.udea.edu.co
3. Las colaboraciones han de ser inéditas en español.
4. Las colaboraciones deberán enviarse por triplicado y con soporte informático (programa Word o Word Perfect, ambos en sus versiones más recientes).
5. Modelos para la forma de citar:

- Libros:

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 54.

- Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:

GUTIÉRREZ, Antonio. **La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant**, en: CARRILLO, Luz Gloria (Ed). *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1999, p. 325-350.

- Artículos de revistas:

SALAS, Carlos. **Imagen y deseo en la creación artística**, en: *Estudios de Filosofía*, 15-16, 1997, p. 41-52.

6. Las colaboraciones deberán ir acompañadas de una breve nota biográfica. En el caso de los artículos, deberá adjuntarse igualmente un resumen de no más de diez líneas de extensión. Si el artículo hace parte de una investigación, deberá referirse a qué institución está adscrita.
7. Los colaboradores recibirán tres ejemplares de la revista.

Estudios de filosofía No. 17/18

Del genio a la conciencia infeliz. Schlegel frente a Kant y el idealismo

Luis Xavier López Farjeat

El arte como horizonte. Del vínculo entre arte y religión en la cultura occidental contemporánea

Adolfo León Grisales Vargas

Qué significa hacer una experiencia hermenéutica con el arte

Beatriz Bernal Rivera

¿Dialoga Aristóteles con Parménides?

Luz Gloria Cárdenas Mejía

Las Harmonías del alma del mundo de Platón

Luis Alberto Fallas López

Crítica de Platón al relativismo de Protágoras y su significado para la filosofía política

Klaus Held

Λόγος y οὐσία en *El Sofista* de Platón

Jairo Escobar Moncada

Lógica dialéctica de la tragedia: revolución y guerra mundial

Félix Duque Pajuelo

Tiempos extraños. La pluralidad humana como diversidad temporal

Daniel Innerarity

Posmodernidad y educación. ¿Qué está en juego?

José Olimpo Suárez Molano

El suicidio por inanición entre algunos filósofos griegos: una epojé kairótica

Rubén Soto Rivera

Estudios de filosofía No. 21/22

Arte y política en Antioquia

Alba Cecilia Gutiérrez Gómez

José Antonio Suárez: un asunto privado

Beatriz González de Ripoll

Fotografía y arte: una historia de encuentros y desencuentros

Carlos Alberto Galeano Marín

Formalismo y autonomía en la historia del arte

Carlos Arturo Fernández Uribe

Teatro y conflicto

Farley Velásquez Ochoa

La autonomía del arte y sus realidades. Purismo estético moderno y pluralismo artístico contemporáneo

Javier Domínguez Hernández

El mundo del arte. De la actualidad de la pregunta kantiana por la autonomía del arte

Lucy Carrillo Castillo

Los proyectos de Ilja Kabakow. La vida en una instalación espacio-temporal

Luis Xavier López Farjeat

Más acá del límite

Sergio Mesa Saldarriaga

El antagonismo entre la figuración y la abstracción en el arte antioqueño

Sofía Stella Arango Restrepo

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 FILOSOFÍA,

Departamento de Publicaciones,

Universidad de Antioquia,

NIT 890.980040-8,

Apartado 1226 - teléfono 57 (4) 210 50 10 - fax 210 56 81

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

Medellín, Colombia.

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