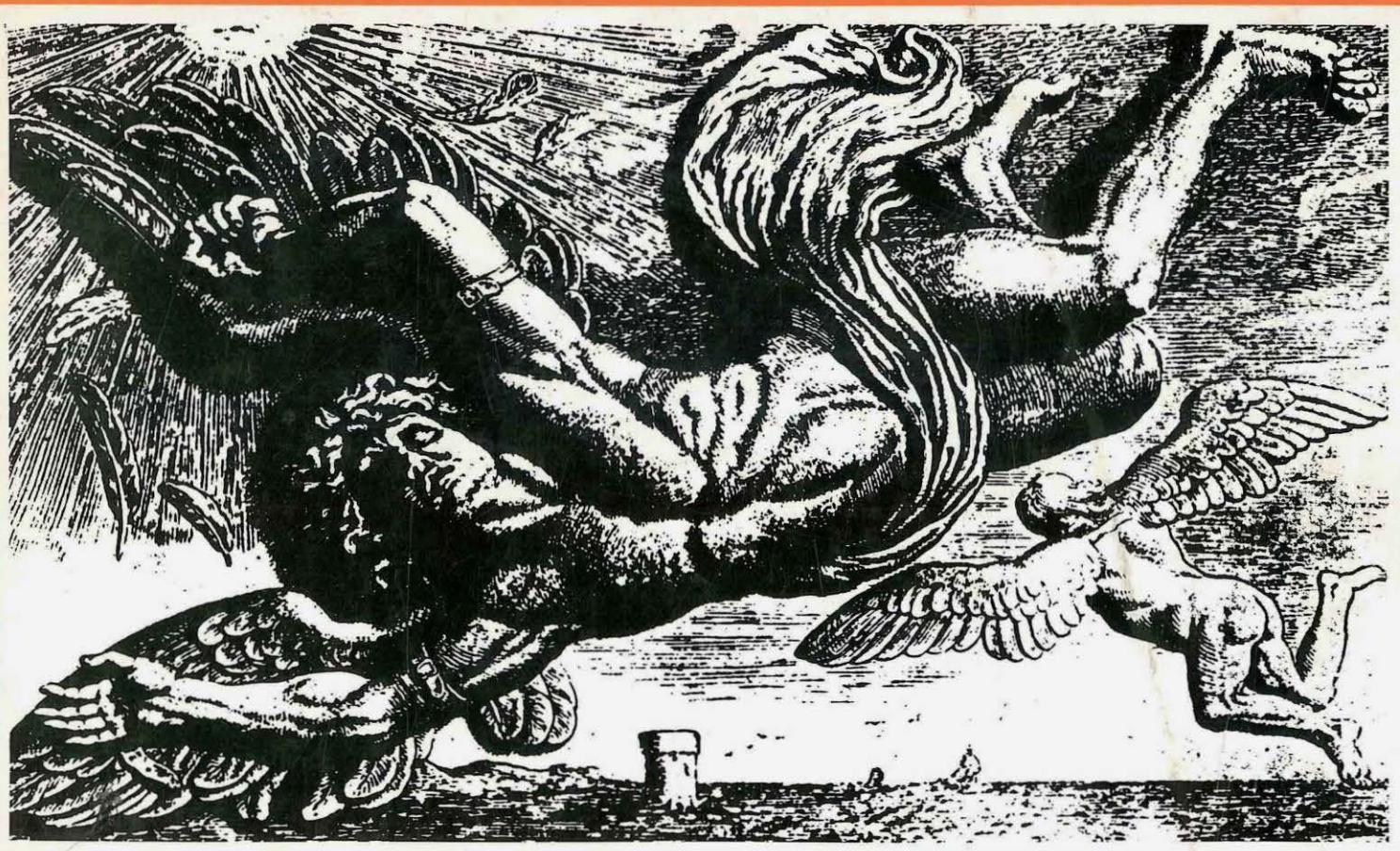


ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Universidad de Antioquia
Instituto de Filosofía

Agosto de 1995

- Poesía y mimesis en la *Poética de Aristóteles*
Carlos Vásquez Tamayo
- Kairogénesis socrática
Rubén Soto Rivera
- Descartes y la invención del sujeto
Iván Darío Arango
- El ánimo en la *Crítica de la razón pura*
Carlos Másmela Arroyave
- Hegel y la modernidad
Jorge Aurelio Díaz
- Racionalidad hermenéutica. Retórica, *ethos* y *logos* en el espíritu de la Ilustración
Javier Domínguez Hernández
- Racionalidad comunicativa y política deliberativa en Habermas
Francisco Cortés Rodas
- El problema de la eutanasia
Ernst Tugendhat
- La tarea del crítico (según el temprano Walter Benjamin)
Manfred Kerkhoff
- El saber práctico y la vida teórica. Sobre el concepto aristotélico de acción
Georg Zenkert
Carlos Emel Rendón - Traductor
- Valoración hegeliana de la apariencia en su concepción de la experiencia del arte
Guillermo León Ríos Lopera
- Reflexiones sobre la estética fotográfica. La representación en fotografía
Jaime Muñoz Hincapié
- Vida del Instituto



La caída de Ícaro.

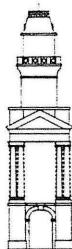
El humanista que asesoró la decoración del ayuntamiento de Amsterdam asignó esta imagen para el Tribunal de las Quiebras, como advertencia frente a la ambición que vuela demasiado alto.
Grabado de Jacob van Campen, 1661.

© Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
ISSN 0121-3628

Diseño Cubierta: Héctor López
Diagramación: Instituto de Filosofía.
Impresión y terminación: 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) 263 82 82
Apartado 1226. Medellín, Colombia
E-mail: filodir@quimbaya.udea.edu.co



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

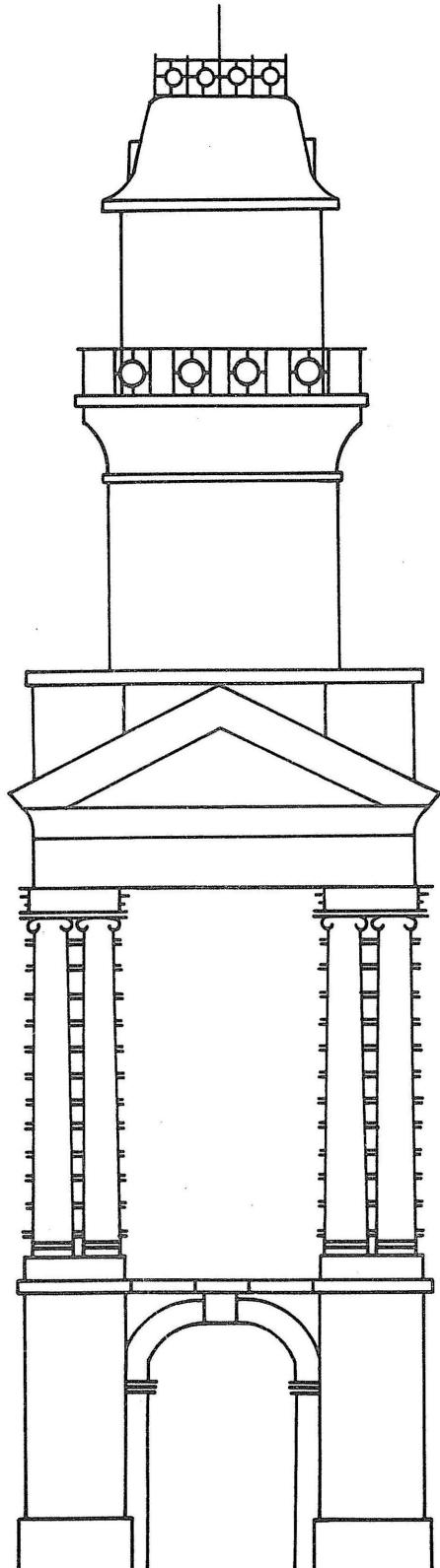
ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Agosto de 1995

CONTENIDO

Poesía y mimesis en la <i>Poética</i> de Aristóteles	
<i>Carlos Vásquez Tamayo</i>	9
Kairogénesis socrática	
<i>Rubén Soto Rivera</i>	31
Descartes y la invención del sujeto	
<i>Iván Darío Arango</i>	47
El ánimo en la <i>Crítica de la razón pura</i>	
<i>Carlos Másmela Arroyave</i>	65
Hegel y la modernidad	
<i>Jorge Aurelio Díaz</i>	77
Racionalidad hermenéutica. Retórica, <i>ethos</i> y <i>logos</i> en el espíritu de la Ilustración	
<i>Javier Domínguez Hernández</i>	93
Racionalidad comunicativa y política deliberativa en Habermas	
<i>Francisco Cortés Rodas</i>	107
El problema de la eutanasia	
<i>Ernst Tugendhat</i>	123
La tarea del crítico (según el temprano Walter Benjamin)	
<i>Manfred Kerkhoff</i>	137
El saber práctico y la vida teórica. Sobre el concepto aristotélico de acción	
<i>Georg Zenkert</i>	
<i>Carlos Emel Rendón</i> - Traductor	151
Valoración hegeliana de la apariencia en su concepción de la experiencia del arte	
<i>Guillermo León Ríos Lopera</i>	173
Reflexiones sobre la estética fotográfica. La representación en fotografía	
<i>Jaime Muñoz Hincapié</i>	177
Vida del Instituto	185



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121 - 3628

Comité Editorial

Director: Javier Domínguez Hernández

Editor: Jorge Antonio Mejía Escobar

Jairo Alarcón Arteaga

Francisco Cortés Rodas

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 (574) 263 82 82

Teléfono 210 56 80

Medellín - Colombia

Canje

Biblioteca Central

Universidad de Antioquia

Apartado 1226

Medellín - Colombia

Distribuye

Ecoe Ediciones

Calle 24 13-15 Piso 3

Teléfono 243 16 54

Apartado 30969

Santafé de Bogotá - Colombia

PRESENTACIÓN

La presente entrega de *Estudios de Filosofía* cobija tres grandes temáticas: dentro de la filosofía práctica, cuestiones básicas de la razón práctica y de la experiencia estética, y, dentro de la reinterpretación continua en que se engranan la filosofía y la historia, algunos de los hitos que han perfilado los grandes cambios intelectuales.

La actualidad de la filosofía práctica es un hecho incontrovertible. Disfrutamos y padecemos las ventajas y los retos de la tecnología, propias de una época acuñada por la cultura de las ciencias, donde la inventiva tecnológico-científica no debe deslumbrarnos. Si hemos de mantener nuestra praxis a la medida humana de nuestra racionalidad práctica, lo que hemos sido, lo que somos y lo que seremos tiene que seguirse manteniendo como un horizonte que oriente nuestra relación con la naturaleza y nuestra convivencia social. Esta es la gran herencia de la filosofía práctica de inspiración aristotélica, que a pesar de las diferentes coyunturas en que ha sido discutida en la historia de la ilustración moderna, ha resistido como un núcleo no-negociable de nuestra racionalidad y de las motivaciones que nos vinculan retórica y comunicativamente con ella: una racionalidad cuya teoría ha nacido de la praxis vital y para ella.

La experiencia estética es también parte de nuestra praxis. La importancia del momento contemplativo en ella ha favorecido durante largo tiempo una idea sólo parcial de la intensa actividad que desencadena la representación, la exposición, la ejecución o la lectura de una obra de arte. Cierta concepción de la obra como algo concluso ha reforzado también el énfasis en lo receptivo que la contemplación sugiere de por sí. Los artículos incluidos en la presente entrega ponen de presente la dinámica de la recepción de la obra de arte. La comprensión y el reconocimiento de sus formas y contenidos reabren la obra a las experiencias del mundo de la vida, y esta versión en lo práctico relanza de nuevo el arte a su desarrollo.

El tercer núcleo temático, menos fronterizo y más centrado en la reflexión de la filosofía sobre sí misma ante las condiciones históricas de existencia, ejemplariza en filósofos como Sócrates, Descartes, Kant y Hegel, el debate interno de su pensamiento con las expectativas de su tiempo. Los filósofos, análogamente a lo que Schiller espera de los artistas, tienen que ser hijos de su tiempo, y darle a la época lo que necesita, no lo que aplaude.

La Redacción

POESÍA Y MÍMESIS EN LA POÉTICA DE ARISTÓTELES

Por: Carlos Vásquez Tamayo

Universidad de Antioquia

Copos,
Yerros sin consecuencias de la luz.
Uno sigue a otro, y otros más, como si
Comprender no contara, reír menos.
Ya lo dijo Aristóteles
En no sé qué rincón de su Poética, tan mal leída siempre,
Lo que vale es la transparencia
En frase que resuenan como un rumor de abejas
Como un agua clara.

I. Bonnefoy.

1.

Cuenta Cicerón (*De Inventione* II 1) que en una competencia entre pintores “Zeuxis pintó unas uvas con tanto realismo que los pájaros acudían a picarlas; Parrasio pintó con tanto realismo una cortina, que logró engañar a su rival induciéndole a que tratara de correrla para ver el cuadro que, según le había dicho, se ocultaba tras ella”.

La anécdota envuelve el misterio propio de la Mímesis, la multitud de sus facciones: la cosa se ofrece como la uva al pico acerado de los pájaros. El pincel imita ese estilete que traspasa en lo real el tejido de sus pieles.

El arte se descubre ante esa presencia sin sombra, sabe que basta hacerla igual para que se muestre en la claridad de su contorno.

La segunda acepción (Parrasio) hace manifiesta la ironía de la Mímesis. La cosa se retrae en la lisura de su velo. La cortina pintada recuerda cómo ama lo real la veladura. Era menester pintar con tanto realismo a fin de señalar el riesgo de engaño que esconde la mirada.

La ‘cosa’ nos a-guarda detrás de lo mirado. Imitar exige correr el velo, lo que yace del otro lado esquiva el ojo. El vacío se llena de ficción. El arte rodea ese hueco, lo llena de imagen, la tensión mantiene el tormento de la Mímesis.

El juego entre presencia y ausencia constituye el segundo sentido de la Mímesis, la inquietud que persigue al arte.

Parrasio es el primer pintor hiper-realista a raíz de la comprensión originaria del sentido mimético de la creación en imagen.

La creación nos pone ante lo que se muestra pero también mimetiza, propiedad de ciertos seres vivos al confundirse con el medio en el que habitan. Riesgo o deseo de huir a la mirada.

A ese sentido de la Mímesis de con-fundirse con otro tendremos que volver en el texto de Aristóteles.

Pintar las uvas para que el pájaro las picotee es también engañar al pájaro. Hay en la imitación un sentimiento de des-posesión, trazamos lo que no está ahí, que escapa a nuestra mano. Nos engaña el demiurgo que vela tras el ojo.

El arte participa de esta separación. Al igual que las religiones. Invocamos lo que nos abandona. Ese gesto que anuncia la presencia del hombre en la tierra conjuga gozo y nostalgia.

Volvamos a la cortina. Lo que nos habla en la ironía de Parrasio no es tanto nuestro deseo por lo que está detrás sino el ser de ficción de la Mímesis, el arte enseña que no hay cosa primera.

El hombre es el ser que imita. Sabe que no hay nada que imitar, la Mímesis no se reduce a la re-producción de un correlato. Ese sentido de la Mímesis, copia de las cosas del mundo, arrastra una percepción grosera.

El arte ‘primitivo’ denuncia la simpleza de esa forma de mirar, no participa de la copia de un modelo.

La *Poética* se funda sobre una comprensión más compleja: retoma el sentimiento de lo inaccesible real. Piensa la imitación como juego infinito en la proyección de sus imágenes.

Tras el velo se teje la pasión por la imagen. La relación entre imágenes recuerda la proyección infinita de los espejos. Tras la cortina hay otro velo, la cosa hecha de capas de color o fracciones de luz en el deslizarse de los pinceles.¹

1 ARISTÓTELES. *Poética*. Gredos. 47 a, 19-20.

Esa infinitud nos coloca frente a un sentido ‘creativo’ de la imitación al que eran muy sensibles los griegos. Y nos deja en la puerta de la *Poética* de Aristóteles.

En las paredes de las cuevas el hombre quiere olvidarse de sí, vuelve a rozar la noche de la que viene al trazar con gesto ebrio imágenes que siguen el rayo.

La Mímesis no se reduce al deseo de rasgar los velos. Como bien lo vio Nietzsche el arte arna las veladuras. Sólo la mirada reducida a lo instrumental quiere la verdad desnuda. Aristóteles supo captar ese refinamiento propio de la Mímesis; el arte no captura, crea la imagen en que la ‘realidad’ es una de sus apuestas.

2.

La danza (*Panto-mimos*) significa la entrada de los cuerpos en la luz.²

Para Aristóteles encarna la forma original de la Mímesis, el cuerpo que danza se abre al espacio del sentido, lleva al hombre hasta el *ethos* en que hace visible su diferencia.

No hay que olvidar el poder de conjura de la danza. Expulsado de la noche del animal, el que danza realiza humanidad en la tensión liberada de su salto.

El bailarín hace entrar el cuerpo en el secreto de su ritmo. No hay categoría más emparentada con la Mímesis que el ritmo. El bailarín abandona la elasticidad del animal, ritma sus movimientos en co-respondencia con el pulso de la tierra.

El cuerpo que danza es alba de humanidad. Una escritura ritmada se desprende del cuerpo suspenso, hace de sus figuras señal de semejanza.

La Mímesis responde al sentido de figurar según ritmo y medida. Imprimir la figura en la retina del semejante.³

“Los griegos siempre reconocieron una afinidad entre el carácter (*Ethos*) como disposiciones estables de los individuos y los ritmos de la danza y la música”.⁴

2 *Ibidem*, 47 a, 26-29.

3 *Ibidem*, 47 a, 19-22.

4 ARISTÓTELES. *Poética*. Traducción al francés y notas por Dupont-Roc y Lallot. Obra citada por García Yebra en ARISTÓTELES. *Poética*. Op. cit.

Sabemos del semejante por las figuras que dibuja al danzar. El baile nos hace entrar en el tiempo de su ritmo. Quizá la experiencia del *ethos* que tuvieron los griegos fue esa: afinidad (símil) entre carácter y ritmo.

“La noción de *ethos* de los ritmos y los modos melódicos se ofrecía naturalmente al espíritu de los griegos y apenas constituía una metáfora”.⁵

Cuando del otro evocamos el *ethos*, ¿qué cosa nos habla sino la singularidad de sus latidos? Cada naturaleza está dispuesta según un ritmo, unidad de cuerpo y ritmo es pantomima.

“El ritmo se encarna en el movimiento del bailarín cuyo cuerpo dibuja ‘figuras’ en el sentido coreográfico del término”.⁶

3. El recinto de la voz

El actor (rapsoda) simula ser el otro que habla.

El paciente de la voz debe prestar su voz al hurto.

El que actúa hacer oír a otros la voz del otro.

A fin de que hable lo múltiple el poeta guarda silencio. Lo guardado es la voz de la muchedumbre. La Mímesis del rapsoda (actor) es el murmullo de lo diverso.

Además de significar, la voz desliza el sentido en la música: “La acción actoral reside en la voz (*Phoné*)”.⁷

Las cualidades de la voz son el volumen (*méghethos*), la tonalidad (*harmonia*) y los ritmos (*Rhytmoi*).

La voz es el eco de la pasión. Una a otra se espejean en altas y bajas de intensidad.

La intensidad muestra la fuerza de la pasión: “La voz es el más mimético de los medios de que disponemos”.⁸

5 ARISTÓTELES. *Op. cit.*

6 *Ibidem.*

7 ARISTÓTELES. *Retórica*. España: Gredos. III 1403 b, 27.

8 ARISTÓTELES. *Op. cit.*, III 1404 a, 18-19.

Voces que se alargan, que se contraen, el rapsoda simula la sinuosidad de la pasión.

La voz se enlaza con el ritmo interior. Hace visibles de inmediato estados afectivos.

La cualidad intensa de la voz rebasa la modalidad expresiva: el rapsoda comunica sin mediación estados de alma.

La palabra poética es el contrapunto entre sentido y afección.

Phóbos, éleos, catharsis son estados cuya comunicación se realiza en la cualidad musical de la voz. La diferencia está en el menos y en el más.⁹

La música es la forma plena de simulación de caracteres. Los da a ver sin mediación de imagen. Ofrece la línea sobre la que se extienden las pasiones del oyente.

La voz traza la línea en que han de yuxtaponérse las pasiones del héroe con las del espectador. Línea quebrada o continua, contrapunto que concita la Mímesis creadora. Por ello y a tono con Platón, Aristóteles piensa la música en su fuerza catártica.

4. *Poietike. Poiesis. Poietes*

Aristóteles reconoce en el origen de la poesía (ditirambo, nomo) la fusión de ritmo y palabra.¹⁰

La poesía es danza en la que el cuerpo es palabra. Como anota José Manuel Arango, “si la prosa corresponde al caminar llano, la poesía corresponde a la danza”.

El poeta ha de tramar (*Mithos*) las acciones a fin de ofrecer el tejido que subyace (*Praxeos*). Los acontecimientos hieráticos hacen pensar la conexión del hombre con lo originario.

Para Aristóteles la actividad poética supone el encuentro de dos fuerzas: el talento que alude a una minuciosa operación artesanal (*Techné*) y el furor que saca al poeta de sí sin el que la poesía se reduciría a una acción útil.¹¹

9 ARISTÓTELES. *Poética*. España: Gredos. Obra citada por García Yebra en el apéndice de la *Política* de Aristóteles , 7, 1341 b 32-1342 a 6.

10 ARISTÓTELES. *Poética*. *Op. cit.*, 47 b, 25-28.

11 *Ibidem*, 55 a, 32-34.

El talento apunta a la operación que sabe combinar medios y fines. La poesía exige la vigilia.

Pero el poeta se sabe reclamado por un movimiento cuyas leyes no domina, por una exigencia que no capta.

“Y quien sin la locura de las Musas llegue a las puertas de la poesía convencido de que será a fuerza de arte buen poeta, fracasa él mismo y su poesía, la del hombre cuerdo queda eclipsada por la de los transportados de locura”¹².

La poesía reúne el día y la noche, la vigilancia y el olvido en la oscuridad clara de sus fines. A ese ingreso de lo nocturno en la luz son sensibles tanto Aristóteles como Platón.

Sí prima en Platón la idea del poeta inspirado: “El poeta es cosa leve, alada y sacra y no es capaz de cantar hasta que recibe inspiración divina y abandona el juicio y deja de estar en él la razón”¹³.

Enfatiza Aristóteles la imagen del poeta como compositor.¹⁴

Hay que cuidarse de caer en una oposición simple que enfatiza cierto pensamiento escolar. Para ser justos el alma griega accede a la duplicidad aunque en cada caso se incline hacia uno de los aspectos. El énfasis no rompe la reciprocidad. La problematiza.

No vamos a ofrecer una idea de la poesía de sesgo anti-platónico. Aunque ello no supone que debamos despreciar la diferencia.

La Mímesis es ordenación creadora. Componer significa tejer una red (tramar). Ante esa necesidad de cohesión interna el poeta no copia el referente. Aun si lo tuviese (en el caso en que el *mithos* se apoye en una fábula) lo esencial es saber enlazar en vistas a lo trágico la trama.

Conviene interrogar las traducciones habituales de Mímesis como imitación o representación. Ambas palabras enfatizan el predominio de la copia o la señal.

La palabra que resuena en Mímesis y acentúa un sentido creador, es figurar. Permite enlazar las distintas acepciones de la experiencia griega del arte.

12 PLATÓN. *Fedón*. España: Gredos. 245 a, 5-8.

13 PLATÓN. *Ión*. España: Gredos. 533 d-535 a.

14 PLATÓN. *Fedón*. Op. cit., 61 b, 3-4.

Encarna la poesía quien se somete a una pasividad. Irrupción de lo extático en lo dinámico que desborda lo estético. Así como Mímesis afirma laboriosidad.

La poesía urde el ritmo interno del drama. Algo que nunca podrá captar el inventario de los hechos es la condición musical de los acontecimientos, su trama melódica. El poeta tiene el oído para la melodía de la vida (trágica, cómica, entusiástica), para sus ritmos, armonías o disonancias.

El hilo que anuda las partes de la tragedia ¹⁵ es el ritmo.

El ritmo subyace a la tragedia en la disposición de los hechos, en la determinación de los caracteres, en la elocución, en el pensamiento, en la puesta en escena, en el canto.

La poesía arma el triángulo de intriga, carácter y pensamiento. Ese triángulo figura la existencia rítmica de los héroes. El ángulo directriz es el de la acción (*Mimesis praxeos*). Acaso porque sabe Aristóteles que lo decisivo es reconocernos cuando actuamos (no un ‘hacer’ sino un ‘asistir’), enlazados con otros en la intriga de la vida.¹⁶

Corresponde al poeta componer la acción en instancias allende lo habitual. Eso diferencia la poesía de las demás *technai* con palabras.

El ‘saber universal’ al que aspira la poesía, el ‘tipo’ que propone, se resiste a derivar en estereotipo. No en vano ese conocimiento corresponde a lo que Aristóteles nombró como *phronesis*.

La actividad poética traza un puente entre la Mímesis y la ordenación interna de sus elementos (*Mithos*). No es una relación de espejo sino un trabajo recíproco de interpretación. La imagen poética se cruza con el desfile de las imágenes. En ese altercado se apoya la arquitectura del poema.

Es por eso que la Mímesis aristotélica no puede asimilarse a la copia de un modelo. La interacción es plana, topológica, traza líneas, no se remite a un punto que sería el original, relativiza todos los puntos. El arte toma de acá y allá, cada punto vale por su posición estratégica en el entrampado.

La composición destituye la primacía de ‘lo real’. El sentido del arte como réplica. La imagen poética no replica, interroga. Hurtó movimiento a las imágenes, las proyecta en una dinámica en que ya no es posible afirmar un adentro y un afuera.

15 ARISTÓTELES. *Poética*. Op. cit., 50 a, 7-9.

16 *Ibidem*, 50 b, 3.

La Mímesis dis-pone las imágenes según reglas inmanentes de ordenación.

La imagen no participa de algo que está fuera. Su libertad estriba en romper con esa servidumbre de la partición del sentido (Platón). La imagen contagia, arrastra, se conecta en un movimiento abierto de ficción que esquiva el primado del modelo.

En lugar de una jerarquía en tres pasos (de la idea a la cosa, de ésta a la imagen) la imagen se conecta a la imagen en una red en que lo determinante es la cohesión de lo trágico.

La poética devuelve la alegría creadora, la libera de la imitación engañoso. El modelo es autoridad, ineludible referente. No hay duda que Aristóteles le plantea a la poesía exigencias dianoéticas pero éstas se derivan de su propio despliegue y no de un modelo de co-respondencia. La poética inventa la tensión dramática.

La Mímesis es un hacer conectado a ‘lo real’, no un referirse a él.

Es así como debe entenderse la acción como correlato de la imitación poética: correlato noemático de una noesis práctica. “La acción es lo ‘construido’ de la construcción en que consiste la actividad mimética”.¹⁷

La acción resulta ser el efecto de la ficción, un efecto cargado de *pathos* y no un mudo correlato. La poesía crea el drama, no lo recuerda. El arte no es memoria al modo de la reminiscencia platónica. Es por eso que Aristóteles se cuida de distinguir la poesía (narrativa) de la historia.¹⁸

Eso no quiere decir, como teme Ricoeur, que el texto poético tienda a cerrarse sobre sí mismo. Eso sucedería si redujésemos la acción al dominio del significado. La acción no es un elemento textual sino inter-textual, la imagen ‘figura’ la experiencia viva.

Hablar de imagen supone abandonar el dualismo realidad-discurso. El arte enseña que no hay otra cosa que imagen. El dis-curso introduce la escisión que el arte deberá restituir en su unidad. Flujos de existencia conectados a flujo de signos.

5. Lo ético. Lo dianoético. El goce estético

Si lo propio de la Mímesis es la composición de acciones no podemos ignorar que desde el comienzo la poética introduce el criterio ético de nobleza y bajeza.

17 RICOEUR, Paul. *Tiempo y Narración*. T. I. Madrid: Cristiandad, 1987.

18 ARISTÓTELES. *Poética*. Op. cit., 51 a 38-52 a 11.

Ese criterio recorre todas las formas de la Mímesis. Determina el cómo de la imitación.¹⁹

La poesía piensa al hombre en la elección trágica. Lo propio de la acción es la búsqueda de un ideal, la felicidad, la lucha contra el dolor, el temple que impone el infiernito.

En la pintura las figuras y colores crean caracteres morales. Esos elementos son el ritmo propio de ese arte.

Del mismo modo la poesía define sus ritmos (su música) a partir de la condición cambiante del hombre en acción, en el vaivén de su decisión.

La materia de la poesía debe estar en concordancia con las exigencias de la acción, ya que ésta incumbe al hombre en su ‘dietética’ práctica.

La *phronesis* es el modo del conocimiento poético. El poeta sabe discernir esa ‘ambigüedad’ propia de la existencia práctica. Los recursos que emplea deben estar en concordancia con el entramado ético de las acciones.

La poética plantea ese otro triángulo decisivo: el goce estético, lo dianoético, lo ético.

El primer elemento alude a la composición propiamente dicha, fin en sí misma y cuyo único objeto es la acción. El segundo, al conocimiento, ingreso de la acción en el sentido (lo universal y necesario, lo verosímil). El tercero, al dominio de los efectos que hay que esperar en el orden de los acontecimientos y que se derivan de la tragedia (ésta no es representación sino acción que transforma la existencia, *catharsis*). No se trata de una ética de los tipos psicológicos sino de los comportamientos en la trama. La tragedia imita acciones, no personas. “La tragedia es imitación, no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción, no una cualidad [...]”²⁰ Como anota Ricoeur, “en Ética el sujeto precede a la acción en el orden de las cualidades morales. En *Poética*, la composición de la acción por el poeta determina la cualidad ética de los caracteres”.²¹)

Platón dice en *República*: “La mimética imita a hombres que hacen acciones forzadas o voluntarias y que según las realicen creen haber tenido éxito o haber fracasado y por tanto, a causa de todo ello se entristecen o se alegran”.²²

19 *Ibidem*, 48 a, 18.

20 *Ibidem*, 50 a 16-24.

21 RICOEUR, Paul. *Op. cit.*

22 PLATÓN. *República*. España: Gredos. X603 c.

La poesía es lo inexplicable. Su misterio reside en el gozo que se deriva de imitar.²³

El goce propio del arte (poesía) no se deriva del objeto (belleza, perfección) sino de la potencia infinitiva del ‘hacer’. De ahí que para Aristóteles el arte sea una acción ‘inútil’ (al modo de la inutilidad aún más extrema de la filosofía). El goce estético tiene por objeto su propia ‘nada’.

También el animal imita. Sólo que el hombre transmuta la Mímesis en pregunta.

El hombre viene de la fusión. Al imitar vuelve a lo inaccesible cargado de pregunta. La imagen es el hilo imantado que lo ata a la comunicación por signos.

Imitar nos lleva a conocernos en lo desconocido. La Mímesis no se reduce a la percepción de la semejanza, es interrogación que despierta a la claridad de los signos.

“Y puesto que aprender y admirar son agradables, necesariamente serán también agradables tales cosas como el resultado de la imitación, por ejemplo la pintura, la escultura y la poética, y toda imitación bien hecha, aunque lo imitado en sí sea desagradable; pues no nos alegramos a causa de esto sino que llegamos a la conclusión de que esto es aquello, de donde resulta que aprendemos algo”.²⁴

La fidelidad a la imagen, aun a la que causa horror, transmuta fusión en comprensión.²⁵

Gozamos de la imagen que nos hace ver la noche de la que venimos. Entonces aprendemos de la ‘cosa’ qué es. La imagen restituye la hermandad del hombre con lo que le excede, marca la distancia (*Topos*) que abre la pregunta.²⁶

La poesía dona el goce de la imagen que dispone lo real en ritmo y armonía.²⁷

La palabra poética enseña la disposición musical del todo (*Holos*). La poesía conoce y reconoce. El primer elemento designa la actividad, el segundo la recepción de lo que está ahí, inquiriendo.

23 ARISTÓTELES. *Poética*. *Op. cit.*, 48 b 5-9.

24 ARISTÓTELES. *Retórica*. *Op. cit.*, I 11, 1371 b 4-10.

25 ARISTÓTELES. *Poética*. *Op. cit.*, 48 b 10-14.

26 *Ibidem*, 48 b 15-20.

27 *Ibidem*, 48 b 20-23.

Lo propio de la composición poética es la re-composición de ese orden, a la vez matemático y musical. Se asimila a la idea de belleza presente en la filosofía aristotélica.

El orden es unidad de plenitud, totalidad y justa extensión.²⁸

La tragedia aspira al despliegue de su *holos*. Según criterio de vero-similitud y necesidad.

El todo (*Holos*) es aquello que se aviene a la ordenación de principio, medio y fin.²⁹ La composición en imagen decide por la ubicación de ese todo articulado.

El todo estrictamente ordenado halla en el medio su fisura. No estamos ante un orden inmóvil y sin cambio. Es el medio el que metaboliza el dispositivo poético por la irrupción del acontecimiento que arrastra el orden a lo imprevisible.³⁰

El genio poético crea un orden que incluye como elemento determinante la ruptura con la condición prosaica de la vida y percibe la irrupción de un desgarramiento trágico.

La fisura no es resultado del azar sino de la secreta trama de los acontecimientos. El secreto lo teje la mano del poeta según una regularidad que tiene lo abrupto como consigna. En la relación principio-medio-fin, el medio (salto, ruptura) impone su determinación trágica.

Pertenece a la maestría del poeta pre-figurar lo trágico (paso de la dicha al infiunio). Él ve (con un sólo golpe de vista que debe ser común al espectador) cohesión en la ruptura donde los hombres sufren el silencio divino.³¹

Esa unidad de acción se vincula a las exigencias ‘prácticas’ de la poesía. No es una mera unidad lógica.

La poesía no es un teorema en que el fin fuese deducible. Se dirige a lo que no puede ser calculado. La inteligencia del poeta aunque aspira al orden matemático, supone una comprensión práctica (*phronesis*).

La tragedia inventa la acción, la ‘hace’. Es conocimiento. “Aprender, deducir, reconocer la forma: este es el esqueleto inteligible del placer de la imitación”.³²

28 *Ibidem*, 50 b 23-25.

29 *Ibidem*, 50 b 26.

30 *Ibidem*, 51 a 14-16.

31 *Ibidem*, 51 a 12-15.

32 RICOEUR, Paul. *Op. cit.*

Aristóteles opone lo contingente a lo probable, lo particular a lo general. Ello hace que distinga poesía e historia.³³

La poesía debe acceder a lo universal. No se reduce a describir un hecho, debe constituir su ‘investigación’, articularla a un conjunto que la haga desplegar su sentido. Ya Aristóteles entendía ese papel cognoscitivo de la tragedia, su ser de pregunta, se opuso a una imagen ‘sensualista’ o emocional del hecho poético.

Si se habla de lo probable es en ese sentido: no interesa lo sucedido sino lo que podría suceder en condiciones complejas y de acuerdo con cierto tipo de hombre. Eso hace que la poesía no se reduzca a la confidencialidad sino que tenga valor reflexivo para todos. De ahí el acerto tan sorprendente: “En orden a la poesía es preferible lo imposible convincente a lo posible increíble”.³⁴

La poesía integra lo particular en lo inteligible, hace entrar la imagen en el horizonte del sentido. Ese horizonte debe ser desplegado como lo necesario y vero-símil.

El poeta debe disponer las acciones según vínculos de causalidad. Aristóteles se cuida en distinguir lo fortuito de lo necesario por medio de la crítica a lo meramente episódico, aquello que en la trama carece de verosimilitud y necesidad.³⁵

La trama sustituye el ‘uno después de otro’ (episodio) por el ‘uno a causa de otro’ (lo verosímil).

“Los universales engendrados por la trama no son ideas platónicas. Son universales próximos a la sabiduría práctica; por tanto, a la ética y a la política”.³⁶

La poesía construye no los acontecimientos sino su sentido (dianoético).³⁷

No obstante no se debe reducir la *Poética* de Aristóteles a ese nivel ‘constructivo’. Habrá que hacerlo resonar con las perspectivas ética y política, así como con el goce que deriva del carácter inútil propio del arte, para eludir una lectura en exceso formalista.

33 ARISTÓTELES. *Poética*. *Op. cit.*, 51b 1-7.

34 *Ibidem*, 61 b 10-11.

35 *Ibidem*, 51 b 33-35.

36 RICOEUR, Paul. *Op. cit.*

37 ARISTÓTELES. *Poética*. *Op. cit.*, 51 b 27-32.

6. *Catharsis*

En *Política*³⁸ recurre Aristóteles a una división de los cantos según la forma de las pasiones. Los hay aptos para la educación (los más éticos) así como para el relajamiento de la tensión (los prácticos y los entusiásticos).

La tendencia de las almas al *pathos* violento se diferencia según los grados. Llega incluso a la posesión y el furor, la pasión arranca al hombre su centro de equilibrio.

La poesía conoce la alternancia entre una laboriosidad juiciosa y el exceso de la pasión. Hace inclinar la balanza en favor de la reflexión creadora.

Es inherente al canto la polaridad en que se tempila el corazón. Vive en armonía su condición desgarrada. Asiste al exceso de su fuerza sin sucumbir al llamado. Introduce meditación allí donde impera el contagio. A diferencia de Platón³⁹.

“Y quien sin la locura de las musas llegue a las puertas de la poesía, convencido que será a fuerza de arte buen poeta, fracasa él mismo y su poesía, la del hombre cuerdo queda eclipsada por la de los transportados de locura”.

Ello da a la poesía el poder de ‘curar’ el alma en delirio. El canto libera las almas de la manía.

La *catharsis* es el núcleo móvil de la *Poética*. No se reduce a hacer parte de la definición de tragedia⁴⁰ y permite rebasar una mera concepción formalista.

La *catharsis* permite pensar la poesía unida al conjunto de sus efectos.

Ese sentido ‘efectual’ fue avizorado por Nietzsche: tradujo *catharsis* como descarga. La palabra desata un efecto ‘físico’. La tragedia despierta a la fusión, participa del acontecimiento en una comunicación allende barreras. De ahí el sentido religioso de la experiencia poética. Lleva el alma hasta el olvido de sí en que disuelve sus contornos.

La lectura nietzscheana no es un calco de la *Poética*. Quizá el *Nacimiento de la Tragedia* sea una crítica tácita de la visión aristotélica.

38 ARISTÓTELES. *Política*. España: Gredos. 8.7, 1341 b 32-1342 a 6.

39 PLATÓN. *Fedro*. España: Gredos. 245 a 5-8.

40 ARISTÓTELES. *Poética*. *Op. cit.*, 49 b 27-28.

Si la poesía abre al hombre la noche de la que viene, debe preservarle de su contagio. La poesía es purgación, prima la re-flexión sobre la comunicación disolvente.

En la descarga el *pathos* actúa sobre las pasiones. Se accede a un dominio desde el cual controlar la euforia que arrebata.

Hay un paso entre la pasión que se sufre y el *pathos* que reflexiona. El poeta ‘inventa’ una emoción que permita dominar (purgar) la inconsciencia.

Quizá haya perdido la *catharsis* el sentido de trastorno que libera (por el que aboga Artaud en el teatro de la残酷); gana a cambio un elemento sublimatorio, dispositivo de instrucción y de ‘cura’.

Hemos hablado de acción. La *catharsis* problematiza la traducción, la palabra no resalta lo suficiente la anomalía de lo trágico.

El drama no crea acciones sino acontecimientos. Hierático, muestra lo que deslumbra. Un evento extraordinario que se sustraer al dominio de los hábitos.

“Ha sido una verdadera desgracia para la estética el que siempre se haya traducido la palabra drama por ‘acción’. No es sólo Wagner el que se equivoca aquí; todo el mundo continúa estando en error. El drama antiguo tenía como mira incitar grandes escenas de *pathos*, excluía cabalmente la acción (la colocaba antes del comienzo o detrás de la escena). La palabra drama es de origen dórico: y según el uso dórico, significaba ‘acontecimientos’, ‘historia’, tomadas ambas palabras en sentido hierático. El drama más antiguo exponía la leyenda local, la ‘historia sagrada’ sobre la que reposaba la fundación del culto (por tanto no un hacer, sino un acontecer...)”.⁴¹

Ese acontecimiento no es otro que la presencia de la muerte. La compasión (complicidad), el temor (la angustia), se sitúan ante ese contagio como ante el auténtico peligro. Es a ese ‘parentesco’ a lo que el alma teme, le suscita compasión al ser sufrido por otro. De la muerte ‘sabemos’ por la muerte del otro, ella despierta complicidad. El movimiento está magistralmente descrito en la *Retórica*.⁴²

En la tragedia el placer tiene dos caras: aquella que combina delicia y angustia y la que devuelve nuestros gestos a la armonía de los fines. Catártica, la poesía hace olvidar la soberanía que le mina.

41 NIETZSCHE, Friedrich. *El caso Wagner*. Aguilar. Obras Completas, No. 9.

42 ARISTÓTELES. *Retórica*. Op. cit., B 8, 1385 b 13-1386 b 8: la compasión y B 5 1382 a 21-1383 a 12: el temor. Obra citada por García Yebra en el apéndice de la *Poética*. Op. cit.

A la autoridad del día la llama Aristóteles lo universal. El placer derivado de la *catharsis* obedece a que el hombre se separa del contagio y hace entrar el *pathos* en el sentido (dianoético).

Sin la purgación que salva de la semejanza, nada seríamos. Por eso no se reduce a una cura individual sino que tiene un sentido teórico. Se liga al conocimiento de lo universal por el que la existencia se asimila a los trazos del proyecto.

Dice la definición que la tragedia, mediante una serie de casos que suscitan compasión y terror, produce *catharsis*, es decir, alivia y purifica el ánimo de tales pasiones. Por consiguiente la *catharsis* es placer, es desahogo, es alivio, es liberación: alivio de aquel terror que atenazaba y mordía el corazón en la temblorosa espera de la catástrofe; desahogo de aquella compasión que, retenida antes y como congelada entre las sombras del oscuro destino, rompe ahora y rebosa frente a la catástrofe irreparable y así como los personajes ven ahora cada uno claramente el curso fatal de su propia vida, así en nosotros se enciende una luz nueva y el espíritu se restablece. Y así la *catharsis* es también clarificación y purificación: es el retorno del alma desde la incertidumbre a la certeza, desde el desconocimiento al conocimiento, desde la oscuridad a la luz, desde la turbación al orden y al equilibrio...⁴³

El olvido de lo que somos nos lleva a ser lo que seremos. En secreto el hombre sabe lo que pierde.

Al contrario, Nietzsche hace primar en la tragedia el placer del alma que se fusiona (placer que es incertidumbre, no-saber, angustia). Sabe, como Aristóteles, del imperio del día. En un instante soberano, el arte nos hace ver lo que perdimos y el por qué de esa pérdida. La poesía habita ese espacio sin dimensión de su soberanía. En medio de la angustia ya que toda soberanía se expía.

Angustia y complicidad llevan el drama hasta la cumbre. El héroe no llega hasta allí por azar sino empujado por el peso de su destino. El infortunio que le aguarda es su fatalidad. El drama trastoca el orden habitual al introducir al personaje en lo imposible trágico.⁴⁴

La existencia trágica comporta el paso regulado de la dicha a la desgracia: la presencia interrogadora de la muerte.⁴⁵

43 VALGIMIGLI, Manara. *Aristotele. Poetica*. Obra citada por García Yebra en el apéndice de la *Poética*. *Op. cit.*

44 ARISTÓTELES. *Poética*. *Op. cit.*, 52 a 4.

45 *Ibidem*, 52 a 18-22.

La tragedia lanza al héroe en la noche por medio de la *peripecia*, la *agnición* y el *lance patético*⁴⁶. La complicidad y la angustia se derivan de esos tres acontecimientos, acción destructora y dolorosa (*Pathos*) que revela el peligro, la certeza de morir. El despliegue de la vida se suspende, abre una espera. El desenlace empuja hacia lo que no tiene nombre.

La trama se anuda al triple movimiento: la *agnición* compensa la sorpresa (*Peripecia*), introduce lucidez. Restablece la comprensión así como la aceptación trágica.

El acontecimiento invierte el efecto de las acciones. La *agnición* “introduce lucidez en la perplejidad”.⁴⁷ El poeta ‘imita’ acciones que al generar angustia y complicidad, arrastran al espectador a mirarse en ese espejo a fin de restablecer el equilibrio.

La poesía no tiene como objeto las emociones sino el acontecimiento. La cualidad emocional responde al carácter extremo de las ‘situaciones’. El cambio de fortuna se liga a las emociones (de los héroes, de los espectadores) expresión del efecto de contagio.

El *pathos* introduce lo conmovedor en lo inteligible. Es ahí cuando la pasión se hace instructiva. “*Pathe* e instrucción conjuntamente constituyen el valor característico de una narración bien hecha. Sospecho que Aristóteles entendía por *catharsis* exactamente esta combinación de emoción e instrucción”.⁴⁸

La compasión y el temor no son emociones ciegas. Cada una posee su ‘racionalidad’. Sobre ese *lógos* se funda la coherencia trágica.⁴⁹ Del mismo modo la *hamartia*⁵⁰ al atraer sobre sí la calamidad contribuye al discernimiento de la condición trágica en que se halla sumido el héroe.

Del tríptico *peripecia*, *agnición*, *hamartia* se derivan la compasión y el temor como efusión y comunidad. Permiten asumir como inteligible la condición trágica de la vida. “La composición de la trama juzga las emociones al llevar a la representación los incidentes de compasión y de temor, y las emociones purificadas regulan el discernimiento de lo trágico”.⁵¹

46 *Ibidem*, XL 52 a 22

47 RICOEUR, Paul. *Op. cit.*

48 REDFIELD, J. *Natura and Culture in the Iliad*. Obra citada por Paul Ricoeur en *Tiempo y Narración*.

49 ARISTÓTELES. *Retórica*. *Op. cit.*

50 ARISTÓTELES. *Poética*. *Op. cit.*, 53 a 7.

51 RICOEUR, Paul. *Op. cit.*

Las emociones (*Pathos*) tienen un papel reflexivo, regulador, de discernimiento. En ello consiste la *catharsis*: al introducir las emociones como parte de la trama (necesidad, verosimilitud) se accede a una claridad del acontecimiento que nos abriga de su contagio. En ello radica el placer propio de la compasión y el temor así como su efecto ‘purgativo’.⁵²

La posición de J. Redfield es bien instructiva: habla de la incidencia poética sobre la cultura. Incidencia crítica, el poeta problematiza el orden de los valores, ofrece una imagen de la desolación y el desorden de la vida. “El arte dramático parte de los dilemas y contradicciones de la vida, pero no promete resolverlos; por el contrario, el arte trágico alcanza su perfección formal más alta en el momento en que nos revela estos dilemas como universales, convincentes y necesarios”.⁵³

La creación poética combina ambos niveles: el de operación coordinada de acuerdo a un fin y el del conjunto de sus efectos. Uno puede pensar sin traicionar a Aristóteles que el nivel ‘artesanal’ es subsidiario de las exigencias ‘prácticas’ a que somete lo poético.

La poesía no es un discurso acerca de la condición trágica de la vida, sino una acción real sobre los hechos, una ‘actualización’ de su condición extrema. Si el arte no fuera actualidad sería mera representación, dis-curso.

La poesía moviliza las pasiones en función existencial. Crea el espacio en que el hombre realiza su soberanía. Sólo la Mímesis lleva al hombre hasta su límite y en ese límite le hace abrir los ojos.

La Mímesis nos abre a un doble aprendizaje. Aprendemos lo que hemos olvidado, que era necesario olvidar. Aprendemos a la vez a olvidarlo. Pero aprendemos quizá que el arte entra en lo olvidado, asiste a su fisura, habita esa huella en la que dibuja un trazo. Ese trazo es el nuestro marcado con ironía e inteligencia como esa raya que marca la erección en el cuerpo tendido del cazador que figura en la pared de Lascaux.

Apéndice

Acerca de *éleos* y *phóbos*.⁵⁴

En definitiva, ¿Cuales son las dos principales fuentes del arte dramático? ¿Acaso todos los autores dignos de ser considerados tales, no han declarado que dichas fuentes son el terror

52 ARISTÓTELES. *Poética*. Op. cit., 53 b 12-13.

53 RICOEUR, Paul. *Tiempo y Narración*. Op. cit.

54 ARISTÓTELES. *Retórica*. Op. cit., B 8 1385 b13 y 1386 b 8, B 5 1382 a 21 y 1383 a 12.

(*Phóbos*) y la compasión (*Éleos*)? Pues bien, ¿Qué es lo que puede despertar terror sino la representación del crimen triunfante? Y asimismo, ¿Qué puede causar mayor compasión que la descripción de una víctima inocente?

Marqués de Sade

1. *Éleos*

Com-pasión, *pathos* vivido con otro, el *éleos* funda la comunidad del sufrimiento.

Refiere el dolor a una experiencia de comunidad. Arranca el *pathos* de la esfera privada, lo eleva al rango de lo com-partido.

El *pathos* vivido con otro no es mero padecer. Es un diálogo, construcción de sentido en un movimiento lleno de humanidad.

En la tragedia el destino no es lo meramente anonadante. Al ocupar el lugar del otro uno hace pregunta de sí, la cuestión se levanta por encima del sufrimiento, pregunta por la comunidad de destino que la tensa.

Éleos pregunta por lo otro desde el lugar del otro.

Abre el sufrimiento a la reconciliación. No el olvido de lo que desgarra ni su anulación sino un llevar hasta lo humano. Por ello es la pasión trágica, la que el *mithos* debe tramar a fin de captarnos en el límite de su *moira*.

Éleos exige traspasar el umbral, el orden individual, nos hace ser comunidad. Señala a quien se acoge a la intensidad trágica. Por eso habla Aristóteles de elegir los auténticos pretendientes de la compasión.

Lo que reúne es el dolor, la ruina que amenaza. Lo que somos se tensa en la disolución, nos enlaza la comunidad de morir. ¿Hay una comunidad a la que pertenezcamos más que a esa? Morir es nuestro único huésped, nos vuelve comunidad hospitalaria.

Tragedia: comunidad de los que quieren aprender a morir.

El arte forma la comunidad de quienes quieren aprender a morir. *Éleos* vuelto creación en aquél que abre los ojos.

Gesto en que encarna la compasión, el arte acerca al contagio, abre la comunicación soberana y a la vez, velo del ojo, cuida de disolverse en lo mirado.

Éleos, arte de la distancia: se hace de proximidad y lejanía.

Lo terrible se vive como lo doloroso. Somos acechados por lo terrible. La compasión es la forma de enfrentarlo. Sin ella sería lo devastador.

Estamos abocados a la devastación. La compasión (el arte, la religión) permite ver ahí. Ese ver deja salir de la noche del animal de la que venimos.

Éleos: pensar en cuanto otros lo que tememos por nosotros.

La compasión restituye la proximidad. Cercanía que dramatiza la vivencia del tiempo: lo libera de la insípida sucesión de los hábitos. Se asocia con el impulso primordial a franquear. Funda el tiempo en cuanto instante soberano.

Éleos rompe con la resignación, otra forma de ser del compasivo. En lugar de superioridad, complicidad. En lugar de preservarse, exponerse hasta el fin. Cuando Rimbaud decía que la poesía surge de la compasión hablaba como griego.

Si la compasión nos hace temerosos es porque nos permite afirmar nuestra temeridad. Despiertos en comunidad, de cara ante la *moira*.

La compasión da del tiempo la inminencia de morir. Fractura la continuidad. Nos recuerda que no pertenecemos tan sólo a lo regulado por el cálculo que se asocia al trabajo.

Para durar ahí y hacer de la duración lo posible es preciso olvidar que somos esa otra comunidad, duración sin duración, comunidad de lo imposible.

Es por eso que decimos *Éleo* como recuerdo.

2. *Phóbos*

El temor es turbación, suspensión del juicio claro al amparo del día.

Lo que angustia es la inminencia de morir.

La angustia da al hombre la medida que lo guarda: la amenaza de la ruina.

La angustia dice el tiempo en la forma de lo inminente que quema.

Phóbos: encarnar el saber de morir donde se suspende todo saber. El saber se afirma en el olvido de morir. La angustia arroja en el no-saber.

Una vez suspendido todo poder, arrojados a ser hombres, extremo de poder que afirma la impotencia.

La impotencia soberana se afirma como belleza.

El *phóbos* nos abre ante el peligro, somos esa apertura irreductible (esa bance) que penosamente ha de conjurar la mentira del día.

Aristóteles piensa el peligro como la proximidad de lo temible. La tragedia recuerda al hombre que tiene razón para temer, el peligro es él, ansia de noche que lo ahoga.

La razón fue inventada para conjurar ese mal, a fin de fundar el olvido que sacia toda sed.

Otras pasiones: el odio, la ira, son señales del *phóbos*, anuncian el daño, su fuente. Somos la marca del acecho de lo temible.

Si *Éleos* da comunidad, saber con y del otro, *phóbos* enseña que estamos a merced del otro y tras él de lo otro.

Lo temible tiene la máscara del otro. El miedo es el otro como máscara. Aprehensión sagrada que comunican el arte y la religión. Cuántas veces se da otro su máscara desnuda en nosotros lo que teme.

Lo que muere es lo que en nosotros hay de otro. El temor se cierne en la noche de otro.

El peligro es la impotencia ante la agonía de otro: supremo desafío del poder: cómo asistir a otro.

El erotismo es nuestra sombra iluminando el cuerpo de otro. Extraña luz, hecha de noche.

La religión es la invisibilidad, la huida del otro a una altura que hace temblar.

El *phóbos* patentiza un juego de fuerzas en el hombre, voluntad de poder. No tiene el sentido de un padecer. El miedo alude a lo que reacciona, lo que quiere subir hasta el acto. Dispositivo que nos divide entre los temidos y los temibles.

3. *Éleos* y *phóbos*

Éleos y *phóbos* se acoplan en *catharsis*.

La compasión reúne ante lo temible. Lo que nos hace estar recogidos afuera es lo temible mismo, la ruina que acecha, cuyo acecho somos.

Cada hombre es la ruina que lo acecha. Eso hace temblar; o reír, tiene mucho de comedia.

Por eso dice Aristóteles: lo temible mueve a compasión. La comunidad del sufrimiento se forma en el límite de lo temible, el cual da la medida.

Comunidad de soberanía, comunidad de quienes no tienen comunidad (Bataille).

Aunque uno se empeñe en dar la espalda a esa ‘comunidad negativa’ y se entregue a comunidades de olvido al amparo del día.

Si Aristóteles dice que el *phóbos* hace reflexionar y que ello lo distingue de la desesperación, es porque es angustia pensativa, gasto de pensamiento, retención de la angustia en lo que el pensamiento deja ver.

Phóbos introduce pregunta donde reina la razón instrumental, la indiferencia colmada de horror de los fines.

POESÍA Y MÍMESIS EN LA POÉTICA DE ARISTÓTELES

Por: Carlos Vásquez Tamayo

*Aristóteles **Catharsis* **Eleos* **Phobos*
*Mímesis **Mithos* *Poética

RESUMEN

La poética de Aristóteles gira alrededor de la definición de tragedia, y de un análisis de la construcción del *Mythos*, su contenido y sus exigencias formales. Así, la mímesis se liga a lo universal, lo verosímil y/o lo necesario; penetra en el plano de lo efectual, determinante en la consideración de lo trágico. De ello se desprende un diferencial platónico en la consideración de la *Mimesis*. El texto penetra el contenido de la *Catharsis*, término apenas mencionado en la definición de tragedia pero en el que se contiene la fuerza problematizada de la concepción aristotélica de la poesía. Al final se intenta relacionar dicha noción con el *Eleos* (compasión) y el *Phobos* (temor), que soportan el carácter comunitario del que-hacer poético.

POETRY AND MIMESIS IN ARISTOTLE'S POETICS

By: Carlos Vásquez Tamayo

*Aristotle **Catharsis* **Eleos* **Phobos*
*Mimesis **Mithos* *Poetics

SUMMARY

Aristotle's Poetics deals with the definition of tragedy and with an analysis of *Mithos* raising, its contents and formal requirements. According to him, Mimesis is joined to what is universal, verosimilar and/or necessary, and it presupposes the realm of effects, which is definitive when considering tragedy. Hence, it is possible to establish a difference with respect to the platonic description of *Mimesis*. The text also deepens *Catharsis* as a term merely mentioned in the definition of tragedy but of great weight in the aristotelean idea of poetry. Finally, it is attempted to connect *Catharsis* with *Eleos* (pity) and *Phobos* (fear) upon which the communitarian character of the poetical occupation rests.

KAIROGÉNESIS SOCRÁTICA

Por: Rubén Soto Rivera

Universidad de Puerto Rico

A María Concepción Hernández,
mi maestra de clásicas

Jenofonte, en sus *Memorabilia*, recrea en términos generales un diálogo entre el sofista Hipias y el filósofo Sócrates, acerca de qué es lo justo (IV.iv.4). La respuesta de éste a aquél estriba en que lo justo ($\delta\acute{\imath}\kappa\alpha\iota\circ\nu$) es lo legal ($\tau\circ\circ\acute{\imath}\mu\mu\circ\nu$). Lo justo y lo legal son lo mismo ($\tau\circ\circ\acute{\imath}\mu\mu\circ\nu$). Para justificar mejor tal definición socrática, debemos cotizar el valor semántico de $\tau\circ\circ\acute{\imath}\mu\mu\circ\nu$. Según un diccionario griego-español, $\nu\acute{\imath}\mu\mu\circ\zeta$ significa “usual, habitual; legal, normal; legítimo, justo // *sust.* $\tau\circ\circ\acute{\imath}\mu\mu\alpha$ los usos, las leyes, los ritos”.¹ Los sentidos de “justo” y “legal” en $\nu\acute{\imath}\mu\mu\circ\zeta$ se apoyan en las acepciones de “usual” y de “ritual”. $\tau\circ\circ\acute{\imath}\mu\mu\alpha$ son especialmente las costumbres y las leyes funerarias (los *iusta* latinos). Las honras fúnebres entre los helenos las prescribe su religión doméstica; la cual, gracias al culto a los padres de familia difuntos, vincula con un nexo religioso los deudos con sus antepasados. *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges trata magistralmente la importancia trascendental de la religión doméstica en la cultura grecorromana, para una correcta comprensión de las instituciones sociales y políticas de la cultura clásica. El culto a los padres de familia difuntos cultiva una convicción de pertenencia a la tierra donde se nace, crece y muere; dicha convicción subyace en el sentimiento patriótico de los antiguos helenos y latinos. Y tal sentido de pertenencia a la patria era mayor entre los atenienses, quienes se consideraban autóctonos del Ática, surgidos de la Madre Tierra. Y Sócrates como ateniense se creyó descendiente de los arcaicos habitantes áticos. Por tanto, el sentido socrático de lo justo conviene rastrearlo hasta una religiosidad sofocleana, del tipo *Antígona contra Creonte*.

Jenofonte asegura que el hijo de Sofronisco y Fenárete enseñaba que la justicia es una sabiduría ($\sigma\circ\phi\acute{\imath}\alpha$ [III.ix.5]). Sócrates arriba a la conclusión de que los conocedores de $\tau\circ\circ\acute{\imath}\mu\mu\alpha$ hacen necesariamente lo justo (IV.vi.6). La autognosis nace de la observancia de $\tau\circ\circ\acute{\imath}\mu\mu\alpha$, y ese *Nosce te ipsum*, a su vez, afina el sentido de justicia de los sabios (IV.ii.24-29). Jenofonte recuerda que su maestro afirmaba: “No te descorazones, Eutidemo, –dijo Sócrates–, ves que el Dios en Delfos responde a quien le pregunta la manera de ser agradable a los Dioses: ‘Sigue la Ley de la Ciudad’. Pues bien: la Ley manda en todas partes que cada uno honre a los Dioses según su poder” (IV.iii.16).² Ulteriormente

1 PABÓN S. DE URBINA, José M. *Diccionario manual griego-español*. 9^a ed. Barcelona: Bibliograf, 1975. Casi todas las definiciones greco-españolas son de este diccionario.

2 JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates*. México: UNAM, Nuestros Clásicos, 1965. p. 162.

corroboraremos que no sólo la ley escrita sino además la oral mandan lo mismo, de acuerdo con Sócrates. La ley escrita ordena el culto a los dioses patrios porque, aunque antes era una costumbre observada por todos los miembros de una comunidad, sin embargo con el paso de una vida tribal a una vida ciudadana los lazos de sangre se han ligado y extendido y los usos y las costumbres comunitarios se han relajado; por todo esto se precisa la fuerza de lo legal para conservar la idiosincrasia de un pueblo. Las famosas advertencias apolíneas de τὸ Γνῶθι σεαυτόν (“Conócete a ti mismo”) y τὸ Μηδὲν ἄγαν (“Nada en demasía”) inscritas en el frontispicio del templo delfico, enseñan una religiosidad (*εὐσεβεία*) que se confunde con la obediencia civil y política de los ciudadanos en una polis. En fin, el Estado y la religión no están separados. τὰ νόμιμα eran tanto las costumbres como las leyes; eran tanto lo uno como lo otro en la acepción de *iusta*.

A tono con estos pensamientos y de vuelta al diálogo entre Hipias y Sócrates, éste le pregunta a aquél si sabe de leyes no-escritas (ἢ γράφους νόμους [IV.iv.19]). Hipias le contesta que sí y que las leyes no-escritas³ son las que se observan unánimemente en cada país. A petición de Sócrates, el sofista replica que las leyes no-escritas no son en última instancia de autoría humana, sino divina. Esta creencia intenta explicar el hecho de la universalidad de tales leyes, como la de honrar a los progenitores y rendir culto a los dioses (καὶ γὰρ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται θεοὺς σέβειν [*ibidem*]). Esta última es, según el sofista, la primera ley no-escrita de los seres humanos. Y otro ejemplo de ley no-escrita⁴ de presunto origen divino (citada esta vez por Sócrates) es la prohibición del incesto. Al momento, Hipias le objeta al filósofo que la prohibición del incesto no es una ley no-escrita, puesto que no se observa universalmente; el sofista sabe de pueblos que la practican lícitamente. Sócrates le replica a Hipias que así como hay transgresores de leyes escritas, sujetos a castigos, asimismo hay violadores de leyes no-

3 He aquí qué entiende Platón por leyes no-escritas: “Que todo esto que ahora desarrollado es lo que llaman los más leyes no escritas. Y lo que se suele designar como leyes tradicionales no es tampoco otra cosa que todo lo semejante a esto. Mas he aquí que el razonamiento que hace un instante se infiltró en nosotros, el de que a estas cosas ni conviene llamarlas leyes ni tampoco pasárlas por alto, con razón fue formulado así. En efecto, ellas son las ataduras de todo régimen político que enlazan todo lo implantado ya y puesto por escrito con lo que aún ha de instaurarse: vienen a ser como normas ancestrales y sumamente antiguas que, cuando hay excelencia en su implantación y aplicación tradicional, recubren a las leyes hasta hoy dictadas siendo para ellas una plena protección; pero, en cambio, si llegan a transgredir con abuso los límites de la excelencia, ocurre como cuando en el centro de un edificio se derrumban los postes de los constructores: que hacen que caiga todo en un montón y quede en tierra, mezclado lo uno con lo otro, no sólo ellas, sino también, por haber cedido por debajo lo antiguo, aquello que después haya sido construido con firmeza. Esto tenemos nosotros que pensarlo, ¡oh Clinias!, y hemos de atar por todas partes esta tu nueva ciudad, sin omitir en lo posible nada pequeño ni grande de todo cuanto uno quiera llamar leyes o costumbres o bien conductas; porque todas estas cosas son las que mantienen ligada a la ciudad, y ninguno de estos géneros de leyes resulta estable sin el otro, de modo que no hay que maravillarse si resulta nuestra legislación demasiado extensa con la oleada de muchas normas o costumbres que parecen ser poco importantes” (*Leg.* VII. 793a-b [PLATÓN. *Las Leyes*. Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. II, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960. p. 9]).

4 Otras leyes no-escritas son la costumbre de cantar nanas a los niños (Plat. *Leg.* VII. 790c-791a) y las de la agricultura (Jen. *Econ*, XVII).

escritas y divinas, los cuales se hacen merecedores de sus correspondientes castigos. Y que aunque hay casos de impunidad entre los infractores de leyes escritas y humanas, no obstante es imposible que haya evasores no convictos de la justicia divina, gracias a la incesante providencia de los dioses. En el caso del incesto practicado en ciertas ocasiones y por pueblos bárbaros, el hijo de Sofronisco y de Fenárete comenta que la prole de progenitores incestuosos nace defectuosa tanto física como psíquicamente. Esto lo considera Sócrates suficiente castigo por la infracción de la prohibición del incesto; y, visto como un castigo, la universalidad de dicha prohibición quedaría reivindicada, según el juicio socrático. La pena correspondiente al incesto consiste en una eugenesia fallida, una “kakogenesia”. Aquel filósofo considera la máxima pena contra los incestuosos: τὸ τεκνοποιεῖσθαι κακῶς: procrear una prole mala (IV.iv.22). La descendencia de los incestuosos es “mala, sórdida, defectuosa, inhábil, cobarde, baja y miserable”; en suma, todo el repertorio semántico del adjetivo griego κακός. Y extrapolamos que la τεκνοποιία o la τεκνογονία para los incestuosos no es ευγενής: “bien nacido, noble; de buena raza; generoso, de nobles sentimientos”, sino κακοήθης: “de mal carácter; malo, vicioso, maligno”. Pero Hipias le replantea a Sócrates otra objeción. Enterémonos de todo este asunto eugenésico a través del relato jenofontíaco del diálogo contenido en los Memorabilia.

—Pero ¿por qué han de ser malos los hijos, puesto que nada impide que, si los progenitores son buenos, lo sean los hijos?

—Es que, por Júpiter, no basta con que la pareja de padres sea buena; es preciso además que se encuentre en la flor de la edad (δεῖ[...]εἶναι [...] ἀκμάζοντας τοῖς σώμασιν). Porque ¿crees que el esperma generador es el mismo en los que se hallan en la flor de la edad (ἀκμαζόντων) y en los que la han pasado o no han llegado a ella (παρηκμακότων)?

—Por Júpiter, que no puede ser el mismo.

—Y ¿cuál será el momento más favorable? (πότερα οὖν, ἐφη, βελτίω;)

—El de los que se hallen en la flor de la edad evidentemente (τὰ τῶν ἀκμαζόντων).

—Así que los que no se encuentren en ella ¿no se hallarán tampoco en condiciones favorables?

—No por Júpiter.

—Y por tanto, ¿en tal época no deberían tener hijos?

—No, ciertamente.

—Así que los que intentan hacerlo en tal coyuntura ¿contrariarán la naturaleza?

—Y ¿a qué llamaremos prole desgraciada sino a los engendrados en tales circunstancias?

—Soy de tu opinión en este punto —contestó— (IV.iv.23).⁵

Si fuese cierto que lo semejante conoce lo semejante, y si fuera verdad que de la nada, nada sale; entonces si los progenitores incestuosos fuesen buenos física y mentalmente, ¿por qué habría de nacerles un vástagos inferior? ¿Acaso no debería ocurrir lo contrario?

5 Op. cit., p. 170-171.

Mas no sucede así, ya que un integrante de la pareja incestuosa no está, (o por no haber llegado a... o por haberla rebasado), en su ἀκμή. Este nombre griego exhibe una gama de sentidos interrelacionados en tres amplios aspectos semánticos: primero, material; segundo, cualitativo; tercero, temporal. Desglosemos los sentidos enlistados en cada renglón: 1) “punta, extremidad del cuerpo; filo, corte”; 2) “agudeza, madurez, flor, colmo, culminación, vigor”; 3) “ocasión oportuna, tiempo justo, momento decisivo, crisis”. El ἀκμή es la palabra primitiva de la que deriva el verbo ἀκμάζω, cuyos participios de presente y de perfecto aparecen en el citado pasaje jenofontíaco acerca de la eugenésia socrática. ἀκμάζω significa: “florecer, estar en la flor de la edad, en la plenitud de las fuerzas, estar maduro, en el punto culminante, culminar; contar con plenitud de fuerzas o recursos para algo”. El incestuoso no es ἀκμάζων: no está en la flor de la edad, ni en la plenitud de sus fuerzas, ni en pleno vigor, ni maduro, ni en su punto, para la procreación exitosa. Hipias asiente que el esperma del que está en la flor de la edad no es el mismo que el semen del que no ha llegado o ya ha rebasado la flor de la edad. Esto nos conduce a la siguiente pregunta: ¿cuál es la edad propicia para el matrimonio entre los griegos? Hesíodo responde: “Es el momento de conducir una mujer a tu casa no faltándote mucho para los treinta años no sobrepasándolos mucho, pues este es el matrimonio apropiado; la mujer sea púber cuatro años y cásese al quinto” (*Trabajos y días*, 695).⁶ Platón dice que la edad correcta para el matrimonio en la mujer es la de 16 a 20 años (*Leyes*, 785b). Y de vuelta al relato jenofontíaco, Hipias pregunta algo parecido: “Y ¿cuál será el momento más favorable?”. Cuando Sócrates interroga al sofista acerca de si los incestuosos cometen un acto *contra naturam*, realza el aspecto temporal: “Así que los que intentan hacerlo *en tal coyuntura* ¿contrarían la naturaleza?”. Este realce del aspecto temporal en la versión de J.D. García Bacca se debe al sentido temporal del verbo ἀκμάζω. Pero ya sabemos que tiene otros dos aspectos semánticos. Consultemos otras traducciones para determinar qué acepción será la más adecuada para la pregunta socrático-eugenésica.

J. B. Bergua tradujo al vernáculo así: “¿qué edad, pues, crees tú más favorable a la procreación de la especie?”.⁷ J. Deleito y Piñuela tradujo parecidamente: “¿Y qué edad crees más favorable para la propagación de la especie?”.⁸ A. García Calvo lo vierte al español así: “¿Cuáles de ellas, pues, –le preguntó– serán mejores?”.⁹ El referente de “ellas” son “las simientes”. A la luz de estas versiones podemos pensar que aquel pronombre interrogativo, πότερα, puede entenderse como “¿cuál de las dos ocasiones?”, o, como “¿cuál de los dos espermas?”. En el primer caso, πότερα sería un pronombre interrogativo femenino singular que concordaría con ἀκμή; en el segundo caso πότερα sería también

6 HESÍODO. *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*. Trad. de Adelaida y María Martín Sánchez. Madrid: Alianza Editorial, 1986. p. 89.

7 JENOFONTE. *Sókrates*. Trad. de Juan B. Bergua. 2º ed., Madrid: Clásicos Bergua, 1966. p. 285.

8 JENOFONTE. *Vida y doctrinas de Sócrates*. trad. de José Deleito y Piñuela. México: Editora Nacional, 1972. p. 110.

9 JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates*. Trad. de Agustín García Calvo. Madrid: Alianza Editorial, 1967. p. 166.

un pronombre interrogativo, pero neutro plural concordante con el sustantivo $\sigma\pi\acute{e}\rho\mu\alpha\tau\alpha$. La pregunta socrática es deliberadamente ambigua, porque si hay una alternativa entre un semen bueno y otro malo, se debe a que la eyaculación puede producirse tanto a tiempo o a destiempo, como en una vagina apropiada o inapropiada. Ahora comparemos las versiones de aquellos traductores a la contestación del sofista: $\Delta\hat{\eta}\lambda\circ\nu\ \ddot{o}\tau\iota,\ \acute{e}\phi\eta,\ \tau\grave{\alpha}\ \tau\hat{\omega}\nu\ \grave{\alpha}\kappa\mu\alpha\zeta\circ\nu\tau\hat{\omega}\nu$. García Bacca tradujo: “El de los que se hallen en la flor de la edad”. Recordemos que aquél preguntó por “el momento más favorable”. Bergua tradujo: “Evidentemente, la de la plenitud del vigor”. Y ese traductor preguntó por la “edad [...] más favorable”. Deleito y Piñuela tradujo: “La del pleno vigor, sin duda”. Y García Calvo: “Es claro –respondió– que las de los que están en flor de edad”. Acordémonos que Deleito y Piñuela preguntó por “la facultad generatriz”, y que García Calvo, por “las simientes”. Hasta cierto punto este cotejo ha sido innecesario, porque el artículo neutro plural $\tau\grave{\alpha}$ decide por la alternativa $\pi\acute{o}\tau\epsilon\rho\alpha$ [$\sigma\pi\acute{e}\rho\mu\alpha\tau\alpha$]. No obstante, aquella disyunción entre $\grave{\alpha}\kappa\mu\grave{\eta}$ y $\sigma\pi\acute{e}\rho\mu\alpha\tau\alpha$ no es exclusiva, sino inclusiva; es decir, si ambas alternativas son ciertas es válido su enunciado. $\tau\grave{\alpha}\ [\sigma\pi\acute{e}\rho\mu\alpha\tau\alpha]\ \tau\hat{\omega}\nu\ \grave{\alpha}\kappa\mu\alpha\zeta\circ\nu\tau\hat{\omega}\nu$ no descarta el $\grave{\alpha}\kappa\mu\grave{\eta}$ en el sentido temporal-cualitativo del “momento oportuno” ($\kappa\alpha\iota\rho\circ\zeta$).

En el $\grave{\alpha}\kappa\mu\alpha\zeta\circ\nu$ está insito el $\grave{\alpha}\kappa\mu\grave{\eta}$ en el sentido íntegro de madurez sexual. Y Eros y Kairós concurren en vista de la eugenesia. El $\grave{\alpha}\kappa\mu\grave{\eta}$ presupone el kairós para que el $\grave{\alpha}\kappa\mu\alpha\zeta\circ\nu$ o la $\grave{\alpha}\kappa\mu\alpha\zeta\circ\nu\sigma\alpha$ pueda lograr la $\varepsilon\acute{u}\pi\alpha\iota\delta\iota\alpha$: “la dicha de tener buenos hijos”. Clemente de Alejandría suscribe una teoría kairosófica del matrimonio: “La naturaleza no ofrece siempre el $\kappa\alpha\iota\rho\circ\zeta$ para realizar la unión matrimonial” (*Ped.*, II.10.97.1).¹⁰ Y en otra obra aquel filósofo platónico-cristiano reitera lo mismo: “Pues no todos tienen que casarse ni en todo tiempo, sino que hay un tiempo en el cual es conveniente y una persona a la cual es conveniente y una edad hasta la cual es conveniente” (*Str.* II.10.97.1).¹¹ Un socrático, Platón, en las *Leyes* asienta las bases eutopológicas de un programa eugenésico:

Así pues, Megilo y Clinias, que no se nos pase por alto en lo que toca a los lugares, que los hay que superan a otros a la hora de engendrar hombres mejores y peores, y contra eso no se puede ir en la legislación. Efectivamente, hay lugares en los que, por la acción de vientos de todas clases o por los calores, resultan inhóspitos o benignos; en otros sucede lo mismo por motivo de las aguas, en otros, incluso, por el tipo de productos agrícolas, que no sólo influyen en el cuerpo beneficiándolo, sino que además no son capaces de provocar en el alma efectos parecidos. De todos modos, de estos territorios destacarían de manera especial aquéllos en los que hay una especie de hábito divino o tierras reservadas a los genios, quienes escogen con buen o mal augurio a sus futuros habitantes. El legislador con sentido común se preocupará de esto con

10 “También los animales irracionales tienen (por naturaleza) un determinado tiempo apto ($\tau\acute{i}n\grave{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\rho\circ\nu$ $\varepsilon\acute{u}\theta\acute{e}\tau\circ\eta\circ\nu$) para la fecundación” (*Ped.* II. 10. 95. 2 [trad. de Modesto Berciano, en su *KAIROS: Tiempo humano e histórico-salvífico en Clemente de Alejandría*. Burgos: Aldecoa, 1979. p. 64]).

11 “Pero unirse sin buscar la procreación de hijos es ultrajar a la naturaleza. Es preciso que no la pierdan de vista como maestra quienes tienen impresas las sabias enseñanzas pedagógicas de la situación oportuna ($\tau\acute{o}\nu\ \kappa\alpha\iota\rho\circ\nu$) quiero decir, de la ancianidad y de la edad infantil ($\tau\grave{\alpha}\ \gamma\acute{h}\rho\alpha\zeta\ \lambda\acute{e}\gamma\omega\ \kai\ \tau\grave{\alpha}\nu\ \pi\alpha\iota\delta\iota\kappa\eta\ \eta\lambda\acute{i}\xi\grave{\alpha}\nu$): (la naturaleza) no conduce a realizar siempre el matrimonio, pues a los niños no se les permite aún, y no quiere que los ancianos continúen usándolo” (*Ped.* II. 10. 95. 3 [*Op. cit.*, p. 65]).

toda la atención de que es capaz un hombre, y de esta manera procurará establecer las leyes. Y esto es lo que debes hacer tú, Clinias; si tienes intención de colonizar un país, eso es lo primero a lo que te deberás dedicar (V.747d-e).¹²

Si un socrático como Platón tiene en mente un lugar oportuno para la regeneración de la especie, ¿acaso olvidará considerar el momento oportuno, concurrente con aquel lugar conveniente? Esta cuestión es tan crítica, que debe codificarse en una ley escrita. Los δαίμονες son los encargados de repartir los lugares y los tiempos oportunos tanto de la procreación como de la colonización. El incesto no contaría con los auspicios de los δαίμονες. Y Kairós es un δαιμών –nos atreveríamos a extrapolar– ἀκμάζων.

La eugenésia debe darse en el momento justo y los progenitores tienen que estar en su punto psicosomático (*akmē*); mas, ¿qué hay con la muerte? El nacimiento, el matrimonio y la muerte son tres acontecimientos tan críticos en la vida humana, que los hallamos circunscritos a ciertos ritos de pasaje. ¿Qué pensaba Sócrates de cuándo era preferible morir? En su *Apología de Sócrates*, Jenofonte aduce que los escritos socráticos que ha consultado no han expuesto bastante claro el convencimiento que Sócrates tenía de que le era ya preferible morir a seguir viviendo. Jenofonte asegura que, habiéndole reprochado Hermógenes a Sócrates que debería ocuparse más en su apología y menos en otros asuntos, éste le contestó a aquél que durante toda su vida se ha ocupado en preparar tal defensa. Sócrates se ha preocupado, desde antes de su enjuiciamiento, de ese futuro *momentum*. Y ante la insistencia de Hermógenes de que se prepare para su juicio, Sócrates le confiesa que dos veces ha intentado redactar una apología, pero que lo δαιμόνιον suyo se lo impidió. Y Hermógenes se asombró ante la respuesta de Sócrates.

Y a su vez Sócrates: ‘¿Por qué sorprenderte si la divinidad juzga que me es ya más provechoso dejar la vida en estos momentos? ¿No sabes que no ha habido hasta el presente hombre que me gane a haberla pasado mejor que yo? Porque noto muy bien, y es en verdad dulce pensamiento, que he vivido toda mi vida en piedad y en justicia; de manera que, admirándome por ello de mí mismo, he descubierto que mis habituales tenían de mí la misma opinión; pero al presente, si continúo progresando en edad, sé muy bien que tendré que pagar el tributo a la vejez: se debilitará mi vista, oiré peor, disminuirá mi inteligencia y olvidaré más deprisa de lo que aprenda. Y si me doy cuenta de esta pérdida de mis facultades, si llego a desagradarme de mí mismo, ¿cómo podrá ya encontrar placer en vivir? Y pudiera ser’, continuó diciendo, ‘que el Dios me conceda por benevolencia suya, como don especial, dar fin a mi vida no solamente en el momento más oportuno, sino de la manera menos penosa. Porque si se me condena ahora, es claro que me será lícito terminarla con aquella especie de muerte que los que de esta cuestión se han ocupado juzgan ser la más llevadera, la que molesta menos a los amigos y es causa, por el contrario, de más sentidos recuerdos’.¹³

12 PLATÓN. *Obras Completas*. Trad. de Juan David García Bacca. IX. Caracas: coedición de la Presidencia de la República y de la Universidad Central de Venezuela, 1980. p. 212.

13 JENOFONTE. trad. de J. D. García Bacca, 244-245. *Apol. 7*: καὶ ὁ θεὸς δι' εὐμένειαν προξενεῖ μοι μόνον τὸ ἐν καιρῷ τῆς ἡλικίας καταλῦσαι τὸν βίον, ἀλλὰ καὶ τὸ ή

Jenofonte nos presenta un Sócrates calculante de qué será lo menos doloroso y, concomitantemente, lo más placentero *en el momento de seleccionar cómo morir*. El hijo de Sofronisco y Fenárete cree que si los dioses no le hubieran disuadido de redactar una defensa judicial, entonces habría muerto por alguna causa natural, no sin antes haber sido atormentado por ciertas enfermedades, por la rugosa vejez y, consecuentemente, haber quedado privado de algunas alegrías. Antes que adular a los jueces y apelar al sentimiento de lástima para salir absuelto, Sócrates prefirió morir y no mendigar servilmente una vida que habría sido peor que la muerte. Jenofonte continúa unas líneas después y expone su juicio acerca de la insistencia de Sócrates en ser hallado culpable de delito conducente a la pena capital por envenenamiento:

Es evidente que tanto Sócrates como aquellos de sus amigos que hablaron en defensa de él dijeron a este propósito muchas otras cosas; pero yo no me he propuesto referir todos los detalles del proceso; me basta haber hecho ver que Sócrates daba la mayor importancia a la demostración de que él no había sido jamás impío para con los dioses, ni injusto para con los hombres; pero que no pensaba deber rebajarse con súplicas para escapar de la muerte; estaba, por el contrario, persuadido de que ya le había llegado el tiempo de morir.¹⁴

Si hay que morir en el momento justo (*kairós*), ¿acaso no habrá necesidad de haber nacido en el momento justo también? Pero nadie por sí mismo puede procurar haber nacido en un momento justo; son los progenitores quienes deben procurar que así sea. Si Sócrates le ha dado tanta importancia al morir bien y en el momento justo, y si el modo como él murió fue una demostración de la validez de su filosofía, entonces ésta fue una especie de “euthanatosofía”, en la cual el prefijo “eu-” es intercambiable con el sustantivo “*kairós*”, para poder acuñar el término “*kairothanatosofía*”. El socratismo persigue tanto el vivir bien (= virtuosamente) como el morir bien (=έν καιρῷ), es decir, en el momento justo para ello. Y así, en el diálogo apócrifo *Axíoco*, Clinias busca desesperadamente a Sócrates para que ayude a morir bien a su padre:

Oh Sócrates, ahora es el momento oportuno (νῦν ὁ καιρός) para demostrar tu siempre celebrada sabiduría. Mi padre se halla atacado de una repentina enfermedad, su vida toca a su fin, el pensamiento de la muerte lo desconsuela, a pesar de que antes se burlaba de los que tenían miedo a la muerte y los hacía víctimas de sus sarcasmos. Ven, pues, para exhortarle como tú acostumbras, para que sin lamentos parta hacia su destino y pueda yo darle, entre otros, este testimonio de mi piedad filial. –No te faltarán, Clinias, mi ayuda para algo tan razonable, y más al llamarme para cosa piadosa– (364b-c).¹⁵

ρῆστα. Jaime Berenguer Amenós tradujo: “[...] el dios por benevolencia me procura no sólo (el) acabar la vida en el momento oportuno de (mi) edad, sino también de la manera más fácil” (JENOFONTE. *Apología de Sócrates*. Barcelona: Bosch, 1957. p. 14, n. 20).

14 JENOFONTE. Trad. de J. D. García Bacca, 249. *Apol.* 23: Τὸ δὲ μὴ ἀποθανεῖν οὐκ ῳετο λιπαρητέον εἶναι, ἀλλὰ καιρὸν ἡδη ἐνόμιζεν ἐσυντῷ τελευτᾶν. J. B. Amenós anota este texto así: “καιρὸν τελευτᾶν la ocasión, la hora de morir; τελευτᾶν infinitivo determinativo [...]” (*Op. cit.*, p. 24, n. 3).

15 PLATÓN. *Diálogos apócrifos y dudosos*. Trad. de Antonio Tovar & Ricardo P. Binda. II, Buenos Aires: EUDEBA, Los Fundamentales, 1966. p. 70.

En Sócrates lo razonable y lo piadoso se circunscriben. Al padre de Clíniadas, Sócrates le reprocha que, a pesar de su avanzada edad y de saber que es ley natural que la vida corpórea es de corta duración, se resista a morir bien, entonando un peán al Destino (365b). Y éste puede ser favorable o desfavorable en tanto es hecho así por la participación o la no-participación de un “kairothanatósfo” que le administre al alma del moribundo los santos óleos filosóficos. Notemos que la cláusula: “como tú acostumbras” señala que la “siempre celebrada sabiduría” de Sócrates versaba acerca del pensamiento de la muerte y de la *consolatio philosophiae*.

El síndrome ἀκμή-καιρός¹⁶ está pensado literalmente en el opúsculo apócrifo platónico las *Definiciones*. En éste se dice: καιρός' χρόνου ἀκμὴ πρὸς τὸ συμφέρον; χρόνος ἀγαθοῦ τινος σινεργός (414a). He aquí dos versiones al español: “Oportunidad: Tiempo propicio para lo conveniente; tiempo colaborador del bien”. Ésta es de García Bacca.¹⁷ Y la otra es de A. Tovar y R. P. Binda; la cual lee así: “Oportunidad es el momento favorable con relación a un provecho; tiempo que concurre a la realización de algún bien”.¹⁸ Traducir χρόνου ἀκμή por “tiempo propicio” o por “momento favorable” consiste en querer leer la definición lexicográfica usual de καιρός en vez de su definición filosófica. La χρόνου ἀκμή es casi una tautología, si ἀκμή se entiende en los sentidos de “ocasión oportuna” o “momento justo”; pero ἀκμή es más que esto. De acuerdo con sus sentidos, χρόνου ἀκμή significaría: 1) el filo o el corte del tiempo, (acepción figurativa, como en el dicho griego ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς: “en el momento crítico”); 2) la madurez o el colmo del tiempo; 3) el momento decisivo o la crisis del tiempo. καιρός es χρόνου ἀκμή y no sólo ἀκμή. El sintagma preposicional πρὸς τὸ συμφέρον traducido por “para lo conveniente” o “con relación a un provecho” padece de ciertas deficiencias: 1) συμφέρον es literalmente “conveniente” o “provecho”, pero en las *Definiciones* mismas συμφέρον se define como “lo que lleva a(l) bien” (τὸ εἰς αγαθὸν φέρον [414e]). Otra vez la definición filosófica dice más, en ciertos niveles de comprensión, que la lexicográfica. τὸ εἰς αγαθὸν φέρον remite al *Sumnum Bonum* platónico. Esta remitencia queda revelada en la otra definición de καιρός como el “tiempo colaborador de algún bien”. García Bacca tradujo el pronombre indefinido y genitivo τινος por “del”. Esto es erróneo, aunque alguien pudiera aducir que cualquier bien remite al Bien en sí. “Bien es lo que es causa de sí mismo”¹⁹ –leen las *Definiciones* (413a)–. Y en otro lugar de la misma obra se dice que: “Bien es lo bueno. Bueno es la causa, para los seres, de su salvación; la causa en virtud de la cual todo tiende a su propia realización, de lo

16 “Las sentencias de los Siete Sabios que conciernen el *kairós* (y términos relacionados como *hora* y *akmē*) se concretizan por un lado, en la tradición pitagórica (identificación de *kairós* y *hebdómada*) y por el otro lado, en la poesía lírica (sobre todo Píndaro) y la tragedia ática. De ciertos fragmentos de Anaximandro, Heráclito y Parménides podría reconstruirse una concepción kairomórfica del tiempo (*aion/chronos*).” KERKHOFF, Mamfred. *Seis lecciones sobre Kairología (Timing)*. En: *Diálogos*, No. 51, 1988. p. 18-19.

17 *Op. cit.*, XII. 220.

18 *Op. cit.*, II. 56.

19 *Ibidem*, p. 54.

cual resulta qué debemos elegir”.²⁰ En el advenimiento del kairós se cifra el bien del aspirante a sabio. Por su parte, Tovar y Binda tradujeron correctamente ἀγαθοῦ τινος por “de algún bien”. Nosotros traduciríamos aquella definición del καιρός como *la culminación del Tiempo en vista de(l) Bien; el Tiempo colaborador de algún bien*. Si pensáramos en la estatua de Kairós²¹ del escultor griego Lisipo (s. IV a.C.), podríamos incluso retraducir ἄκμη por “filo” o “corte”, puesto que esa estatua del Kairós empuñaba una navaja (ξυρόν) en su diestra; además el término συνεργός personifica el concepto Καιρός.²²

Consultemos otra definición platonizante de una voz parasintética de καιρός; a saber, εὐκαιρία χρόνου επίτευξις, ἐν ὧ χρὴ παθεῖν τι ἢ ποιῆσαι (413c-d). Para saber qué dice el texto griego reanudemos el cotejo con las versiones de los traductores ya antes citados. García Bacca tradujo que la “oportunidad” era “acertar en qué tiempo se ha de padecer o hacer algo”. Tovar y Binda tradujeron que la “oportunidad” era “elección del momento en que conviene admitir una acción o hacerla”. εὐκαιρία es redundantemente “ocasión propicia”, porque tanto καιρός es el “momento oportuno”, como τὸ εὖ significa “el bien”, “lo justo”, “la dicha”, y “la ocasión favorable”. Haber traducido επίτευξις por “elección” o por “acertar” soslaya el factor “suerte” subyacente en el lexema (τυγχάνω) de aquel término griego. επίτευξις es un derivado de ἐπιτυγχάνω: “encontrar, hallar por casualidad; encontrarse; conversar; alcanzar, lograr, salir bien de”.²³ La επίτευξις significa “buen éxito, logro, obtención; encuentro; conversación”.²⁴ Un participio aoristo de ἐπιτυγχάνω es ἐπιτυχών, cuyos dos sentidos principales son: 1) “el primero que se encuentra o se halla a mano”; y 2) “el que tiene suerte o éxito”. Y también hay el adjetivo ἐπιτυχής, cuyo sentido es “que tiene éxito”. Por tanto, nos atreveríamos a traducir aquella definición griega de la oportunidad así: el encuentro afortunado con el tiempo, en el cual es preciso padecer o hacer algo. En la επίτευξις de la εὐκαιρία se atisba la influencia de Tugná: la diosa del azar, el acaso y la suerte. Ella es

20 *Ibidem*, p. 58.

21 “KAIROS, personified Opportunity. He had an altar at Olympia (Paus. 5. 14. 9), and Ion of Chios (cited there) called him the youngest son of Zeus (i. e. opportunity is god-sent) in a hymn possibly composed for this cult. That he was a little more substantial than most personifications is perhaps indicated by Antimachus, fr. 32 Wyss, where Kairos is one of Adrastus' horses. He has no mythology, but was a favourite subject in art, especially from Lysippus onwards. Then or later he was shown with a long forelock, but bald behind (Posidippus in *Anth. Palat.* 4. 275; see Sauer in Roscher's *Lexicon*, s. v). Hence, by a gross mistranslation of his name, our phrase ‘to take time by the forelock’”. *The Oxford Classical Dictionary*. ed. by N. G. L. Hammond & H. H. Scullard, Oxford: Clarendon Press, 2nd ed. 1970. p. 573.

22 William Sherwood Fox habla del Kairós (la “Oportunidad”, el “Momento Psicológico”) como de una “divinidad abstracta del tiempo”, en *Mythology of All Races*. I, New York: Cooper Square Publisher, 1964. p. 282. Erika Simon aduce que: “The Greeks liked personifications in cult, poetry, and the visual arts. For instance, they personified *Demos* ('the people') or *Pompe* ('the procession') or *Olympias* ('the Olympiad') or *Kairos* ('the opportune moment')” *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*. The University of Wisconsin Press, 1983. p. 5.

23 YARZA, Sebastián Florencio I. *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena, 1988. 302c.

24 *Ibidem*, 301c.

la δαίμονος de la buena o de la mala fortuna. Y ésta tiene una definición platonizante; Tovar y Binda la tradujeron de este modo: “es paso de lo incierto a lo incierto, y causa casual de un hecho extraordinario” (*Definiciones*, 411b).²⁵ En la definición pseudo-platónica de εὐκαιρία está presente τὸ χρεών (“lo preciso, lo debido, el hado, el destino”) en el verbo impersonal χρή (“es necesario, es conveniente, es preciso, se debe, hay que; estar determinado por el destino, ser fatal”). Martin Heidegger pensó que en la sentencia de Anaximandro el acaecimiento del Ser se daba en el τὸ χρεών.²⁶ Y así εὐκαιρία, como “oportunidad, ocasión favorable, tiempo conveniente”, conjuga dos aspectos contrarios: el azar y la necesidad; el azar de Τυχή y la necesidad de Μοῖρα. La εὐκαιρία es una entidad plena y colmada; es decir, ἀκμάζουσα.

Probemos con la otra definición pseudo-platónica: καιρός ἐν ὁ εκαστον ἐπιτέδειον παθεῖν ἢ ποιησαι (*Definiciones*, 416a). García Bacca tradujo que la “oportunidad” era la “ocasión propicia para sufrir o hacer algo determinado”. Tovar y Binda tradujeron que la “oportunidad” era “dar o recibir cada cosa cuando corresponde”. En el texto griego falta literalmente el antecedente del relativo ὁ; mas ése se sobrentiende. García Bacca entendió que el antecedente era la “ocasión propicia”; y recordemos que así tradujo χρόνον ἀκμή en la primera definición platonizante de καιρός. Nosotros creemos que el antecedente es “el tiempo”, pero sin más calificación. Pero traducir que la oportunidad es la ocasión propicia, parece una redundancia, una definición lexicográfica, una sinonimia. Procuramos más bien una definición filosófica del καιρός. La sintaxis de aquel texto griego es ambigua. Continuemos señalando los sentidos de ἐπιτήδειον: “Propio, acomodado, apto, conveniente; digno, merecedor; beneficioso; necesario (τὸ ἐπιτήδειον, τὰ ἐπιτήδεια lo necesario, las cosas necesarias, recursos, provisiones); favorable, amigo, bien dispuesto, concorde // subst. ὁ ἐπιτήδειος amigo íntimo, partidario, secuaz, discípulo”. En el neoplatonismo ἡ ἐπιτήδειοτης es “un principio de intercambio, un entrejuego de dar y recibir-devolver”²⁷ hacia la procesión ontológica de las hipóstasis. Según nuestro juicio, aquel texto debería leer así: “La ocasión favorable es el tiempo en el cual cada quien padece o hace lo propio”. τὸ ἐπιτήδειον nos recuerda de algún modo τὸ δέον: “lo que es necesario, preciso o debido; necesidad, deber, obligación; lo conveniente, oportuno o a propósito”. Y τὸ δέον es sinónimo de τὸ καίριον.²⁸

25 J. D. García Bacca tradujo: **Azar: Paso de oscuro a oscuro, y causa espontánea de obras daimoniacas** (*Op. cit.*, XII. p. 215).

26 ÁLAMO BONILLA, Rigoberto. *Anaximandro en Nietzsche y Heidegger*. UPR-Río Piedras, 1996 (Tesis inédita de maestría).

27 KERKHOFF, Manfred. **Kairós como primer principio**. En: *Diálogos*, No. 60, 1992. p. 87.

28 “**Sócrates: Entonces, también en este punto, cuando al llamarlas lo mismo, dices que unas cosas son justas y otras injustas, ¿puedes decir cuáles son las justas y cuáles las injustas?**

Anónimo: A mí, pues, me parece que cada una de estas cosas, cuando se hace como se debe y a su tiempo. (ἐν μὲν τῷ δέοντι καὶ τῷ καιρῷ) es justa y cuando no se hace como se debe (ἐν δὲ τῷ μὴ δέοντι), es injusta” (*La Justicia*, 374e-375a, *Op. cit.*, II. 13).

Cuando el Sócrates jenofontíaco menciona el ἀκμή en el participio ἀκμάζων presupone la presencia del καιρός.²⁹ Un historiador de la pintura helenística realza el síndrome ἀκμή-καιρός así:

La cercanía de *Kairós* y *Akmé* es frecuente en el sentido de ‘momento oportuno’ y es casi sinónimo de *kairós*. En una comedia de Aristófanes (*Pl.*, 255-256) encontramos ambas palabras en el último verso. Posidipo, celebrando el *Kairós* de Lisipo, afirmaba que el jovencito era ‘más agudo que cualquier hoja (filo de espada)’; lo que nosotros traducimos por ‘hoja’ estaba indicado por *akmé*. Por otra parte, la descripción más amplia de la alegoría de *Kairós*, debida al escritor retórico Calístrato, pone muchas veces la figura en relación con la idea de ‘florecimiento’ y ‘florecer’, que son los significados más evidentes de *Akmé* en la personificación concebida por Apeles.³⁰

Este (s. IV a.C.) fue el pintor oficial de Alejandro Magno. Su alegórica pintura *La calumnia*, inspirada en un percance de su autor en Alejandría, fue descrita por Luciano de Samosata (*Calumn.*, 5). Moreno menciona al *Kairós*, al *Akmé* y a *Kháris*, en relación con una pintura de Apeles; la copertenencia entre *Akmé* y *Kairós* ha sido tematizada, pero ¿qué hay con *Kháris* y *Kairós*? En las *Definiciones* se dice: Χάρις· εὐεργεσία ἐκούσιος; ἀπόδοσις αγαθοῦ; ὑπουργία ἐν καιρῷ. Tovar y Binda traducen: “Favor es un beneficio voluntario; prestación oportuna de un buen servicio”.³¹ Menandro (342-291 a.C.) ha sentenciado que todo lo cosechado a tiempo tiene su gracia (ἄποντα καιρῷ χάριν ἔχει τρυγώμενα). Hay una correlación de la gracia y del momento justo que espera una tematización filológico-filosófica. Y otra prueba del síndrome ἀκμή-καιρός radica en el testimonio de unos retóricos a propósito del δαίμων *Kairós*, que había sido forjado en bronce por Lisipo. Según Himerio (s. IV d.C.), Lisipo enlistó al *Kairós* entre los dioses (*Eclogae XIV.1*). Mas, antes de Himerio, Menandro (342-291 a.C.) dijo que el *Kairós* era un dios, y, de acuerdo con Paladas de Meteoro (fl. 395-408 d.C.), esto Menandro lo dijo acertadamente.³² Himerio asegura que Lisipo hizo del *Kairós* una efigie representante de un lindo muchacho, un adolescente en la flor de la edad (ποιεῖ παιδα τὸ εἰδός ἀβρόν, τὴν ἀκμὴν ἔφη βού[...]). He aquí otro ejemplo que asocia el ἀκμή con el καιρός. Hay una copertenencia entre ἀκμή y καιρός. Eurípides escribe que el ἀκμή καλεῖ (el *akmé* llama [*Hécuba*, 1042]); y los escolios aclaran esta expresión así: ὁ καιρός;

29 MORENO, P. *Kairós, Akmé e Cháris de una pittura di Apellé*. En: *Dialoghi de Archeologia*. 3a s. II, Roma: Quasar, 1984. p. 115-118. Deux panneaux de mosaïque originaires de Baalbek et représentant Καιρός et Ακμή sont à rapprocher d'une mosaïque de Byblos où sont figurés Χάρις, Ακμή et Καιρός. Leur modèle semble avoir été un célèbre tableau d'Apelle mentionné par la tradition littéraire (1984-L'Année Philologique-LV, Société d'Édition Les Belles Lettres, París, 1965; No. 7015).

30 MORENO, Paolo. *Pintura griega. De Polignoto a Apeles*. Mondadori, 1988. p. 151.

31 *Op. cit.*, II. p. 56. García Bacca traduce: “Gracia: Beneficiencia voluntaria; regalo de bien; socorro oportuno (*Op. cit.*, XII. p. 220).

32 *Anth. Pal.*, X. 52.

καλεῖ (*el kairós llama*).³³ Además, evoquemos el testimonio de un retórico de finales del siglo III y comienzos del IV d.C., el de Calístrato:

1. Quiero también describirte una creación de Lisipo, la más hermosa de las estatuas, que el artista realizó y colocó a la vista de los sicionios. La Ocación estaba representada en una estatua de bronce, rivalizando el arte con la naturaleza. Era la Ocación un muchacho que resplandecía con la flor de la juventud de la cabeza a los pies. Daba gusto ver cómo vibraba su incipiente barba y cómo su cabello quedaba libre para que el céfiro lo agitara a su voluntad. Tenía un cuerpo floreciente, mostrando el esplendor de unos miembros en sazón. 2. Se parecía mucho a Dioniso; su frente relucía llena de gracias, y sus mejillas, arreboladas en la flor juvenil, irradiaban belleza, ofreciendo al espectador su rubor delicado. Se mantenía en equilibrio con la punta de los pies sobre una esfera, y había alas en sus talones. En cuanto a su cabellera, no crecía de manera normal, sino que, deslizándose por las cejas, dejaba caer sus bucles sobre las mejillas, en tanto que la nuca de la Ocación se encontraba libre de rizos, dejando ver tan sólo un incipiente brote de cabello. 3. Mudos nos quedamos al comprobar que el bronce llevaba a cabo acciones propias de un ser vivo y se excedía en sus habituales atribuciones; pues, siendo bronce, se ruborizaba y, duro por naturaleza, se ablandaba, cediendo en todo a los designios del arte; aunque carecía de sentidos, aparentaba tenerlos, y, estando firmemente colocado en pie sobre el suelo, sin embargo daba la impresión de poder moverse con ligereza, y engañaba al espectador induciéndolo a creer que, además de ser capaz de caminar, había recibido de su creador la posibilidad de surcar, si quería, con sus alas los espacios aéreos. 4. Tal era la maravilla que se ofrecía a nuestros ojos. Un entendido en arte, de los que saben desvelar las maravillas de los artistas con una sensibilidad especialísima, reflexionó sobre la estatua, explicando el carácter de la Ocación tal y como había sido recogido por el arte: las alas de los talones aludían a su rapidez y a que, transportada por las horas, va rodando por toda la eternidad; su belleza juvenil, al hecho de que la belleza es siempre ocasional y de que la Ocación es la única creadora de belleza, en tanto que lo ajado no participa en absoluto de la naturaleza de la Ocación; los mechones que caían sobre su frente indicaban, por último, que, cuando está cerca, hay que cogerla por los pelos, porque, una vez que pasa, pasa con ella el momento de actuar, y la Ocación desperdiciada no puede recuperarse (*Descriptiones*, VI).³⁴

Como hemos podido corroborar, Calístrato escribió que el Kairós de Lisipo era una broncínea representación de un muchacho que estaba en la plenitud de sus fuerzas, de pies a cabeza, y que lucía la flor de la edad ($\pi\alpha\iota\varsigma\ \delta\grave{\epsilon}\ \eta\ \nu\ \circ\ \kappa\alpha\iota\rho\circ\ \eta\ \beta\hat{\omega}\nu\ \grave{\epsilon}\kappa\ \kappa\epsilon\phi\lambda\eta\varsigma\ \grave{\epsilon}\varsigma\ \pi\circ\delta\alpha\varsigma\ \grave{\epsilon}\pi\alpha\nu\theta\omega\ \tau\grave{\delta}\ \tau\eta\varsigma\ \eta\beta\eta\varsigma\ \grave{\epsilon}\nu\theta\circ\varsigma$). El vocablo $\eta\ \beta\hat{\omega}\nu$ es el participio de presente del verbo $\eta\ \beta\grave{\alpha}\omega$: “ser hombre, estar en la plenitud de las fuerzas o de la juventud, estar en la edad militar; *fig.* lozanear, verdeguear”. El participio $\eta\ \beta\hat{\omega}\nu$ es hasta cierto punto sinónimo de $\grave{\alpha}\kappa\mu\grave{\alpha}\zeta\omega\text{v}$. De acuerdo con el *Greek-English Lexicon*, $\grave{\alpha}\kappa\mu\eta\ \varepsilon\grave{\iota}\nu\alpha\iota = \grave{\alpha}\kappa\mu\grave{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$, y la tercera acepción de $\grave{\alpha}\kappa\mu\eta$ es “like $\kappa\alpha\iota\rho\circ\varsigma$, the best most fitting time”.³⁵ Hallamos también la palabra $\eta\beta\eta$: “juventud, edad juvenil, pubertad, comienzo de la edad militar; *fig.* fuerza, vigor, lozanía; juventud, conjunto de jóvenes; *en gral.*, edad”.

33 *Scholia in Euripidem*. I, collegit, recensuit, edidit Edvuardus Schwartz, (Berolini Typis et Impensis Georgii Reimer, 1887), p. 78.

34 Filóstrato el Viejo y Filóstrato el Joven: *Imágenes*. Calístrato: *Descripciones*, trad. de Luis Alberto de Cuenca y Miguel Ángel Elvira. Madrid: Siruela, 1993. p. 185.

35 *An Intermediate Greek-English Lexicon*, founded upon the seventh edition of Liddell and Scott's *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1975. p. 27.

Y no sólo ἀκμάζων y ήβων parecen significar “el que está en la flor de la edad”, sino que Calístrato escribió: ἐπανθών τὸ τῆς ἡβῆς ἀνθος, cuyo sentido literal es “el que florece encima la flor de la edad”. Esto es un pleonasmo. ἀνθος es primeramente “flor”, y ἐπανθέω: “florecer encima; brotar, salir, aparecer”. El uso del participio de presente ἐπανθών se aclarará poco después, cuando aquel retórico diga que la epidermis del cuerpo juvenil de Kairós es “floreciente”, y que muestra los primores de su cuerpo en su brillo (τὴν δὲ χρόαν εἰχεν ανθηρὰν τῇ λαμπτήδονι τοῦ σώματος τὰ ἀνθη δηλῶν). Lo que traducimos por “floreciente” equivale al griego ἀνθηράν y lo vertido como “los primores”, al griego τὰ ἀνθη “las flores”. Luego, ἀκμή y ἀνθος son hasta cierto punto sinónimos. τὸ ἀνθος significa no sólo “flor”, sino “lo mejor, lo más exelso; fuerza, vigor, plenitud, colmo”. Un historiador del arte griego comentó el uso de ἀνθηράν en conjunción con el Kairós de Lisipo y dijo: “Callistratus’s reference to the ἀνθηράν of the ‘skin’ of Lysippus’s Kairos provides an example of the use of the word in a poetic sense, that is, the ‘bloom’ of the skin”.³⁶ Calístrato asegura que el broncíneo Kairós de Lisipo daba la impresión de que avanzaría hacia el espectador y de que si quisiese podría cortar el aire con sus pies alados. Esto último en griego es: τὴν ἀέριον λήξιν τέμνειν, y nos recuerda el sentido de “corte” o “filo” de ἀκμή. De hecho, según un epigrama helenístico de Posidipo (*ca. s. II d.C.*), el Kairós de Lisipo empuñaba una navaja con su mano derecha (*Anth. Pal.*, XVI.275). Para un psicoanalista freudiano, esta navaja empuñada sería una imagen de un símbolo fálico. La flor de la edad es el tiempo justo para el amor de la belleza, el cual conduce a la procreación generacional o artística. Y Calístrato menciona el sustantivo ἀκμή como sinónimo de καιρός, al término de su descripción retórica de la estatua del Kairós; ahí habla de ἡ τῶν πραγμάτων ἀκμή: “la ocasión favorable para los asuntos”.

Para reforzar aún más nuestra exposición acerca de la oculta presencia del kairós en la eugeniosia socrática, nos serviremos de la imagen del Kairós que parece cortar (τέμνειν) el aire. Ya hemos subrayado que ἀκμή primariamente significa “punta, extremidad del cuerpo; filo, corte”. Posidipo le pregunta al Kairós de Lisipo lo siguiente: χειρὶ δὲ δεξιτερῇ τί φέρεις ξυρόν; La contestación no se hace esperar: Ἀνδράσι δειγμα, ως ἀκμῆς πάσης ὀξύτερος τελέθω. La traducción de M. Fernández Galiano lee: “—¿Y por qué esa navaja en la diestra te veo? / —A los hombres muestro que más veloz soy que cualquier instante”.³⁷ El término “instante” corresponde al griego ἀκμή, y el “más veloz” al adjetivo ὀξύτερος; pero la pregunta, al referirse en el nivel literal a la navaja (ξυρόν), exhibirá los sentidos primarios de ἀκμή (“filo”) y de ὀξύτερος (“más cortante”); y de ahí se derivarán aquellos sentidos figurados de “instante” y “más veloz”. Así lo tradujo J. A. Symonds: “But in your hand that razor? ‘Tis a pledge / That I am keener

36 POLLITT. J. J. *The Ancient View of Greek Art: Criticism, History, and Terminology*. New Haven & London: Yale University Press, 1974. p. 139.

37. *Antología Palatina: Epigramas Helenísticos*. Trad. de Manuel Fernández-Galiano. I, Madrid: Gredos, 1978. p. 152.

than the keenest edge".³⁸ Y a propósito de la navaja del Kairós de Lisipo, otro historiador del arte griego hizo la siguiente observación: "this is a kind of visible comment on the Greek metaphor ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμή".³⁹ Esto significa literalmente "estar sobre el filo de una navaja"; es decir, "estar en el punto crítico". Según el *Greek-English Lexicon*, tal refrán aparece por lo menos unas tres veces en los clásicos griegos: 1) ἐπὶ ξυροῦ ἴσταται ἀκμῆς ὅλεθρος ήτε βιώναι, en Homero (*Il.*, 10.173); 2) ἐπὶ ξυροῦ τῆς ἀκμῆς ἔχεται ημῖν τὰ πράγματα, en Heródoto (6.11); y 3) βεβῶς ἐπὶ ξυρῷ τύχης, en Sófocles (*Ant.*, 996). Como hemos tenido ocasión de comprobar la voz griega τὸ ξυρόν significa "navaja de afeitar" y, figurativamente, "punto o momento crítico, crisis". De acuerdo con Himerio, el Kairós de Lisipo estaba armado con un cuchillo en su mano derecha y sostenía una balanza con su mano izquierda (σιδήρω τὴν δεξιὰν ὡπλισμένον, ζυγῷ τὴν λαίπαν ἐπέχοντα). En cuanto a la balanza (ζυγόν), Calístrato no la menciona. Pero Himerio concuerda con Posidipo en que sí la tenía. A juicio de E. A. Gardner, Kairós portaba en su mano izquierda una navaja, sobre cuyo filo, probablemente, se equilibraba el astil de la balanza, a la cual su mano derecha le daba el toque decisivo: "Opportunity, whose sex in the Greek Καιρός is masculine, was figured as a youth with long hair on his forehead and bald behind; he had wings on his ankles like those of Hermes, and bore a razor in his left hand, on which, probably, was balanced the beam of a pair of scales to which his right hand gave the decisive touch".⁴⁰ El fabulista Fedro (ca. 15 a.C.-50 d.C.) compuso un apólogo titulado *Tempus*, sobre la *Occasio* (=καιρός *graece*); el cual principia: *Cursor volucri, pendens in novacula*: he aquí una versión de esa fábula: "Un joven calvo, con poblada frente, pero pelado por detrás, de veloz carrera, balanceándose en el filo de una navaja de afeitar –al que puedes retener, si le atrapas la melena, pero que, una vez pasado, ni el mismo Júpiter puede ya coger– significa el momento oportuno al par que breve de hacer las cosas. Para que una tardanza perezosa no impidiera nuestras acciones, plasmaron los antiguos esta imagen del Tiempo, esto es, de la Ocasión" (V.8.1-7).⁴¹ Ese joven semicalvo y corredor es el Kairós lisipiano.. ξυρόν o *novacula*, es un símbolo del *instans*. Mas, este instante no es tan constante como una estatua de bronce. El refrán griego ἐπὶ ξυρῷ ἀκμή en la versión sofocleana reza así βεβῶς ἐπὶ ξυρῷ τύχης. Sófocles sustituyó ἀκμή por τυχή. Esta es la fortuna, la suerte (buena o mala), el azar. ¿Acaso καιρός y τυχή son lo mismo? No; aunque la ocasión adviene con la suerte. Tampoco son totalmente diferentes. *Similia similibus*. El viejo Platón (*Leg.*, IV.709b) menciona al Dios, y a Kairós y a Tykhé, como el "triunuminato" gobernante de la nave del Estado (*imago mundi*); y del cosmos.⁴² Para culminar este artículo, diremos que el filólogo y teólogo holandés, Erasmo de Rotterdam

38 *The Oxford Book of Greek Verse in Translation*, ed. by T. F. Higham & C. M. Bowra, Oxford: Clarendon Press. p. 591.

39 GARDNER, Ernest Arthur. *A Handbook of Greek Sculpture*. London: Macmillan and Co., 1924. p. 449.

40 *Idem*.

41 RODRÍGUEZ, Isidoro. Del 'Kairós' clásico al de San Pablo. En: *Helmantica*, No. 15, 1964. p. 110.

42 "Circumstance and chance are such pressing factors in politics that one might almost say laws are never made but rather result from the determinants in a situation (709a-b). Nevertheless, while God is all and

(1467-1536), en sus *Adagia*, bajo el dicho latinizado de Pítaco: *Nosce tempus*,⁴³ asegura que *Fortunae novacula* es una derivación paremiológica de este otro: *in acie novaculæ*; el cual es la traducción latina del ἐπὶ ξυροῦ ἀκμῆς griego (I.VII.70). Gracias a aquel humanista el binomio *Kairós-Occasio* pasó, como motivo filosófico-literario, hasta la España renacentista.

while, under God, *tyche* and *kairos* govern our lives, there is still if it knows how to co-operate with *kairos* (709b-c). In particular the skilled artist in every field, and so the lawgiver, will know for which conditions to pray, that he may exert his art most successfully" (VOEGELIN, Eric. *Order and History*, Louisiana State University Press, 1983. III. p. 237-238).

43 *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia*, (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961), II. p. 1200-1201.

KAIROGÉNESIS SOCRÁTICA

Por: Rubén Soto Rivera

**Akmé* **Kairós* *Justicia *Legalidad

RESUMEN

En el Sócrates jenofontíaco lo justo es lo legal. Lo legal se manifiesta en las leyes. Las leyes son escritas o no-escritas. Las primeras son humanas; las segundas, divinas. Ejemplos de éstas: el culto a los dioses y la prohibición del incesto. El incesto infringe una ley no-escrita acerca del *akmé*. La validez legal del *akmé* radica en una *kaironomía*. Ésta se pone de manifiesto a través de: 1) una exploración semántica de la sinonimia entre los términos *akmé* y *kairós*; 2) La doctrina socrática del morir a tiempo; 3) un examen semántico de las definiciones apócrifo-platónicas acerca del *kairós*; y 4) una reconsideración de las antiguas descripciones retóricas de la estatua del *Kairós*.

SOCRATIC KAIROGENESIS

By: Rubén Soto Rivera

**Akmé* **Kairós* *Justice *Lawfulness

SUMMARY

According to Xenophon's Socrates, Justice is lawfulness. Laws set forth lawfulness. There are written and unwritten laws. The former are man-made, and the later, divine. The worship to gods and the interdiction of incest are examples of unwritten laws. Committing incest violates an unwritten law concerning what ancient greeks called *akmé*, that is law-enforceability in observing *kaironomy*. This one shows itself through: 1) the equivalence between the greek words *akmé* and *kairós*; 2) Socrates' teaching of passing away in the adequate time; 3) a semantic review of the spurious platonic definitions on *kairós*; and 4) a reappraisal of ancient rhetorical descriptions of Lyssipus' *Kairós* statue.

DESCARTES Y LA INVENCIÓN DEL SUJETO

Por: Iván Darío Arango
Universidad de Antioquia

Para Javier Domínguez
con aprecio y gratitud

I

Las *Meditaciones Metafísicas* es una obra que busca justificar los conceptos básicos de la física cartesiana. Algunos intérpretes de Descartes han insinuado que no hay continuidad entre la física y la metafísica; F. Alquié, por ejemplo, escribe: “Después de 1637, Descartes parecerá menos preocupado por asegurarle a la humanidad el dominio del mundo, que por adquirir la conciencia clara de lo que es el hombre. A la ciencia sucederá la metafísica”.¹

En mi opinión, las *Meditaciones* constituyen una justificación de la ciencia, de la ciencia tal como es definida por el mecanicismo. Es precisamente por esto que detrás de la idea de Dios encontramos el concepto de posibilidad y detrás de la idea del alma encontramos el problema de la representación. Desde el comienzo de este trabajo se quiere indicar que el matematismo del método y el mecanicismo de la física conducen a un rodeo metafísico que debe justificar las condiciones de la ciencia y los términos más simples de la física, es decir, la materia, el movimiento y la causalidad.

En las *Reglas* se encuentra una concepción mecanicista de la ciencia que define los ideales y las exigencias que dirigen los argumentos del *Mundo o Tratado de la Luz*: “En una palabra, todo ocurre desde ese momento como si Descartes supiera ya que la materia se define por la sola extensión. En 1629, él no tendrá ya que descubrir esta tesis, sino que simplemente tomará conciencia de un principio que ya había aplicado. La demostración metafísica de ese principio constituye la razón de ser y el objeto esencial de las *Meditaciones*”.²

-
- 1 ALQUIÉ, F. Editor de las *Oeuvres philosophiques de Descartes*. Introducción al *Discurso*, t. I, París: Garnier, 1976. p. 565. También GRIMALDI, N. *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. J. Paris: Vrin, 1978. p. 78, note 72.
- 2 GILSON, E. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1978. p.18. También ALLARD, J-L. *La métaphysique, fondement de la science* (capítulo IV). En: *Le mathématisme de Descartes*. Ottawa: Editions de l'Université d'Ottawa, 1963.

Que la materia se defina por la sola extensión es un principio que requiere de una demostración; pero se trata de una demostración que va más allá y que debe aclarar también el procedimiento que permite establecer los términos más simples en general. Éstos son los que definen cuáles son los constitutivos primordiales de la naturaleza y por qué no son otros: son estos términos más simples los que definen la materia y el movimiento como constitutivos primordiales y además, determinan la imposibilidad de los átomos y del vacío. Para demostrar que estos términos más simples tienen un valor objetivo, Descartes escribe sus *Meditaciones Metafísicas*.

Al estudiar las *Meditaciones* he debido utilizar el libro de M. Gueroult como un auxiliar para mantener la atención fija en el “orden de las razones”; esta es la misma exigencia que aparece en el prefacio al lector: “[...] a quienes, sin cuidarse mucho del orden y relación de mis razones, se ocupen de hacer sutilezas sobre cada parte por separado, como muchos acostumbran, a ellos les digo que no sacarán gran provecho de este tratado”.

Es innegable que las *Meditaciones* es una obra inagotable y que no solamente permite aclarar plenamente el valor de las ideas matemáticas de la naturaleza, sino que también fija las condiciones para el estudio de los sentimientos, de las pasiones y de la moral. Es también innegable que sin un orden el lector se pierde entre los argumentos que se presentan en cada una de las seis Meditaciones; el orden de las razones va mostrando cómo se unen los diferentes temas: cómo, por ejemplo, se unen la duda y el cogito, o el cogito y la idea de Dios, o la idea de Dios y la objetividad de las ideas, o la objetividad de las ideas y el problema del error, o la esencia y la existencia de las cosas materiales. El orden de las razones define también el problema que domina los diferentes temas; el problema rector o director es el establecimiento del valor objetivo de las ideas: de las ideas matemáticas y de las ideas sensibles.

La primera Meditación plantea de forma explícita el problema de la posibilidad: Descartes extiende la duda desde las representaciones más compuestas hasta las más simples. Veamos la siguiente precisión en la obra de M. Gueroult: “[...] el resultado del primer momento del análisis consiste en someter a duda el contenido particular de las representaciones, y en sustraer de esa duda las condiciones necesarias de toda representación posible”.³

Descartes plantea el problema con una claridad inigualable: “aunque cosas generales como unos ojos, una cabeza, unas manos y otras semejantes puedan ser imaginarias, es preciso confesar que hay cosas más simples y más universales, que son verdaderas y existentes” (*M. I*, p. 407).

3 GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. T. I, Paris: Aubier, 1968. p. 36.

El análisis está dirigido al establecimiento de los términos simples que, según Descartes, son verdaderos y existentes. Desde un principio se encuentra el lazo entre lo verdadero y lo existente; este lazo nos permite apreciar que los principios de conocimiento no son principios formales, puesto que tienen un contenido definido de realidad.

Desde la primera Meditación resulta evidente el proyecto de establecer el valor objetivo de las ideas matemáticas concernientes a los cuerpos materiales. Inmediatamente después de mencionar las cosas más simples, Descartes escribe: “De esa clase de cosas es la naturaleza corporal en general y su extensión; también la figura de las cosas extensas, su cantidad o magnitud y su número; como también el lugar donde ellas están, el tiempo de su duración y otras semejantes” (*M. I*, p. 408).

No es posible dudar de los términos más simples sino mediante una acción de la voluntad sobre el entendimiento: de una coacción sobre el entendimiento, pues naturalmente los términos más simples son indudables. Es necesario dudar hasta de lo más simple porque es preciso explicar la prioridad de lo posible sobre lo real o dicho de otra forma, es necesario explicar y justificar la prioridad de la esencia con respecto a la existencia de los cuerpos materiales: “lo posible para mi inteligencia ¿es acaso lo posible verdadero, una esencia? Es eso lo que naturalmente yo estoy inclinado a pensar, pero lo que, metafísicamente, no está todavía fundado”.⁴

En la segunda Meditación, la duda ya alcanza su punto extremo cuando Descartes afirma que las ideas matemáticas concernientes a los cuerpos materiales son solamente ficciones: “yo creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son más que ficciones de mi espíritu. ¿Qué podrá entonces ser considerado como verdadero? Quizás nada, sino que no hay nada cierto en el mundo” (*M. II*, p. 415).

A mi modo de ver, es aquí donde queda claramente propuesta la dificultad que nos ocupa: ¿cómo podemos asegurarnos que nuestras consideraciones de posibilidad no son solamente ficciones? A partir de consideraciones de posibilidad quedaron establecidos los conceptos de materia y las leyes del movimiento en los capítulos VI y VII del *Mundo* y en la segunda parte de los *Principios*. Estas consideraciones de posibilidad permitieron también apartar los átomos y el vacío de la naturaleza por considerarlos imposibles; imposibles absolutamente.

En el artículo veinte de la segunda parte de los *Principios* encontramos el argumento que establece la imposibilidad de los átomos; es un argumento que también aparece en el establecimiento de las leyes del movimiento de los cuerpos: con base en la posibilidad

4 *Ibidem*, p. 38. Las Meditaciones las citaré con la abreviatura *M*, la página corresponde a la edición de ALQUIÉ, F. citado en la nota 1, pero en su tomo II.

racional se determinan de una vez las condiciones básicas de todo fenómeno natural. Si no hay razón para que la divisibilidad de los cuerpos tenga un límite pues entonces no hay átomos; si no hay razón para que un cuerpo cambie su estado de reposo o de movimiento pues entonces todo cuerpo conserva su estado de reposo o de movimiento; si no hay razón para que un cuerpo cambie su dirección pues entonces todo cuerpo conserva su movimiento rectilíneo.

Estos razonamientos son los que requieren una justificación. Ésta está dada por los principios del conocimiento; son estos principios los que nos autorizan a razonar desde la esencia de las cosas hacia su existencia. Razonar matemáticamente sobre los cuerpos materiales implica la prioridad de la esencia sobre la existencia: “la regla del conocimiento científico de las cosas exteriores sería pues inversa de la regla del conocimiento científico de sí mismo: el primero iría de la idea a la cosa, el segundo de la cosa a la idea”⁵.

No creo exagerar cuando insisto en que los problemas de las *Meditaciones* se siguen de la física: basta únicamente mirar rápidamente los temas de las otras Meditaciones. En cada Meditación se realiza un análisis de las ideas de los cuerpos materiales; es evidente que en cada caso este análisis busca también aclarar otros temas diferentes: el examen del trozo de cera busca profundizar el conocimiento del alma y busca mostrar que el conocimiento del alma es más simple –“más fácil”– que el conocimiento del cuerpo. También en la tercera Meditación se analizan las ideas de los cuerpos materiales, en este caso el análisis busca mostrar que la idea de Dios no ha podido ser producida por mí mismo y que su contenido de realidad es tan grande que me permite reconocer en adelante qué grado de realidad tienen mis otras ideas.

Tanto la quinta como la sexta Meditación comienzan con la consideración de las cosas materiales. Todo esto me lleva pues a señalar un hilo conductor que viene desde la física y que recorre las *Meditaciones*: la Meditación sexta, busca demostrar la existencia de los cuerpos materiales y comienza con el problema de la posibilidad. Esto es significativo pues la Meditación sexta cuenta con las conclusiones de las Meditaciones anteriores. Desde el análisis del trozo de cera, en la Meditación segunda, queda establecido que hay una prioridad del concepto sobre la percepción: “Es imposible que yo alcance la conciencia de que una cosa **corporal** existe (*quod*), si yo no tengo antes conciencia de lo que ella es (*quid*). Esta subordinación necesaria de la percepción al concepto explica que Descartes repita que la inteligencia es la que conoce y no los sentidos. Ella conlleva ya el principio según el cual del conocimiento al ser (de la esencia a la existencia), la consecuencia es buena”⁶.

5 *Ibidem*, p. 79, 125. El conocimiento del “yo” no será nunca nivelado por el conocimiento de la materia.

6 *Ibidem*, p. 130.

Que Descartes proceda matemáticamente para explicar la naturaleza es una cosa, pero que justifique esa forma de proceder es otra cosa bien diferente que requiere definir no ya los principios de la explicación científica sino los principios del conocimiento.

Para Descartes la idea de Dios y la idea del alma son principios del conocimiento. Inicialmente uno no puede comprender que estas ideas tengan el carácter de principios, pero cuando se encuentra que la idea de Dios es la fuente de toda posibilidad y que la idea del alma es la fuente de toda representación, entonces se comprende que tengan ese carácter privilegiado.

Es preciso advertir ahora mismo que el orden adoptado obedece a que en los argumentos del filósofo existe una jerarquización de los recursos conceptuales; veamos algunos ejemplos: las ideas de verdad y de orden presiden toda la concepción del método; las ideas de materia y de movimiento presiden toda la concepción de naturaleza así como las ideas de Dios y del alma dirigen toda la teoría del conocimiento.

El problema que es preciso tener presente aquí es el siguiente: dado que en el pensamiento cartesiano existen lazos, y unión, entre el método, la física y la metafísica, se presenta por esta razón una acumulación de cuestiones en las *Meditaciones* que sólo pueden distinguirse cuando esta obra se estudia después de los temas del método y de la física. No es pues extraño que el concepto de posibilidad sea un tema obligado en el momento de explicar no ya la naturaleza o los fenómenos naturales sino el conocimiento en general.

Ahora quiero traer el primer párrafo de la Meditación sexta para ocuparme directamente de la posibilidad: "Sólo me queda por examinar si hay cosas materiales. Y ya sé que puede haberlas, al menos, en cuanto se las considera como objetos de las demostraciones de la geometría, pues de esta manera yo las concibo muy clara y muy distintamente. Pues no hay duda que Dios puede producir todas las cosas que yo soy capaz de concebir con distinción, y nunca he juzgado que le fuera imposible hacer alguna cosa, a no ser que yo encontrase contradicción al concebirla".

En el capítulo X del libro ya mencionado de Martial Gueroult se estudia lo relativo a la teoría de la posibilidad; esas páginas están llenas de precisión con respecto a este problema. Lo primero es tener presente la diferencia entre las Meditaciones primera y sexta: "En la primera meditación, el análisis regresivo que condujo al *cogito* ya había fijado las ideas matemáticas, a título de elementos últimos e irreductibles, como las condiciones de posibilidad de todas mis representaciones de las cosas sensibles. Esas ideas aparecen ahora, en la sexta meditación, como condiciones de posibilidad no sólo de nuestras representaciones de las cosas, sino de las cosas mismas".⁷

7 *Ibidem*, t. II, p. 24.

No se trata, en la sexta meditación, de la representación de las cosas sino de las cosas mismas: dicho de otra manera, la posibilidad no solamente modela la representación sino que también modela la realidad; es evidente que la representación cartesiana está provista de realidad como está explicado en su teoría de las ideas: lo que no es evidente es que de una imposibilidad racional podamos concluir la imposibilidad absoluta; esto, precisamente, se presenta en los argumentos que niegan el vacío, los átomos y la limitación del universo. ¿Cómo podemos afirmar que son imposibles los átomos, el vacío y la limitación del universo? Los principios de la física establecen los conceptos que constituyen el núcleo de la ciencia natural pero son los principios del conocimiento los que autorizan a considerar esos conceptos como el núcleo absoluto de la naturaleza: para alcanzar el derecho a hacer de la posibilidad o de la imposibilidad racionales el principio de la realidad o de la existencia de las cosas materiales se requiere absolutamente de la idea de Dios. Evidentemente esto es así para Descartes quien tiene una concepción realista de la ciencia. Es aquí donde conviene recordar las frecuentes críticas de Descartes a una abstracción desprovista de contenido físico.

Los principios del conocimiento en Descartes no son formales, son principios provistos del contenido suficiente como para poder sostener el intuicionismo en la teoría de las ideas: “Cosificada, no siendo pura nada, la idea debe tener una causa”.

Lo mismo que la causalidad en la física obligaba a pensar en la conservación de la misma cantidad de movimiento en la naturaleza como una prolongación de la acción creadora de Dios, también en la metafísica el principio de contradicción obliga a pensar en la omnipotencia de Dios: “El principio de contradicción no es más que una máxima derivada de nuestra idea de la infinitud del ser de Dios, que nos revela, con la negación absoluta de la nada por el ser, todos los principios que allí están inmediatamente implicados: principio de causalidad, principio de que la nada no tiene propiedades, que, para pensar, es preciso ser, etc.”.⁸

La idea que tenemos de Dios nos permite asegurarnos de varios criterios que nos garantizan la objetividad del conocimiento y que nos conduce, como por pasos o etapas, hacia la existencia misma de las cosas materiales. Lo primero es dejar bien claro el sentido de la no-contradicción en Descartes: “De manera general, para Descartes la no-contradicción formal no es un principio de posibilidad. El sólo criterio de la existencia posible es la presencia de una idea clara y distinta. Si nosotros tenemos tal idea, no tenemos necesidad de una demostración de no-contradicción. Y si nosotros no tenemos esa idea clara y distinta, una demostración formal de compatibilidad entre los constituyentes de la idea, no prueba nada en cuanto a la existencia posible”.⁹

8 *Ibidem*, t. II, p. 30.

9 BOUVERESSE, J. *La théorie du possible chez Descartes*. En: *Revue Internationale de Philosophie*. Vol. 37, No. 146, 1983.

Pero a este criterio se añade otro, un principio de razón suficiente que nos conduce más allá de la existencia posible y nos permite hacer afirmaciones concernientes a la existencia necesaria. Este principio de razón suficiente lo encontramos, precisamente, en las *Meditaciones* y en los *Principios*. En las *Meditaciones* escribe Descartes: “No hay duda de que Dios tiene la potencia para producir todas las cosas que yo soy capaz de concebir con distinción”.

Este principio explica el argumento que consiste en ir desde la divisibilidad de la extensión hasta la negación de átomos en la naturaleza, argumento que aparece en el artículo 20 de la segunda parte de los *Principios*. El artículo 34 de esa misma parte de los *Principios* indica la dificultad que implica la división indefinida de la materia, pero el artículo 35 afirma lo siguiente: “No debemos dudar que esa división se haga, aunque no la podamos comprender” (*P. II*, p. 182).

Es pues comprensible que Gueroult escriba lo siguiente: “Dios no puede hacer menos de lo que yo puedo concebir, constituye una razón suficiente a la cual los argumentos de orden físico se añaden”.¹⁰ Finalmente, lo que conviene destacar aquí es que en los artículos 34 y 35 ya señalados de los *Principios*, no se habla de la divisibilidad como de una división posible de los cuerpos, sino de la división de hecho de los cuerpos a través del movimiento.¹¹

Otro problema distinto es saber si los átomos y el vacío son imposibles absolutamente, es decir, incluso para Dios o si es una imposibilidad creada por la libre voluntad divina. Aquí hay diferencias entre los intérpretes: lo interesante de estas diferencias es que los autores no están de acuerdo en definir hasta dónde Dios garantiza los conocimientos. Según M. Bouveresse: “No tenemos garantía del valor objetivo de nuestras intuiciones modales. Lo que yo concibo clara y distintamente como verdadero es verdadero, pero lo que yo concibo clara y distintamente como necesario o imposible no lo es forzosamente en sí”.¹²

A mi modo de ver para M. Bouveresse únicamente las matemáticas estarían garantizadas por Dios; según esta opinión únicamente podríamos tener certeza con respecto a la existencia posible de los cuerpos y entonces el proyecto de un conocimiento matemático concerniente a la naturaleza sería hipotético.

Más adecuada al espíritu cartesiano me parece la interpretación de M. Gueroult cuando afirma lo siguiente: “La imposibilidad para nuestro entendimiento es *ipso facto* la imposibilidad en las cosas, aunque ella no sea de ningún modo una imposibilidad para la

10 GUEROULT, M. *Op. cit.*, t. II, p. 38.

11 GUEROULT, M. *Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche*. En: *Revue de Métaphysique et de Morale*. No. 59, p. 15, note 3, 1954.

12 BOUVERESSE, J. *Op. cit.*, p. 303.

omnipotencia de Dios. Se puede decir que lo imposible es aquí, no porque Dios ‘no lo pueda’ hacer, sino porque Dios no quiere hacerlo”.¹³

Esta interpretación está más cerca del carácter matemático de la física cartesiana, la conclusión de Gueroult es solamente una forma de subrayar la concepción cartesiana de la ciencia: es cierto que su realismo resulta embarazoso hoy para la teoría de la ciencia, pero ese es un elemento innegable de su concepción de la ciencia. Es preferible aceptarlo así y tratar de apreciar sus argumentos tal como se presentan, antes que forjar un Descartes imaginario.

II

La idea de Dios es la garantía de la prioridad de las ideas con respecto a las cosas: “[...] en nuestro pensamiento, lo posible prima siempre sobre lo real, y lo real no es más que el residuo de lo posible, se encuentra en el marco de lo que no es imposible”.¹⁴

Pero sin esa garantía existe de todas maneras una prioridad de hecho de las ideas con respecto a las cosas. En varias ocasiones Descartes explica esa prioridad sin necesidad de la idea de Dios. Veamos algún ejemplo que nos permita indicar los diferentes pasos que conducen a la famosa teoría de las ideas como representaciones de las cosas. Únicamente voy a indicar un trozo muy conocido: en las *Reglas*, en la regla XII, a propósito de los colores, Descartes afirma lo siguiente: “Suponed por ejemplo que el color sea todo lo que queráis, no podréis negar, sin embargo, que sea extensión y que tenga figura [...]”.

En ese texto, la idea es más simple que el sentimiento y que las percepciones sensibles en general: ya sean los colores, la luz o el calor siempre se viene a la prioridad de un término o de varios términos que son más simples y que son la condición y la explicación de las percepciones sensibles: la extensión y la figura son más simples y evidentes que cualquiera de los colores.

Es en las *Meditaciones* donde la teoría de la representación es presentada con el mayor detalle, inicialmente en la Meditación segunda, la cual se ocupa del *cogito*. Allí lo más importante es el análisis que realiza Descartes tratando de definir cuál es la naturaleza del “yo”: una parte de este análisis es el análisis del trozo de cera, donde se busca mostrar la anterioridad –la prioridad– del conocimiento del alma en relación con el conocimiento del cuerpo; otra vez es el matemativismo cartesiano el que obliga a contradecir al sentido común.

13 GUEROUT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Op. cit., t. II, p. 35.

14 KOYRÉ, A. *Estudios de historia del pensamiento científico*. México: Siglo XXI, 1978. p. 42.

El análisis cartesiano sigue los pasos del razonamiento geométrico: se trata de buscar las condiciones que hacen posible una idea compuesta y por lo mismo más compleja. Descartes concluye por distintos caminos que hay una prioridad de la inteligencia con respecto a la imaginación, los sentimientos y la voluntad, es decir, que la inteligencia constituye la naturaleza del “yo”; las vías son diferentes; en la primera vía excluye una por una las propiedades que no son esenciales al alma y encuentra que la inteligencia no puede ser excluida y que por tanto es la esencia del “yo”; el procedimiento analítico es claro cuando rechaza la consideración de la imaginación como propiedad esencial de la naturaleza del alma.

En la Meditación tercera hay otra vía para indicar la prioridad de la inteligencia, allí se señala la anterioridad de las ideas con respecto al temor, al deseo e incluso al juicio. Las ideas son anteriores a los sentimientos y a la voluntad: “Entre mis pensamientos, algunos son como las imágenes de las cosas y es a éstos solos a los que les conviene propiamente el nombre de ideas, como cuando yo me represento un hombre, o una quimera, o el cielo o un ángel, o a Dios mismo” (*M.* II, p. 433).

Hemos insistido tanto en esta prioridad o anterioridad de la inteligencia porque es el mismo procedimiento que se empleará para el análisis del trozo de cera y para la teoría de la representación, núcleo de la teoría cartesiana del conocimiento: “Nada puede ser conocido antes de la inteligencia, pues es a partir de la inteligencia que pueden ser conocidas las cosas y no inversamente”. Se lee en sus *Reglas*.

Es evidente que en las *Meditaciones* Descartes es muy cuidadoso con el empleo del análisis, pues el conocimiento del alma requiere de un procedimiento paradójico si se tiene en cuenta que se va desde la existencia hacia la esencia; procedimiento que es diferente a todo otro conocimiento donde siempre se va de la esencia a la existencia. Por otra parte, la prioridad de la inteligencia no permite negar que tanto la imaginación como los sentimientos sean modos del pensamiento. Pero, ¿qué implicaciones tiene tal prioridad de la inteligencia?

Ante todo, es a partir de esta preponderancia como adquiere sentido la matematización de la naturaleza; es a partir de esta anterioridad en el orden de las razones como puede ser abandonado el realismo del sentido común. Superar este realismo es un propósito definido desde las *Reglas* hasta los *Principios*. Esto porque el sentido común no distingue el alma y el cuerpo y cree en la realidad de las cualidades sensibles y de las formas substanciales: “La razón de ser del sistema cartesiano es enseñarnos a pensar la extensión, como si nuestra alma no estuviera sustancialmente unida al cuerpo y enceguecida (*aveuglée*) por lo sensible que resulta de esta unión”.¹⁵

15 GILSON, E. *Discours de la méthode: texte et commentaire*. París: J. Vrin, 1976. p. 434.

En una nota de su edición de las obras filosóficas de Descartes, F. Alquilé escribe: “No hay duda que una de las funciones del análisis del trozo de cera sea la de jerarquizar los elementos del “*cogito*” y descubrir el entendimiento en la raíz de la imaginación y de la sensación”.¹⁶ Esta prioridad es también la que se presenta en la tercera Meditación cuando Descartes rechaza incluso los juicios para ocuparse del análisis de las ideas como de los contenidos primordiales del entendimiento. Sin duda puede afirmarse que el “*cogito*” constituye una radicalización de la matematización del saber: “El *cogito* se instituye, no a partir del pensamiento de alguna cosa, sino a partir de la duda que hace abstracción de los contenidos mismos para no dejar subsistir más que el hecho de representarse o de pensarse”.¹⁷

Lo mismo puede decirse de la teoría de las ideas en la Meditación tercera: es una consecuencia de la radicalidad de la matematización del saber: “[...] No podría haber ningún contacto directo –es decir, que no sea mediatisado por ideas– entre el pensamiento y la realidad efectiva exterior a él”¹⁸. Ahora quedan definidos los términos de nuestro problema: ¿qué tipo de conocimiento es el que nos permite elevarnos por encima de la confusión propia de los sentimientos y del sentido común?

Para definir este conocimiento, Descartes emplea diferentes argumentos con el único fin de establecer el valor objetivo de los términos más simples y el carácter fundamental de la duda, del análisis y de la distinción, tanto de la distinción real (entre el alma y el cuerpo) como de la distinción modal (entre diferentes propiedades de una misma substancia).

Es evidente que un conocimiento provisto de todos estos recursos es un conocimiento que abandona el sentido común y particularmente la creencia según la cual la experiencia inmediata nos revela la realidad de las cosas.

El argumento del sueño (*rêve*) busca precisamente mostrar que la información de los sentidos tiene el mismo carácter del sueño y que no hay razón para pensar que a través de las percepciones de los sentidos podamos tener una representación de las cosas. Ésta representación no tiene como medida la experiencia de los sentidos sino más bien los contenidos del puro pensamiento, donde se encuentran las ideas del yo, de la extensión y de Dios. Es el orden el que obliga a examinar estas ideas para poder apreciar el valor de los términos más simples que son el cumplimiento del proyecto de matematización: “allí donde se alcanza lo más simple, la ficción es imposible”.¹⁹

16 ALQUIÉ, F. *Op. cit.*, t. II, p. 425, note 2.

17 GUEROUULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. *Op. cit.*, t. I, p. 52.

18 RÖD, W. L’argument du rêve dans la théorie cartésienne de l’expérience. En: *Les Etudes philosophiques*. No. 4, 1976.

19 GUEROUULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. *Op. cit.*, t. I, p. 132.

La duda se desarrolla mediante los argumentos del sueño y de un genio maligno. Estos argumentos buscan enfrentar el problema que se presentaba desde las *Reglas* y el *Mundo*. Este problema consistía en objetar que las concepciones racionales, aún las más distintas, podían ser sólo ficciones. Esta es sin duda la réplica más fuerte que se propone desde el sentido común.

Parece una exageración pretender reducir toda la abundancia de los temas y problemas de las *Meditaciones* al tema de la distinción del alma y del cuerpo pero conviene aclarar que detrás de esta distinción está el realismo cartesiano. Nuestro autor no renuncia al realismo y es precisamente por esta razón que en su teoría de las ideas hay una jerarquización de las ideas según su cantidad de realidad objetiva. Esta realidad objetiva es una propiedad de la idea como representación: las ideas como las cosas tienen una causa y según sea la realidad de la causa se sabe cuál es la realidad o el contenido de la idea. En la tercera Meditación, Descartes analiza las diferentes causas que pueden tener las diferentes ideas, allí comienza este análisis con las siguientes palabras: “Se presenta todavía una vía para investigar si, entre las cosas de las cuales yo tengo en mí las ideas, hay algunas que existen fuera de mí” (*M. III*, p. 437).

Es una segunda vía la que debe conducir hacia el valor objetivo de las ideas, dado que la primera vía no condujo a ninguna parte. La primera, está pensada a partir del sentido común con las siguientes palabras: “Lo que inicialmente debo hacer es considerar, respecto de aquellas ideas que me parecen venir de algunos objetos que están fuera de mí, cuáles son las razones que me obligan a creer que son semejantes a esos objetos” (*M. III*, p. 435).

Es evidente, como lo señalan M. Gueroult y F. Alquié, que Descartes busca derrotar el sentido común colocándose en su propio terreno. En las *Meditaciones*, él resume todo lo que la óptica enseña a la teoría del conocimiento para concluir que la visión se reduce a la teoría del movimiento: precisamente por esto la visión se explica por el tacto puesto que un ciego “ve” mediante un bastón que le indica, por la resistencia diferente que oponen los objetos, de qué objetos se trata. En el caso del ciego no se trata de ninguna semejanza entre lo que percibe y las cosas, pues lo que percibe son sólo movimientos y resistencias: “el tacto sirve de sustituto a la vista en el caso de un ciego de nacimiento”.

Es precisamente porque Descartes ya ha reducido la percepción sensible a la teoría del movimiento por lo que afirma que no hay similitud entre las cosas y las ideas tal como se cree naturalmente: “El alma no se encuentra, frente a las impresiones de los sentidos, como un espectador frente a una pintura. Descartes refuta la concepción ingenua porque la experiencia consciente tiene con la impresión sensible exactamente la misma relación que el alma con el cuerpo”.²⁰

20 RÖD, W. *Op. cit.*, p. 465.

Hay pues una admirable continuidad entre las teorías de la física, la óptica y la teoría del conocimiento; la teoría de las ideas no es una creación arbitraria que busca una justificación desde afuera para la ciencia. Al contrario, la teoría de las ideas es una consecuencia de la física: las *Meditaciones* traen ejemplos de la física para aclarar la teoría del conocimiento. En la Meditación tercera, las dos ideas del sol permiten concluir que ni el sentido común ni el principio de una similitud entre las ideas y las cosas pueden estar en la base de una teoría del conocimiento. Después de comparar las dos ideas del sol, Descartes concluye lo siguiente: “ciertamente, esas dos ideas que yo concibo del Sol no pueden ser las dos semejantes al mismo sol, y la razón me hace creer que aquella que viene inmediatamente de su apariencia, es la menos semejante” (*M.* III, p. 437).

Esta conclusión lleva al filósofo francés a explorar otra vía que no comienza con la experiencia sino con el pensamiento, con un análisis de los contenidos del pensamiento. Puede decirse que él encontró razones en las ciencias para no considerar la experiencia como fuente de conocimiento sino más bien de ignorancia. Generalmente se cree que el racionalismo cartesiano es un racionalismo especulativo y que su física es puramente deductiva. Podemos decir que lo primero es falso porque lo segundo es falso. Son las ciencias las que obligan a Descartes al racionalismo: es porque el desarrollo de las ciencias estuvo acompañado de una contrariedad sistemática del sentido común por lo que Descartes profundizó y extremó su racionalismo en las *Meditaciones*.

En esta obra los ejemplos son tomados de obras anteriores de carácter científico. Puede decirse además que los temas de las *Meditaciones* ya han tenido un desarrollo anterior aunque no en esa forma analítica: ellas son una ampliación de los desarrollos de las *Reglas*, del *Mundo* y del *Discurso*, claro que se amplían precisamente los temas que conducen a la teoría del conocimiento. Veamos algunos ejemplos: la verdad de las matemáticas de las *Reglas* se amplía en las *Meditaciones* y se busca que esa verdad sea no solamente evidencia sino también objetividad.

Las percepciones sensibles del *Mundo*, donde el calor y la luz se reducen al movimiento, son temas que se amplían en las *Meditaciones* para crear una teoría de la representación según la cual las concepciones del entendimiento están por encima de la imaginación y condicionan hasta las percepciones sensibles. Después del análisis del trozo de cera, Descartes concluye lo siguiente: “Lo que se puede destacar de su percepción, o de la acción por la cual se lo percibe, es que no es una visión, ni un tacto, ni una imaginación y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo una inspección del espíritu [...]” (*M.* II, p. 426).

Es la teoría de la visión la que conduce a la clasificación de las ideas según su contenido de realidad. En esta clasificación las ideas sensibles no tienen casi ningún valor objetivo. Descartes propuso una distinción inicial de las ideas según su origen y después de

examinarlas encontró que las ideas adventicias, que nos vienen de los sentidos, son precisamente las más desprovistas de contenido y que las ideas innatas son las más ricas en contenido (aquí presenta el ejemplo del sol). Esta consideración, lo autorizaba a emprender la segunda vía del análisis a partir del contenido de las ideas. En esta segunda vía vamos a ver todo el alcance del realismo cartesiano.

III

La teoría de las ideas tal y como se encuentra en la Meditación tercera es imprescindible dentro del pensamiento cartesiano. Podría afirmarse que toda la dificultad que conlleva la matematización de la naturaleza va a resolverse en la teoría de las ideas; aunque también es preciso indicar que a partir de esta teoría van a plantearse otros problemas que giran principalmente alrededor del intuicionismo.

Basta solamente con mirar la forma cómo Descartes propone el problema de la Meditación tercera para poder apreciar hasta qué punto se busca que la ciencia esté provista de contenido físico. El hecho de apartar el juicio para poder examinar solamente las ideas ya nos indica un rasgo muy característico del pensamiento cartesiano, veamos: “[...] el principal error y el más común que se puede encontrar, consiste en que yo juzgue que las ideas que están en mí son semejantes, o conformes a cosas que están fuera de mí” (*M. III*, p. 434).

Se puede ver claramente que el valor objetivo es preciso examinarlo en las ideas y de ningún modo en las acciones que el espíritu añade o agrega a estas ideas; acciones que pueden ser el deseo, el temor e incluso el juicio: “[...] se debe investigar en el ser mismo de las ideas, fuera de todo juicio de objetividad, los signos característicos inmanentes de su correspondencia no sólo posible sino necesaria con lo que ellas representan [...]”.²¹

Descartes busca analizar el contenido de las ideas para establecer en qué medida son representaciones de algo real: es evidente que esta investigación es difícil cuando se busca asegurar la objetividad de las ideas matemáticas, las cuales no se ocupan de la existencia de las cosas. La forma como orienta su análisis nos permite hacer varias afirmaciones: hay una prioridad de las ideas sobre las acciones del espíritu, es la prioridad del entendimiento sobre la voluntad y sobre los sentimientos, lo cual ya había sido tratado en la Meditación segunda.

Pero quizás lo más importante sea considerar las ideas como si fueran cosas que se pueden ver con mayor o con menor claridad. Yo pienso que este punto es clave para poder entender la manera como la verdad es identificada con el ser y la falsedad con la nada.

21 GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Op. cit., p. 165.

Entre el ser y la nada están comprendidos los diferentes grados o valores objetivos de las diferentes ideas. Es cierto que Descartes aclara varias veces que no todos los pensamientos son ideas y que no todas las ideas son imágenes de las cosas, así por ejemplo dice en la conversación con Burman: “[...] el autor toma ‘idea’ en el sentido propio y estricto; de otra manera también hay ideas de las nociones comunes que, en sentido estricto, no nos representan ninguna cosa”.

Lo más complejo consiste en constatar que las nociones comunes no son nociones formales sino que tienen contenido y se ocupan de oponer el ser y la nada dado que el principio de contradicción depende del principio de la substancia: “Las nociones comunes no corresponden pues a ninguna cosa existente por fuera del pensamiento; pero de allí no se sigue que ellas no se ocupen de la existencia, pues lo imposible que ellas enuncian no se reduce a una incompatibilidad lógica”.²²

Frente a estas dificultades yo quisiera proponer una interpretación. Se trata de comparar ahora las *Reglas* y las *Meditaciones*: la primera es una obra de epistemología, de teoría de la ciencia, donde los temas metafísicos están tan sólo implícitos; en esta obra no se pone en duda la verdad ejemplar de las matemáticas; a partir de esta verdad se fija un nivel ideal de lo que debe ser toda ciencia y de cómo pueden ser constituidas. Descartes define el orden y la relación como condiciones para constituir los diferentes objetos de las ciencias, incluso establece con ejemplos (en las Reglas VIII y IX) cómo proceder en la física. En las *Reglas* la matematización es un proyecto y un esbozo aunque ya Descartes ha hecho investigaciones en ciencias.

Las *Meditaciones* es una obra bien diferente pues las matematización de las ciencias ya no es un proyecto sino una realización, dado que Descartes ya ha escrito *El Mundo* y el *Discurso del Método* con sus ensayos; sin embargo, las *Meditaciones* tienen que asumir o hacer frente a los problemas filosóficos, o de justificación, inherentes a la matematización del saber. Pienso que el carácter de las ideas va cambiando entre 1628 y 1641: pienso que en las *Reglas* el valor de verdad de las ideas matemáticas está acompañado de las condiciones de la ciencia, es decir, del orden y de la relación; en las *Reglas* la intuición de las ideas depende del análisis que hace posible tanto lo más simple como también el orden de dependencia entre las ideas. En las *Meditaciones* el valor de verdad de las ideas matemáticas se convierte en la guía del valor objetivo, mayor de las ideas claras y distintas o menor de las ideas oscuras y confusas: “Nada dice que las ideas sensibles estén desprovistas enteramente de realidad. Por poca realidad que ellas posean, siendo de cierta forma un límite de lo real, ellas poseen un ‘mínimum’, y como lo verdadero corresponde con el ser, ellas deben poseer un ‘mínimum’ de verdad”.²³

22 SIMON, G. *Les vérités éternelles de Descartes, évidences métaphysiques*. En: *Studia Cartesiana*. No. 2, 1981. p. 126.

23 GUEROUULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Op. cit., p. 289.

Es el cambio de los problemas que se presentan entre las *Reglas* y las *Meditaciones* lo que conduce a que la intuición de las ideas sea sobrevalorada en las *Meditaciones* y a que las ideas sean cosificadas, ya que se busca establecer que la verdad y la falsedad señalan los grados de realidad que van desde Dios hasta la Nada. Es apenas obvio que se requiera que la intuición intelectual sea entendida como análoga a la percepción sensible donde los objetos (cosas) se ven con mayor o con menor claridad y distinción: “En la filosofía de Descartes, la suposición de imágenes de la percepción representando los objetos tiene una gran importancia. Descartes, en efecto, traslada la suposición que se hace de las ideas como imágenes de los objetos, del dominio de la percepción sensible al dominio de la visión intelectual, de tal forma que la percepción sensible sirva de arquetipo para la visión del entendimiento”.²⁴

Una cosa es establecer los rasgos de la evidencia y otra, establecer los rasgos de la objetividad. Ahora bien, puesto que Descartes hace de la evidencia de las ideas una característica de su contenido de realidad, es pues comprensible que concebir ideas sea como ver cosas y concebir ideas claras y distintas sea no sólo poder demostrar las propiedades de un triángulo sino poder “ver” de modo directo que “pienso luego existo” o que “en la idea de Dios está contenida necesariamente su existencia”.

Ha habido un deslizamiento entre los temas relativos a las ideas fundamentales de la física y los temas relativos al contenido de esas ideas fundamentales: al establecer el contenido de realidad de las ideas matemáticas fundamentales de la física, los problemas se multiplican pero salen a flote esos elementos que constituyen lo que se ha llamado de la mejor manera posible los “*a priori* materiales”.

En la Meditación segunda, Descartes menciona a Arquímedes y sugiere que busca un punto que sea fijo y seguro: todo parece indicar que se trata del «cogito»; pero cuando uno estudia la Meditación tercera, todo parece indicar que ese punto fijo y seguro (*assuré*) se desplaza hacia la idea de Dios. Es innegable que la idea de Dios tiene una función incomparable en el pensamiento cartesiano.

En la física, la idea de Dios es la que permite aclarar las fuerzas de movimiento y de reposo y también es la que permite explicar las leyes del movimiento en la naturaleza. No hay duda de que esa idea es muy productiva dentro del pensamiento cartesiano pues explica los principios de contradicción y causalidad: es un principio de razón suficiente.

La idea de Dios, precisamente, permite identificar la verdad con la realidad (y por esto es la primera idea objetiva) y distinguir los diferentes grados de objetividad de las otras ideas:

24 RÖD, W. *Op. cit.*, p. 465.

Es la cantidad infinita de realidad objetiva de la idea que, en el caso de la idea de Dios, impone necesariamente el valor objetivo; el valor objetivo está en función de la realidad objetiva de la idea: verdad y realidad son sinónimos. Cuando la realidad objetiva de la idea es infinitamente pequeña, hasta el punto que el entendimiento ya no pueda distinguir si es más grande que cero, conduce a dudar de la realidad de la idea y de su verdad y a considerarla desprovista de todo valor objetivo, tal es el caso de las ideas sensibles.²⁵

Lo más admirable de toda la Meditación tercera consiste en indicar que la realidad objetiva de las ideas puede ser medida (*mesurée*); esto permite establecer la prioridad del principio de causalidad sobre el principio de la conformidad o de la correspondencia entre la idea y su modelo.

La causalidad en la física hace inteligible la única acción que es posible en la naturaleza, es decir la acción de Dios, quien crea y conserva una determinada cantidad de movimiento; igualmente en la metafísica es la creación divina no sólo de todo lo que existe sino también de las esencias o de las ideas en la medida en que contienen alguna realidad; esta teoría de las verdades eternas es apenas señalada de paso en las *Meditaciones*: “De manera general, las verdades son alguna cosa y no una pura nada, es pues muy evidente que todo lo que es verdadero es alguna cosa”.

Son pues varias las ocasiones en las cuales Descartes procede a oponer el ser y la nada para aclarar diferentes cuestiones: cuestiones que tienen que ver no solamente con la objetividad mayor de las ideas claras y distintas y con la objetividad menor de las ideas sensibles sino también cuestiones que tienen que ver con el error, problema al cual se aproxima Descartes afirmando lo siguiente: “La experiencia me hace conocer que yo estoy sujeto a una infinidad de errores, de los cuales, buscando la causa de más cerca, yo he notado que no solamente se presenta a mi pensamiento una idea real y positiva de Dios, o de un ser soberanamente perfecto, sino también una cierta idea negativa de la nada, es decir de aquello que está infinitamente alejado de toda perfección y que yo soy como un medio entre Dios y la nada” (*M. IV*, p. 457).

Tanto en la física como en la metafísica se concluye que es la causalidad la vía que conduce la ciencia hacia el mundo real. Desde Copérnico se presentaba el mismo problema: cómo demostrar que las matemáticas constituyen la naturaleza. El principio de causalidad le permite a Descartes justificar la creación y conservación del orden que forma la naturaleza y por otro lado, justificar la claridad y la distinción de las ideas que nos permiten conocer este orden. Pero también es preciso señalar, para terminar, que la causalidad de Descartes es fuente de muchos problemas. Estos problemas tienen que ver con las formas distintas de concebir la causa, en unos casos como razón y en otros casos como acción. Se trata de

25 GUEROUULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Op. cit., p. 339.

niveles diferentes. Una cosa es preguntar por la causa de una de mis ideas y otra cosa es preguntarse por la causa de mi propia existencia. Preguntar por la causa de una de mis ideas no es suficiente para encontrar una superación del solipsismo; aunque se trate de la idea de Dios.

Es preciso entender la causa como acción tanto en la física como en la metafísica para poder encontrar un camino, o salida, desde el yo hacia el mundo. En la física era preciso ir de la materia y del movimiento concebidos en abstracto hasta la acción creadora, la cual se expresa en las leyes del movimiento. En la metafísica es preciso ir más allá de los conocimientos posibles hasta los conocimientos necesarios acerca de los cuerpos materiales, esto supone la veracidad de Dios y una finalidad divina en su creación: si las ideas sensibles tienen alguna objetividad es porque la conservación de la vida obedece a una finalidad: ¿de qué otra forma se podría afirmar que las ideas obscuras y confusas de los sentidos tienen algún valor objetivo?

Pero es igual para las claras y distintas. Si estas ideas son la medida no solamente de la certeza subjetiva sino también de la realidad de los cuerpos materiales, es porque Dios es veraz y además nos ha dado el poder de dominar la naturaleza de acuerdo a una finalidad que seguramente consiste en la felicidad de los hombres aquí en la tierra. Es cierto que la física ha abandonado la consideración de las causas finales pero no hay duda de que la vida humana está provista de los sentimientos y de las pasiones que tienen el único fin de conservar la vida. Quizás pueda decirse que la misma garantía divina que tenemos para los sentimientos y las pasiones valga también para los conocimientos.

La diferencia consiste en saber que los sentimientos nos indican lo que es útil o dañino y los conocimientos lo que es verdadero o falso. Finalmente es preciso afirmar que la verdad es quizás lo más útil porque gracias a ella el hombre consigue su libertad.

Nota Final

Me he ocupado únicamente del sujeto de conocimiento y no del individuo moral, los cuales se distinguen muy bien en Descartes. No puede decirse que la idea del sujeto impida pensar al individuo, pues aunque el conocimiento ofrece certeza y convierte a la naturaleza en mero objeto que se puede predecir, no ocurre lo mismo con la vida y con la moral, ya que en esa esfera el hombre está frente a la incertidumbre propia de la dificultad que impone la libertad y de la finitud que impone la muerte.

DESCARTES Y LA INVENCIÓN DEL SUJETO

Por: Iván Darío Arango

***Descartes *Ego cogito *Racionalismo**

RESUMEN

La fundamentación de la física clásica llevó a Descartes a encontrar en el “ego cogito” la condición necesaria de todas las representaciones posibles: los conceptos de materia y de movimiento, tal como los exigía la nueva ciencia fueron concebidos por él inicialmente en una forma extremadamente racionalista, lo cual convirtió al “yo pienso” en el sujeto, en el fundamento de todo lo que puede ser real.

Algunos científicos han sostenido que el “yo” según Descartes supone una tal preeminencia de la epistemología, que impide pensar la moral y la situación del hombre frente a la incertidumbre de la vida. Se verá en el artículo que el sujeto hace de la naturaleza un mero objeto, pero mantiene su propia esfera, la de la libertad, hacia la cual estará dirigida toda la admiración después de que Descartes lograra resolver el enigma del universo.

DESCARTES AND THE INVENTION OF THE SUBJECT

By: Iván Darío Arango

***Descartes *Ego cogito *Rationalism**

SUMMARY

Compelled by the foundations of classical physics, Descartes saw the ego cogito as the requirement for every possible representation: he primarily conceived matter and movement within the framework of an extreme rationalism, from which “I Think” became the foundation of every actual thing.

For some scientists, the “I” implies in Descartes such a predominance of epistemology that it is impossible to think of moral and of man situation amidst life incertitude. In this article, it is indicated that the subject makes of Nature a mere object, keeping however its freedom which became the toast after Descartes solving of the Universe riddle.

EL ÁNIMO EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Por: Carlos Másmela Arroyave

Universidad de Antioquia

La interdependencia de crítica y metafísica constituye el enigma más inquietante de la filosofía de Kant. Por un lado, se pronuncia contra la tradición racionalista de la metafísica y por el otro, propone para el futuro una metafísica inalterable. Para la transformación de la una en la otra muestra la necesidad de someter la razón a una crítica de sí misma y con base en ésta, quiere arrasar con una metafísica en la que se apoya por mucho tiempo, y fundamentarla como ciencia. Remite ambos casos a la razón, pues su presencia da sentido a la pregunta por la metafísica.

Su objeto es lo suprasensible. Por esto ve Kant en ella una necesidad inherente a la naturaleza humana, aunque niega rotundamente la pretensión de cualquier conocimiento teórico de lo suprasensible. Pero, si bien corresponde a la propia razón invalidar toda pretensión racionalista, al mismo tiempo está destinada a preguntar, de acuerdo con su naturaleza, por el fin último de la metafísica, lo suprasensible. De ninguna manera éste es negado por Kant, quien sólo cuestiona la forma de acometerlo. En efecto, la pretensión de la metafísica de querer alcanzar racionalmente su fin último, está condenada para siempre al fracaso, pues dicha metafísica es la ciencia que progresiva de lo sensible a lo suprasensible por medio de la razón. De esta forma la metafísica deja de ser un océano sin fondo y sin orillas y toma la vía segura de la ciencia. Pero, a su vez, la exhaustiva crítica a la que debe sujetarse la razón, recién se establece en su previa tendencia a lo incondicionado como el fundamento de todas las condiciones que ella instaura. Ella se encuentra así agobiada por un preguntar que por naturaleza no puede evadir y al que tampoco puede darle respuesta por exceder su propio poder. Su poder tiene límites, su aspiración los desborda. A este dilema está inevitablemente abocada la razón humana, de no ser así, dicho preguntar no cesaría de agobiárla.

Esto quiere decir que sólo puede tender al interés más alto de lo incondicionado a costa de sobreponer la experiencia y violentar sus límites. Es así como la razón se enfrasca en una lucha consigo misma. El escenario de esta disputa es la metafísica, el motivo del conflicto su incesante tendencia a lo incondicionado y la restricción de su uso especulativo. Ésta le proporciona certeza y seguridad, con aquélla, en cambio, se sume en la contradicción, el error y el engaño. Al tiempo que tiende a transgredir los límites de la naturaleza, busca seguridad en la delimitación de los dominios sobre los que ejerce poder. Pero, para fijar los límites del conocimiento que le permite trazar una vía segura, es necesario que se interne en el inhóspito territorio de lo incondicionado. No es posible hacer depender, por tanto, la posibilidad de la metafísica de su tránsito por la vía segura de la ciencia. Para ello es indispensable que la razón se aventure por los caminos intransitables de la metafísica o,

como dice Kant, de las Indias que brindan una constante ilusión a causa del espejismo que hechiza a quien procura lo incondicionado.

La razón cuenta así con un carácter esencialmente dinámico en su movimiento desde y contra sí misma. Ella se resiste por ello a ser encasillada en el dominio racionalista. Antes que identificarse con cualquier forma de racionalismo, la razón busca el esclarecimiento de sí misma a partir de la lucha que sostiene consigo misma y a lo largo de un camino que debe rehacer constantemente, en cuyo inicio se encuentra inevitablemente incomprendida a sí misma. A pesar de ello, la razón marcha sin descanso en su procura de lo incondicionado, pues éste toca a la disposición natural del hombre. Kant es enfático en afirmar que para la razón lo incondicionado constituye el fin último de la metafísica, que ella anhela por su propia naturaleza. Sin embargo, sostiene al mismo tiempo que el procedimiento metafísico seguido hasta él, ha sido un mero tanteo racional de conceptos. Para combatir este proceder dogmático es necesario remontarse a la razón y someterla a una severa crítica que extirpe de una vez por todas el error y asegure para siempre la legitimidad de sus pretensiones. En esto consiste la tarea que debe emprender la crítica que la razón hace de sí misma. Con base en ella Kant cree demoler los cimientos de la filosofía del pasado y suministrar a la posteridad una metafísica sistemática completamente invariable.

Pero la realización de esta tarea no significa la cancelación del viaje por ese vasto y tormentoso océano de lo suprasensible, pues no es posible que la facultad crítica de la razón establezca sus propios límites ateniéndose simplemente a su lado interno, sin tener en cuenta, por tanto, aquello frente a lo cual solamente la crítica puede poner límite a la razón. Por supuesto, la crítica origina un nuevo concepto de razón que la desliga del racionalismo metafísico. No obstante, el proceso por medio del cual ejerce una autocrítica y fija sus límites, debe orientarse previamente por una razón que por naturaleza aspira a lo incondicionado como fin último de la metafísica. Esta relación enigmática entre crítica y metafísica se constata en el desarrollo de la estructura interna de la *Crítica de la razón pura*.

Su asunto principal es expresado en la pregunta por las condiciones de posibilidad de establecer juicios sintéticos a priori, esto es, juicios independientes de la experiencia y sobre la experiencia. Sólo este tipo de juicios puede asegurar la legitimidad de las pretensiones del conocimiento; una legitimidad, que sólo concierne a las condiciones de posibilidad de la experiencia. En esto consiste la nueva alternativa de Kant frente a los juicios de la experiencia, pero también a los juicios sin relación alguna con la experiencia. Con dicha alternativa quiere destacar el concepto de experiencia posible y delimitar las condiciones que deben orientar el conocimiento de las cosas, en tanto son posibles para nosotros. De este modo, la crítica garantiza la posibilidad de un conocimiento sintético a priori que libera al metafísico del racionalismo dogmático. Las condiciones que posibilitan establecer este conocimiento, soporte de todo el edificio de la *Crítica*, remiten a los elementos de la estructura del conocimiento humano. En éste introduce Kant una novedosa distinción

entre sensibilidad y entendimiento. Este descubrimiento es la gran luz que ilumina su pensamiento en el año de 1769. Sensibilidad y entendimiento son facultades irreductibles entre sí, no obstante, sólo en su interacción producen un conocimiento sintético a priori. Así como el entendimiento, también la sensibilidad hace un aporte originario a este conocimiento y contiene igualmente, por tanto, algo necesario para la constitución de las condiciones de posibilidad de la experiencia.

La sensibilidad es la facultad de las intuiciones, el entendimiento, la facultad de los conceptos. Tanto la intuición como el concepto son representaciones, sin embargo, mientras la intuición es la representación inmediata y singular por la cual es dado el objeto, el concepto es una representación mediata y general por la cual el objeto es pensado. El ser dado y el devenir pensado son entonces los dos nuevos rasgos que en su unificación erigen el conocimiento. La intuición representa de un modo directo una singularidad y no una generalidad. No es posible intuir una cosa en su generalidad. En cambio, el pensar no representa el objeto en su concreta singularidad, esto es, directamente, sino por medio de la intuición. En su relación con el objeto él debe referirse, como una representación indirecta, a la habilidad intuitiva. Por ello, el pensar es para Kant la representación de una representación. Él aborda más de cerca ambos tipos de representación al atribuir la afección y la receptividad al ser dado y la espontaneidad y la función al devenir pensado. Sin embargo, no es comprensible de suyo cómo puede ser el pensar mediato e indirecto y tener un carácter espontáneo ¿Cómo puede lo dado receptivamente ser pensado espontáneamente por el entendimiento para producir así un conocimiento?

Tampoco la multiplicidad dada en la intuición es pensada inmediata y directamente por la unidad del concepto. Antes de su unificación conceptual la habilidad intuitiva debe ser recibida, recorrida y enlazada en virtud de una acción a la que Kant da el nombre de *síntesis*. Ésta se genera entre intuición y pensamiento sin identificarse con ninguna de estas dos representaciones. Mediante ella, la multiplicidad es determinada previamente por el pensamiento o, en un sentido específico, la síntesis pura procura a los conceptos puros del entendimiento el contenido a priori que ella produce en la multiplicidad pura de espacio y tiempo. Tales conceptos proceden entonces de la unidad sintética de lo múltiple y no de la simple función lógica del entendimiento, pues ésta no puede proporcionarles ningún contenido a priori, es decir, mostrar cómo se constituyen en cuanto tales en su relación a priori con los objetos de la experiencia. Pero si no es posible fundar analíticamente el conocimiento, es necesario buscar su origen en la síntesis y preguntar, ¿cómo asegura con su acción un contenido a priori del conocimiento? Para saberlo hay necesidad de acudir nuevamente a la intuición, pues la síntesis se apoya y se proyecta en la multiplicidad pura de espacio y tiempo aportada por la estética trascendental.

La habilidad es la condición para que tenga lugar la intuición, pero a su vez, el ser dado descansa en la afección. Lo afectado en la afección es el ánimo (*Gemüt*) y lo que lo afecta es el objeto. Mas no puede ser el objeto dado en la intuición, porque de ser así la

afección residiría en el ser dado y tendría que obviarse sin más la afección como una impresión sensorial de nuestra alma, en la que los objetos de la percepción dejarían su huella. Pero si el conocimiento se rige por el objeto, no podría entenderse cómo sería posible producir el conocimiento a priori del objeto. Además, si se reduce la afección a las afecciones fácticas de nuestros sentidos, carecería de sentido hablar de las intuiciones puras de espacio y tiempo.

La sensibilidad es, según Kant, una fuente de conocimiento que emana del ánimo. En éste se encuentran dispuestas de antemano las formas a priori de la intuición. La razón de ello está en la afección del ánimo. El objeto que lo afecta no es el de la percepción, porque él no nombra la dabilidad, sino un objeto que lo afecta espontáneamente, no de manera receptiva. El objeto de la afección pura es un objeto en sí, no un objeto para nosotros. Kant lo denomina *objeto trascendental*. Éste afecta el ánimo así como el fenómeno afecta nuestra sensibilidad. La intuición está sujeta a la afección, no la afección a la intuición, de tal suerte que de ella depende el tipo de intuición. Cuando un objeto de la experiencia afecta los sentidos se da una multiplicidad empírica en la intuición sensible. Cuando, al contrario, el objeto en sí mismo afecta el ánimo, en éste se dispone la aprioridad de una multiplicidad de relaciones de la intuición pura.

En ésta es aprehendida una multiplicidad pura. La multiplicidad pura de representaciones tiene un carácter esencialmente temporal. El tiempo es la forma en la que se da inmediatamente no sólo lo múltiple del sentido interno, bajo la forma de lo uno después de lo otro, sino también la multiplicidad a priori de una intuición pura. Ésta articula la forma como pura dabilidad o bien como la estructura formal de lo temporal en general.

Ahora bien, si el tiempo ofrece por sí mismo una multiplicidad secuencial pura de lo uno después de lo otro, debe ser igualmente la condición de posibilidad a partir de la cual pueda ofrecerse la articulación de la dabilidad. Pero para que se efectúe una ligazón secuencial pura de representaciones, tiene que implantarse una actividad en la articulación que ponga en acción lo uno después de lo otro, lo cual implica rebasar el plano de la sensibilidad. Este rebasamiento permite la representación de la multiplicidad en cuanto tal. Ciertamente el tiempo contiene una multiplicidad pura, pero no está en condiciones de proporcionar por sí mismo la representación de la multiplicidad dada de lo uno después de lo otro. La razón de ello está en que el tiempo no es una afección pura de sí mismo, y ésta encierra la actividad de un poner que escapa a la sensibilidad.

La afección pura de sí-mismo es una actividad espontánea y originaria del ánimo. El ánimo es afectado en sí mismo, mas no por sí mismo. Esto significa que él no puede establecerse por sí mismo como autoafección, tiene que contar con algo otro diferente de sí mismo para poder afectarse a sí mismo. Aquello por lo que es afectado en sí mismo no reside en el sujeto, tampoco en el objeto empírico, sino en la contraposición con un objeto en sí que lo afecta espontáneamente. Esta afección suscita en él una actividad, por medio

de la cual procura lo incondicionado. Esta disposición alberga una tendencia hacia aquello que originariamente lo afecta. Actividad y afección no son entonces dos cosas distintas, sino que se siguen simultáneamente una a otra.

La actividad espontánea del ánimo pone la forma de lo múltiple de la intuición pura en función de la afección de sí mismo. En la afección de sí mismo el tiempo es puesto como multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. Por medio de su actividad pone espontáneamente en relación lo dado receptivamente. Esto quiere decir que tal multiplicidad es producida sobre la base del tiempo, mas no por el tiempo. El tiempo como algo dado, no se origina en la habilidad misma sino en la actividad del ánimo, en tanto que por medio de ésta la afección pura de sí mismo produce la relación de lo uno después de lo otro del tiempo y articula de esta forma su estructura interna.

Dicha actividad establece en la secuencia de lo uno después de lo otro de la multiplicidad pura una diferencia entre sus diversos momentos. La inserción de la distinción en la separación tocante a lo múltiple permite su articulación. Lo articulado en la articulación es recorrido y compuesto en un todo, es decir, aprehendido. Recorrer y componer la multiplicidad pura implica una actividad que ponga lo uno después de lo otro en el tránsito de lo uno hacia lo otro. De no contarse con esta actividad potencial sólo tendría cabida un estado aislado en cuanto tal o, como diría Kant, una unidad absoluta, mas no una multiplicidad. Esta unidad hace imposible lo múltiple y, en consecuencia, innecesaria la posible unidad que actúa en la sucesión de lo múltiple. La unidad absoluta tan solo se da en el instante de la representación. El instante hace de ella un esto absoluto. Uncidas por el instante, las representaciones sólo tendrán un carácter discreto, expresado por la inmediatez del momento presente. Pero lo dado es dado en la intuición y no en la inmediatez del momento, porque ésta carece por completo de cualquier relación, y lo dado es dado en una relación, de acuerdo con la forma pura del tiempo.

La aprehensión pura produce lo múltiple como múltiple, en la medida en que reúne en una unidad la adición sucesiva de lo uno a lo otro. Su actividad unificadora le confiere el carácter de una función en la cual se constituye la intuición pura del tiempo. Ésta porta en sí la actividad libre y espontánea de la aprehensión, en cuanto imprime en la multiplicidad pura el vínculo que lo configura como multiplicidad pura de las fases que se siguen unas a otras en lo uno después de lo otro, y que conforman la fluidez del tiempo.

Según Kant, este fluir expresa la estructura interna del tiempo. Su naturaleza se manifiesta en la actividad ocasionada por la contemporaneidad de ánimo y de objeto en sí. En esta tensión del entre se forja la trascendentalidad que potencia la multiplicidad pura del tiempo. Sobre la base de la fundamentación del tiempo en la síntesis aprehensiva de lo múltiple, se manifiesta la necesidad del llamado a una reproducción pura.

Así como la primera versa sobre la producción del tiempo y no simplemente del tiempo, la segunda no trata sin más de la imaginación sino de su constitución como facultad trascendental. El tema central de estos modos de síntesis es, entonces, antes que tiempo o imaginación, su constitución y conexión en razón de la actividad trascendental del ánimo. Mediante su actividad es reproducida la síntesis aprehensiva de una multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. Ella abre la posibilidad del tránsito constante de lo uno a lo otro, en el que se pasa de la retención a la reproducción a priori. Tal actividad instaura la condición que posibilita la relación con lo intuible que no es percibido en la actualidad, por cuanto determina a priori el tránsito a las representaciones siguientes, es decir, la reproducen. Esta reproducción se fundamenta en la afección pura del ánimo, presente en la síntesis aprehensiva del tiempo, en la que se instaura la posibilidad de la contraposición de algo como objeto. La imaginación como una acción sintética no es entonces otra cosa que la puesta en obra del ánimo por medio de su propia actividad. Ésta determina igualmente la síntesis del reconocimiento.

El reconocimiento en el concepto busca una identificación en la que se efectúa la unificación de la multiplicidad aprehendida y reproducida. La posibilidad de establecer una identificación remite a la conciencia, pues sin ésta no habría unidad de lo múltiple. La conciencia hace mención a lo mismo. Sin embargo, lo mismo no se manifiesta por sí mismo de manera absoluta, porque debe contar con una reproducción en el tránsito de las representaciones. Lo reproducido debe ser reconocido por la conciencia como lo mismo. Lo reconocido en ella como lo mismo es la identificación de algo presente con lo representado anteriormente. Lo que en la transición de lo anterior y de su actualización se sostiene como lo mismo es el yo en cuanto sujeto de todos mis pensamientos, un yo idéntico consigo mismo.

El acto de la unificación tiene lugar con respecto al contenido puro a priori del concepto y no a su mera forma. En la producción de su contenido están implicadas todas las facultades cognoscitivas, no solamente la del entendimiento. En este sentido, debe asimilarse el concepto a la conciencia y considerarse de acuerdo con la actividad trascendental del ánimo. Lo que esto significa puede evidenciarse en el concepto de apercepción trascendental, pues con éste se consolida la conexión de las tres síntesis y el fundamento de su unidad, en tanto ellas son condiciones subjetivas de la relación con el objeto. Kant distingue la apercepción trascendental de la empírica.

Él explica esta distinción en la contraposición de un yo como sujeto y un yo como objeto. El primero, tiene lugar cuando me percibo a mí mismo conforme a mis propios estados, el segundo, cuando me apercibo a mí mismo como uno y el mismo sujeto en el tránsito de tales estados internos. El yo de la percepción es un yo psicológico y temporal, y el de la apercepción, en cambio, es un yo lógico y atemporal. Aunque Kant opina que esta distinción es un *factum*, hay que preguntar si el sujeto es un ser que se limita a fluctuar entre un yo lógico y un yo psicológico, si la esencia de la subjetividad estriba en esta

dualidad, o si ninguno de ellos, ni por sí mismo, ni en su conjunto está en capacidad de cubrirla, haciéndose necesario acudir entonces a algo diferente, que ponga al descubierto la subjetividad y haga posible con ello el vínculo entre una apercepción empírica y una trascendental.

Se tiene entonces, por un lado, un sí-mismo fijo, permanente e inalterable y, por el otro, una conciencia sensible y alterable. Según Kant, entre ambas hay una relación necesaria. Esta necesidad se manifiesta en la imposibilidad de que la conciencia empírica pueda suministrar, además de un yo que aparece y desaparece de acuerdo con mis estados internos, un yo fijo y permanente. Pero con la necesidad de recurrir a una apercepción trascendental de ninguna manera se suspende el flujo de fenómenos o los estados internos del sujeto. El yo lógico que se arraiga en la apercepción trascendental debe contar siempre con un yo psicológico, pues a éste subyace la forma del sentido interno, el tiempo, solamente con base en el cuál él puede devenir uno y el mismo sujeto.

Al percibirme a mí mismo siempre me percibo como otro. La percepción de mis estados internos hace de mí una conciencia empírica. La percepción es la conciencia de una multiplicidad empírica de estados internos, conforme a la cual es unificado lo dado inmediatamente al sentido interno. La percepción es percepción de múltiples estados internos, no de un único estado. Lo percibido en la percepción siempre será algo otro y por esta razón es una conciencia carente de identidad. Es menester, entonces, distinguir la apercepción trascendental del flujo de estados internos en los que me mantengo, pero también, señalar la conexión entre ellos o, más exactamente, el modo como la percepción se funda en la autoconciencia.

La apercepción trascendental es un correlato del objeto trascendental = X, como la contraposición de un algo en general. A este algo corresponde un yo-sujeto, no un yo-objeto, esto es, del sentido interno. El yo sujeto como el yo pienso de la autoconciencia, expresa la condición de posibilidad de la representación de toda percepción y de toda experiencia. Ya está presente en el flujo de los fenómenos internos que se realiza en la secuencia de representaciones, un sí-mismo fijo y permanente bajo la forma de lo numéricamente idéntico e inalterable en dicha secuencia, porque su forma es el tiempo, la apercepción trascendental debe ser considerada con respecto al flujo a priori del tiempo.

El ser consciente de que algo que sale al encuentro es lo mismo que lo percibido anteriormente, se denomina reconocimiento empírico. Acoger de nuevo algo que se reproduce ahora como lo mismo que lo ofrecido antes, encierra una identificación. Reconocer es identificar algo con miras a un pasado y a un retorno al presente. Lo que en este acto se identifica o se recupera como lo mismo es lo que permanece inalterable. Aunque con ello se trata de un simple identificación fáctica, se destaca ya en ésta la imposibilidad de realizarla dentro de una actualidad aislada. El reconocimiento reclama una actividad que efectúe un vínculo.

Lo identificado en la identificación es reconocido como lo mismo con respecto a una multiplicidad de estados. Éstos se caracterizan por su transitoriedad e individualidad. El tránsito de uno a otro de estos estados psíquicos del individuo, es un proceso en el cual se produce un vínculo entre las diversas representaciones. El proceso por el cual se pasa de un estado a otro requiere una actividad que permita pensar el sujeto, en el proceso del tránsito, como uno y el mismo. En una secuencia de estados, el tránsito de un estado a otro está sujeto a la separación y vínculo de un desde dónde al hacia dónde, y de un hacia dónde que solamente se pone en camino en virtud del desde dónde del proceso. Sólo con relación al proceso así concebido tiene cabida la identidad. Comprender ésta implica entonces acceder a las condiciones por las cuales a un estado puede seguir otro estado cambiante, en cuya conformación se lleva a cabo una articulación entre los diferentes estados.

La identidad del sujeto no puede derivarse de una conciencia simple o formal, precisamente porque, en cuanto numérica, es atribuida a un sujeto al cual pertenece una multiplicidad de diferentes estados. Si bien la conciencia a la que se asigna la identidad es aquella cuya forma es el yo pienso al que tan solo se adjudica la unidad de determinados contenidos de pensamiento, dicha atribución debe pensarse entonces como una identidad de la conciencia yo pienso, en el sentido, no de una identidad lógica originada en un acto de introspección, sino de una identidad que sirve de condición para que la conciencia empírica de diversos estados pueda devenir conciencia de sí misma. De este modo, hay que tomar posición frente a la concepción racionalista de la identidad, ya que tales estados suponen la dabilidad en la intuición y la actividad a priori que sobre ella se ejerce.

Al pensarse el yo pienso como sujeto de todos nuestros pensamientos, debe hacerse con respecto a todas mis representaciones, es decir, no simplemente dentro de una unidad analítica de la apercepción, sino en relación con el complejo de pensamientos que debe poder acompañar. Aquello a lo que se refiere este acompañamiento no es en sí algo simple como el pensamiento yo pienso que se puede llegar a aislar en un acto de introspección del sujeto, sino algo que tiene que ser pensado como un transitar de lo uno a lo otro secuencialmente en un proceso. Ciertamente, en la autoconciencia, el yo se pone como sujeto y el yo sujeto se distingue de tal suerte de los contenidos de pensamiento que puede considerarse desprovista de toda determinación específica de un contenido múltiple. Aquí sólo tiene cabida el pensamiento que tenemos que pensar cuando nosotros mismos nos pensamos como sujetos pensantes, con lo cual la autoconciencia se encuentra a sí misma separada de la secuencia de representaciones que nosotros tenemos, retrotrayéndose sobre sí a espaldas de cualquier contenido de representaciones. La realización de esta operación de abstracción produce la representación yo pienso en la autorreferencia del yo con el pensar mismo. Esta controversión pone el yo como sujeto, acto por medio del cual logra la representación del sí-mismo. Esta forma lógica de la autoconciencia es la consecuencia del análisis extremo al que se ve sometida la conciencia yo pienso, en tanto se la toma sin relación con todos los posibles pensamientos.

Pero esto quiere decir que la relación de la conciencia yo pienso con un contenido de pensamientos es el presupuesto para pensar su lógicidad. Esto quiere decir además que, dado que la autoconciencia es vacía, precisamente por ello se la debe comprender en relación con un contenido, pues de la introspección de la conciencia yo pienso no se desprende el modo como ella deba poder acompañar todo un contenido de pensamientos. El pensamiento que tiene que poder ser acompañado no es simple como la autoconciencia, ni puede pensarse separadamente de los demás que tienen la posibilidad de ser acompañados por ella. El acompañamiento no es entonces el seguimiento unívoco y separado del yo pienso a un pensamiento tomado por sí solo, sino en su relación con todos ellos. El seguimiento posible es aquel por el cual la autoconciencia se actualiza en los diferentes pensamientos, de los que puedo decir que son mis pensamientos, de tal suerte que éstos están referidos a uno y el mismo yo pienso. El poder ejercer la posibilidad de acompañamiento se debe a uno y el mismo pensamiento yo pienso. Éste los piensa siempre como uno y el mismo sujeto, recogiéndolos en una unidad. El acompañamiento es la actividad por la cual el yo pienso reúne en la unidad de la autoconciencia la multiplicidad de las diferentes representaciones. Yo me hago consciente de los pensamientos complejos en su multiplicidad como de su unidad en la conciencia.

Con el poder del acompañamiento Kant no piensa solamente en esta unidad del contenido múltiple de los pensamientos, piensa también, y sobre todo, aquello que se involucra entre ambos: la síntesis trascendental, condición de posibilidad del yo pienso pensamientos. El yo pienso debe poder acompañar pensamientos que a su vez están relacionados entre sí. Esta relación es un vínculo, una síntesis. En esta operación, a cada uno de nuestros pensamientos puede añadirse el pensamiento de nosotros mismos, de tal suerte que este pensamiento pueda estar relacionado con todos sus pensamientos. Pero la posibilidad del tránsito entre ellos no puede inferirse del pensamiento de la autoconciencia, porque al carecer de contenido, no está en capacidad de producir la acción originaria del sujeto, mediante la cual se vinculan potencialmente los diferentes estados del sujeto.

La transición de un estado a otro se da en el tiempo. Además de ser la forma de tales estados del sentido interno, él es también la multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. En esta secuencia pura se realiza la síntesis trascendental en la forma de la afección pura de sí mismo. Lo afectado espontáneamente en esta afección es el ánimo y lo que lo afecta, el objeto trascendental. En esta afección trascendental se efectúa la síntesis trascendental del sujeto como una actividad sintética originaria del ánimo. A ésta se debe la identidad en el conocimiento de las representaciones. La identidad resulta ser en estos términos la condición que garantiza la unidad de la conciencia. La posibilidad de la unidad de la conciencia tiene un fundamento trascendental. Por este fundamento la unidad de la conciencia es incorporada a la síntesis de la multiplicidad pura contenida en el tiempo. El ánimo constituye el fundamento trascendental de la posibilidad de la unidad de la conciencia, por cuanto se comprende a sí mismo como la identidad que vincula entre sí autoconciencia y tiempo.

En vista de que ni la conciencia empírica ni la lógica y formal muestran realmente la necesidad de la relación de todas nuestras representaciones con los objetos, como tampoco la necesidad de su copertenencia en la unidad e identidad de una única conciencia, la confrontación entre ambas conciencias debe comprenderse como una confrontación que tiene lugar en la dimensión de una actividad prerreflexiva y preformativa del yo. Esta actividad a priori precede a la logicidad del yo pienso, pero también al empirismo de un yo privado, afectado por sus propios estados internos. Entre ambos extremos, igualmente insuficientes e inaceptables por sí mismos, Kant incorpora la función del ánimo como el presupuesto para pensarlos, en tanto reúne en sí las facultades cognoscitivas.

A pesar de la gran solidez que pueda presentar el concepto de autoconciencia y del, en apariencia, trivial significado del ánimo en la *Crítica*, un término que con frecuencia es mencionado, mas nunca tematizado por Kant, es necesario acudir a él para evidenciar la insuficiencia de la autoconciencia en la constitución del conocimiento sintético a priori y para mostrar, al mismo tiempo, su función de presupuesto en dicha constitución. El ánimo está dotado con una actividad libre y espontánea en virtud de la cual vincula la síntesis aprehensiva del tiempo con la autoconciencia. Esta actividad es producida al ser afectado por un algo que se le contrapone necesariamente como objeto.

Mientras la conciencia busca a partir de sí misma y de manera subjetiva el dominio de un saber, el ánimo ve la necesidad de orientarse por algo otro diferente tanto del plano subjetivo como del objetivo, para poder devenir sí-mismo y convertirse desde este distanciamiento de sí mismo en centro de la subjetividad. La autoconciencia tiene la posibilidad de poder acompañar representaciones y moverse en este sentido en el ámbito subjetivo, porque el ánimo gana en sí un poder al dejarse afectar por algo que contrapone mediante su actividad y que debe corresponder al conocimiento y no depender de él. Y mientras la autoconciencia debe acudir a un yo que le sirva de soporte y, por tanto, tiene que internarse en la vacuidad subjetiva de su forma para asegurarse así la certeza de un saber de sí misma y del mundo, el ánimo en su tendencia a lo incondicionado permite descentrar el sujeto y fijar los límites a los que tiene que sujetarse la conciencia.

La autoconciencia como relación subjetiva consigo misma presupone una autoactividad que no es una relación interna del sujeto consigo mismo, sino que al ser occasionada por el objeto, la rebasa y de esta forma hace posible la mismidad del sujeto. Su mismidad no se identifica con la identidad del yo. No hay una conciencia de la mismidad, porque a pesar de ser la autoconciencia el punto culminante del conocimiento a priori, no rebasa el concepto de sujeto, mientras que la mismidad lo trasciende para poderlo constituir precisamente como subjetividad. La mismidad del sujeto es el presupuesto para pensar su identidad, porque se efectúa en la correspondencia del objeto con el sujeto, y ésta es la condición para que éste pueda ser idéntico en la diversidad de sus representaciones. La identidad del sujeto es el presupuesto para que él pueda pensarse a sí mismo como el mismo sujeto en el proceso del tránsito de una representación a otra, en tanto la mismidad

pone de manifiesto una contraposición infranqueable, y con ello una diferencia esencial, indispensable para alcanzar la identidad del sujeto. Esta contraposición trascendental de sujeto y objeto se cimienta en la actividad trascendental del ánimo.

De esta forma, se gana la distancia para poner en franquía la idea de la *Crítica* como un todo. Ello supone ir más allá de lo dicho expresamente por Kant y atreverse a pensar lo propiamente dicho en su pensamiento. Pero la realización de esta tarea de ninguna manera significa hacer de la opinión expresa del texto algo superfluo, antes bien, arriesgarse a pensar lo no pensado por Kant tiene que efectuarse a partir de la comprensión expresa de lo dicho. Sólo así pueden asegurarse las condiciones para poder descubrir lo no dicho en cuanto tal. Sin embargo, no se comprende lo pensado por él cuando sólo se quiere describir y asegurar lo que dice explícitamente. Es imposible querer entender su pensamiento, si no se acomete la dimensión en la que lo dicho comienza a callar y el silencio se impone sobre lo dicho.

EL ÁNIMO EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Por: Carlos Másmela Arroyave

**Crítica de la razón pura* *Kant *Gemüt

RESUMEN

No pocas veces Kant emplea la palabra “ánimo” (*Gemüt*) en la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, nunca llega a conceptualizarla. Quizá sea esta una razón para excluirla de las interpretaciones de su filosofía. En su lugar, ellas han abordado los más diversos aspectos de su terminología conceptual, y tejido sobre ella complejas y detalladas teorías, en las cuales se enfatiza la conciencia, la imaginación, la intuición, etc, o sea, conceptos a los que Kant dedica sus más profundos pensamientos. Aunque este no es el caso del ánimo, lo que esta palabra dice se arraiga en el asunto mismo de la *Crítica*. No casualmente Kant ve en él el origen de nuestra facultad cognoscitiva. Exponer las razones de este origen es el tema del presente artículo.

GEMÜT (ANIMUS) IN THE CRITIQUE OF PURE REASON

By: Carlos Másmela

**Critique of Pure Reason* *Kant *Gemüt

SUMMARY

Kant often recurs to the term *Gemüt* in his *Critique of Pure Reason* but he never defines it. Other terms such as consciousness, imagination or intuition to which Kant devoted his deepest thoughts have been the main topic of many interpretations while *Gemüt* has not. Nevertheless, this article assents that *Gemüt* is essential to the *Critique* and that not by chance Kant holds that our cognitive faculty origins on it.

HEGEL Y LA MODERNIDAD¹

Por: Jorge Aurelio Díaz

Universidad Nacional de Colombia

El tema que me he propuesto desarrollar, *Hegel y la Modernidad*, constituye casi un tópico obligado para quien se interesa en comprender lo que ha sido y lo que es hoy el proyecto filosófico de la época moderna. No en vano fue Hegel uno de los primeros en tratar de comprender su significado global, y en buscar a la vez superar los límites que marcaban al espíritu de esta nueva época. Porque estaba convencido de que, sobre todo con la filosofía crítica kantiana, “el proyecto filosófico de la modernidad” había llegado a una cima o a una meta, y de que se preparaba el salto a un nuevo horizonte o, como diríamos hoy, a un nuevo paradigma.

Ahora bien, no voy a detenerme en la propuesta de lectura que nos ha ofrecido Jürgen Habermas acerca del sentido y de los límites de la comprensión hegeliana de lo moderno. Esta lectura, ampliamente conocida y llena de prometedoras sugerencias, adolece a mi parecer de dos limitaciones que reducen de manera no poco significativa su comprensión de la propuesta hegeliana. Por una parte, hay en Habermas un marcado desinterés por el fenómeno religioso, fenómeno que para Hegel juega un papel crucial en la interpretación de los procesos humanos en general, y que para la Modernidad en particular constituye uno de los momentos más significativos de su autocomprendición. No podemos olvidar que esta época trajo consigo una secularización de la teología, con todas las consecuencias que ello comporta. Por otra parte, Habermas muestra una escasa penetración en el sentido del individualismo que caracteriza a la Modernidad, y que para la filosofía viene a significar una verdadera tensión, que está muy lejos de haber sido resuelta, entre el carácter elitista y aristocrático de la reflexión filosófica y la proyección democrática de algunas de sus conclusiones. Después de que la filosofía logró liberarse de ser una sierva de la teología (*ancilla theologiae*), sería conveniente evitar el peligro de que se convirtiera en una sierva de las ciencias sociales.

No es mi propósito, repito, entrar a polemizar con Habermas, a pesar de que sus propuestas resultan de una innegable riqueza interpretativa. Voy a concentrar mi atención sobre una lectura mucho menos conocida, pero a mi parecer no por ello menos enriquecedora, y que tiene además la ventaja de contrarrestar las dos limitaciones que le hemos señalado a la lectura habermasiana. Se trata de la interpretación que de Hegel hace el teólogo suizo Karl Barth, en su libro, poco conocido entre nosotros, *La Teología protestante en el siglo*

1 Esta comunicación fue leída dentro del ciclo de conferencias *Lecciones de Noviembre* (1995), que ha venido organizando desde hace varios años el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

XIX.² Me propongo exponer las líneas fundamentales de dicha interpretación y enhebrar luego algunas consideraciones complementarias, centradas sobre uno de los puntos fundamentales de su lectura de Hegel frente al mundo moderno: el concepto de pecado.

Y para quien este término le pueda resultar extemporáneo, me adelanto a señalar que su consideración debería ocupar un lugar importante en los estudios acerca de la Modernidad, por diversas razones que entraremos a desarrollar, pero que podemos comenzar visualizando, a mi parecer, de manera bastante clara. Recordemos para ello que en el nacimiento del espíritu moderno, a partir del siglo XVI, tomaron parte dos poderosas corrientes culturales, en muchos e importantes aspectos mutuamente contradictorias: el humanismo de talante pagano preconizado por el Renacimiento, y el cristianismo moralizante de la Reforma protestante. No cabe duda de que ambos procesos jugaron un papel crucial en la configuración de ese nuevo espíritu. Pero me atrevo a afirmar que ha sido allí donde el protestantismo en sus variadas vertientes ha llegado a arraigarse en la cultura nacional, donde precisamente la Modernidad ha logrado sus mayores y más significativos avances.

Ahora bien, como lo señaló con claridad Lutero en su polémica con Erasmo de Rotterdam, es exactamente en la cuestión acerca del pecado, del libre albedrío y de la gracia, donde la Reforma encuentra su más preciado aporte a la renovación del espíritu cristiano. “Tú, solamente tú –exclama con su habitual vehemencia el Reformador en su respuesta *De servo arbitrio* a la *Diatriba* de Erasmo–, llegaste a discernir el punto cardinal de todo lo que actualmente está en controversia, y me echaste la mano a la garganta, por lo que te agradezco desde lo profundo de mi corazón. [...] de todos mis adversarios, tú eres el único que ha atacado el problema mismo, esto es, el punto esencial de mi doctrina”.³

Vamos entonces a exponer en primer lugar las dos tesis sobre las que descansa la interpretación que nos ofrece Barth acerca de la doctrina hegeliana: (1) su filosofía de la confianza en sí mismo y (2) su racionalismo radical. Luego analizaremos (3) las razones del rechazo que ha sufrido Hegel por parte de la Modernidad; para, finalmente, (4) exponer algunas consideraciones personales en torno a la cuestión del pecado.

1. Filosofía de la confianza en sí mismo

Karl Barth comienza su exposición mostrando su extrañeza ante el repudio que sufrió la doctrina de Hegel por parte de la cultura moderna. Es cierto que se trata de un

2 BARTH, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. (5. Auflage) Zürich: Theologischer Verlag, 1985. Al citar el texto, daremos entre paréntesis las páginas del original alemán. Esperamos poder ofrecer pronto una traducción al español.

3 *Obras de Martín Lutero*. T. IV: *La voluntad determinada (De servo arbitrio)*. Versión castellana de Erich Sexauer. Buenos Aires: Paidós, 1976. p. 332.

repudio no exento de una profunda atracción por muchos de su planteamientos. Una y otra vez, con plena conciencia o sin ella, se echa mano del legado hegeliano para interpretar los diferentes aspectos de nuestra cultura: la historia, el arte, la religión, la política, etc. Pero ya desde mediados del siglo pasado, declararse hegeliano resultaba anacrónico, y ello no sólo en el campo de la filosofía, sino también en el de la teología. ¿Por qué —se pregunta Barth—, si la filosofía de Hegel no sólo constitúa la mejor comprensión de las aspiraciones del hombre moderno, sino que le ofrecía satisfacción, en la medida en que ello es posible? Pero ¿cuáles eran esa aspiraciones y cómo hallaban satisfacción en la doctrina de Hegel? Podemos condensarlas en dos: por una parte, una confianza total del hombre en sí mismo hasta lograr liberarse de la tutela de un Dios trascendente y, por la otra, una completa racionalización de la existencia, liberándola de temores infundados para otorgarle así el pleno ejercicio de la libertad.

En cuanto a lo primero, hay que entender muy bien que la intención de la Modernidad no corresponde a la de un ateísmo militante, porque el principio que la guía es, en palabras de Barth, el de “un hombre que sin condiciones ni vacilaciones es digno de fe para sí mismo, que puede dudar de todo porque en ningún momento duda de sí mismo, y que sabe de todo precisamente porque sabe sin más de sí mismo, —quien logra entender esto —prosigue Barth—, posee al menos la llave del laberinto, aunque no pueda ahorrarse el esfuerzo de orientarse dentro de él” (349). Los grandes pensadores de la Modernidad fueron teístas o agnósticos, y algunos de ellos sinceros creyentes, pero no ateos.

Ahora bien, al tratarse de filosofía, esa confianza recae sobre el pensar, y lo que hace Hegel es llevar hasta sus últimas consecuencias la equivalencia que se establece entre el pensamiento y lo pensado por él, llegando hasta su completa identidad. A esa identidad la llama Espíritu y lo identifica con Dios, buscando así cumplir con uno de los propósitos fundamentales de la Ilustración: la superación de la distancia radical entre sujeto y objeto. Porque para quien deposita toda su confianza en el ejercicio de su propio entendimiento, —y como nos enseña Kant, en esto consiste ser ilustrado—, mientras éste tenga que depender para su ejercicio de algo que le es ajeno, su completa autonomía se verá amenazada. En efecto, un entendimiento que para conocer se halla supeditado a los datos de la sensibilidad, nunca podrá estar seguro de que esos objetos sean en realidad racionales, y que obedezcan por completo a las necesidades de la razón.

La *Fenomenología del Espíritu*, que Hegel elaboró como introducción a su sistema de pensamiento, tiene como tarea analizar esta cuestión hasta sus últimas consecuencias. Podríamos decir que se trata de un arreglo de cuentas definitivo con Kant, quien había elaborado su doctrina apoyándose en esa necesaria distinción originaria entre sujeto y objeto que condiciona todo conocimiento. Porque mientras no dispongamos de datos que provengan de la sensibilidad o se refieran a ella, podemos pensar, es cierto, pero no podemos conocer. Hegel, por supuesto, no podrá negar este hecho incontrovertible, elaborado suficientemente por la filosofía crítica. Pero lo someterá a un doble proceso conceptual,

con el propósito de abrirse camino hacia un saber que esté por encima de esa dualidad. A ese saber lo llamará “saber absoluto”.

Si miramos a grandes rasgos el desarrollo de la *Fenomenología del Espíritu*, podemos ver cómo el proceso consiste, en primer lugar, en ampliar el concepto de conocimiento más allá de los estrechos límites dentro de los cuales lo analiza Kant. Porque conocer no es simplemente unificar los datos de la sensibilidad para constituir objetos; ni siquiera, avanzando un paso más, enlazar esos objetos en redes de relaciones, tal como lo hacen las ciencias naturales, hasta convertirlos en procesos regidos por leyes. Esto es lo que analiza el capítulo titulado *Conciencia*. Pero yendo más allá, el conocimiento abarca también todas las demás experiencias que la conciencia realiza en su relación con el mundo circundante. Aunque conocer objetos constituya su inevitable punto de partida, no se lo puede reducir a ello. Es también, avanzando hasta la *Autoconciencia*, saberse como punto de referencia indispensable desde el cual se constituyen esos objetos, así como las leyes que ordenan sus procesos, de modo que el mundo se presenta como la oportunidad que se nos ofrece para el ejercicio de nuestra libertad. Con la libertad aparece la intersubjetividad, con su necesidad de reconocimiento y su lucha por la dominación. Pero el conocimiento va más allá, porque es también llegar a comprender que esa realidad, en referencia a la cual realizamos nuestra libertad, está constituida a imagen y semejanza de nuestra *Razón*; convicción sobre la cual descansa toda la empresa moderna de conquista del mundo. “La razón –nos explica Hegel–, es la certeza que tiene la conciencia de ser toda la realidad; así expresa el Idealismo el concepto de razón” (*Phän.*, 176; esp., 144).

Con la justificación del idealismo, Hegel considera agotadas las instancias del conocimiento, en cuanto se lo considera como la actividad de una conciencia que se enfrenta a su mundo. Pero más allá del racionalismo, el conocimiento implica también comprender el trasfondo cultural que lo sostiene y lo condiciona, trasfondo que a su vez recibe la influencia de ese conocimiento. Esto será lo que analice el capítulo sobre el *Espíritu*. Y, por último, conocer es comprender cómo la *Religión*, correspondiente a cada etapa del proceso cultural, no es otra cosa que la manifestación de la imagen que esa cultura tiene de sí misma, de los ideales que la sostienen, la orientan y la impulsan.

Una vez que Hegel ha logrado ampliar en esa forma el concepto de conocimiento, viéndolo así como un proceso constante de superación de la distancia que separa al objeto del sujeto, considera estar en condiciones para avanzar un paso más allá del conocimiento, en busca de su verdadero fundamento en un saber donde la dualidad sujeto-objeto haya sido superada. Porque ya no se trata de conocer algo ajeno a la conciencia, sino de saber que la realidad en su misma raíz es conciencia, es *Espíritu*, es unidad del pensar y lo pensado. De modo que no solamente se amplía el concepto de conocimiento para que abarque toda la compleja experiencia del hombre con el mundo, tanto la individual como la colectiva, tanto la secular como la religiosa, sino que se le encuentra su fundamento en

el saber acerca de la realidad como manifestación del Espíritu. De ahí proviene el título de la obra: *Fenomenología del Espíritu*. Ahora bien, esa manifestación del Espíritu llega a su plenitud espacio temporal en la historia humana. De este modo, “lo que le otorga a la filosofía hegeliana de la confianza en sí mismo la fuerza que la caracteriza –nos explica Barth–, es que no se deja superar por ningún hijo de este mundo en la frialdad de su entendimiento, ni por ningún hombre piadoso en la profundidad de su sentimiento. Es titanismo supremo, en cuanto es a la vez suprema humildad” (353).

El propósito de Hegel es claro: busca recoger el legado de Spinoza que negaba la trascendencia de un Dios incognoscible y afirmaba con toda sencillez: *Deus sive Natura*, Dios no es otra cosa que la Naturaleza. Pero a su vez se propone integrarlo con el legado cristiano, al mostrar que ese Dios inmanente no se reduce a las estrechas dimensiones de la Naturaleza ciega, sino que se constituye como el sentido dentro del cual el hombre debe situarse y al cual debe abrirse; sentido que se le manifiesta a través de su razón. “A mi modo de ver –nos dice en el prólogo a la *Fenomenología*–, que sólo podrá justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como *sustancia*, sino igualmente como *sujeto*” (*Phän.*, 19; esp., 15). Ese Dios como sujeto, como identidad de pensamiento y ser, es el que se hace manifiesto a través de la historia humana.

2. Racionalismo radical

Con esta filosofía de la confianza en sí mismo volcada sobre el acontecer histórico, Hegel logra una de las metas del hombre moderno: acabar con la idea de un Dios incognoscible. “En cuanto para Hegel lo racional se vuelve histórico y lo histórico racional –nos explica Barth–, se libera en forma definitiva y fundamental de ese Dios confrontado a la razón, de cierta manera escándalo y locura para ésta y al que ella tal vez debería negar. Y no lo hace mediante su negación, así como tampoco negando esa confrontación, sino relativizando el carácter escandaloso y la locura de tal confrontación, haciendo ver la necesidad de la misma, así como también su carácter provisional, al superarla de manera definitiva en la paz de la razón que, a la vez y como tal, es aquella paz que está por encima de toda razón” (353).

Este radical racionalismo implica ante todo que la confianza se deposita en el hombre como pensante, ya que como tal y sólo como tal se sitúa por encima de la Naturaleza. Al identificar así el pensar humano con el acontecimiento de la razón, llegamos al “meollo del asunto”, como lo llama Barth, que consiste “en que la razón, la verdad, el concepto, la Idea, el Espíritu, Dios mismo sean comprendidos como acontecimientos y exclusivamente como acontecimientos. Dejan de ser lo que son una vez que el acontecimiento en el que consisten es pensado como interrumpido y en su lugar se piensa un estado de cosas. Razón y todos sus sinónimos son en esencia vida, movimiento, proceso” (356).

Es aquí donde se sitúa uno de los puntos críticos del sistema de Hegel, contra el cual van a arremeter con igual fuerza, aunque desde puntos de vista diferentes, tanto Schopenhauer, como Kierkegaard y Marx, no menos que buena parte de la teología cristiana. Porque Hegel parece llevar hasta sus últimas consecuencias la identificación entre conocimiento y voluntad sostenida por Spinoza, ya que en el proceso de toma de conciencia el hombre no reproduce algo que preexista a su acto, sino que por ese proceso y en ese proceso se hace efectiva la presencia de lo contemplado por él. Conocimiento verdadero, fundamentado en el saber del Absoluto como acontecimiento, es él mismo voluntad, decisión, compromiso y acción, es decir, acontecimiento. No se da, ni puede darse un hiato entre saber y querer, entre comprender y obrar. “Error, mentira, pecado –subraya Barth–, sólo pueden significar, para Hegel, unilateralidad obstinada, empecinamiento que se niega a obedecer al automovimiento del concepto, es decir, estacionarse” (359).

El intelectualismo de Hegel se muestra así tan radical o más que el de Spinoza, y comporta toda una amplia gama de consecuencias, dos de las cuales merecen ser destacadas para nuestro propósito. Por una parte, una negación del concepto tradicional o católico de pecado, porque una voluntad que actúe al margen o en contra de lo que señala el conocimiento no resulta posible. Tal voluntad efectuaría un acto sin razón alguna, y ese acto, lejos de ser un ejercicio de la libertad, sería más bien una manifestación del azar, algo que acontecería simplemente porque sí. Es cierto que con frecuencia parecemos obrar en contra de los dictados de nuestra razón, pero entonces lo que en realidad acontece es que no obramos, sino que somos el juguete de fuerzas ajenas a nuestra conciencia, es decir, a nuestra voluntad. El único sentido de la libertad es nuestra adhesión a los dictados de la razón: “Libertad, dice Hegel, es conocimiento de la necesidad”.

Por otra parte, el intelectualismo unifica la teoría y la praxis al considerar que todo verdadero conocimiento conlleva necesariamente una convicción, un compromiso, una identificación volitiva; conocer es tanto un acto de la voluntad como del entendimiento. En esta forma la acción humana por excelencia, como lo había comprendido la Ilustración, consiste en esclarecer nuestro conocimiento, en iluminarlo, en liberarlo de conceptos inadecuados y de falsos temores o expectativas. La filosofía hegeliana responde así a las dos grandes aspiraciones del hombre moderno: liberarse de la tutela de un Dios ajeno a su razón, y racionalizar su propia existencia hasta esclarecer por completo el oscuro complejo de culpa. ¿Por qué entonces, se pregunta Barth, esa filosofía fue abandonada por la Modernidad? “¿Dónde está la falla? ¿Acaso en Hegel? Quien se haya preocupado por conocerlo no tiene esa impresión: si se trata de hacer lo que el siglo XIX claramente se propuso, no cabe duda de que Hegel lo realizó hasta donde es posible hacerlo” (346/7).

3. El rechazo a Hegel

Como lo hemos indicado anteriormente, el rechazo a Hegel fue compartido por la filosofía y por la teología, de modo que tanto la conciencia cultural moderna, como la conciencia religiosa, se apartaron de él con mayor o menor radicalidad.

En cuanto al rechazo por parte de la filosofía, Barth busca comprenderlo, mostrando cómo Hegel le planteaba a la conciencia cultural del hombre moderno tres exigencias que ésta no se hallaba en condiciones de aceptar.

En primer lugar, le pedía que interpretara su búsqueda incondicional de la verdad con toda la seriedad que corresponde cuando “esa verdad es Dios y Dios es el Señor del hombre”, para usar la expresión de Barth. La apoteosis de lo cognoscitivo, que se le reprocha a Hegel como un exacerbado intelectualismo, corresponde a su propósito de subrayar cómo el hombre vive de la verdad y sólo puede vivir de ella. Substraerse a la verdad es renunciar a ser hombre, ya que ella le es necesaria en todo el rigor de su pretensión absoluta.

Este desafío, arrojado al rostro del hombre moderno, fue recibido como una intolerable incursión de la teología en el terreno del pensamiento autónomo. Porque interpretar el anhelo de verdad como la búsqueda del Absoluto, implicaba otorgarle a su descubrimiento el carácter de revelación, ya que sólo así puede hacerse presente el verdadero Absoluto. Y en ello Hegel no oculta su intención, como pudimos verlo al presentar la *Fenomenología*: el saber absoluto, que es también saber del Absoluto, es una experiencia que está más allá de la oposición sujeto-objeto, es decir, que está más allá del conocimiento que es propio del entendimiento. Al ampliar el concepto de conocimiento y examinarlo hasta sus últimas consecuencias, tal como vimos que lo hace en la *Fenomenología del Espíritu*, la conciencia descubre que ese conocimiento sólo puede darse en el seno de la razón misma como sentido radical de todo lo que existe. A esa manifestación no se llega por una experiencia de carácter religioso o sentimental, como lo proponía en su tiempo Jacobi, sino por una comprensión que unifica la experiencia de la conciencia moral kantiana y la revelación de Dios en la comunidad creyente.

Expliquemos esto un poco más, para comprender mejor la segunda exigencia que le hace Hegel al pensamiento moderno. Debemos tener en cuenta que con la Modernidad el hombre accede a una conciencia moral que se comprende a sí misma como lo único absoluto en su convicción racional. Esto implica que el hombre como ser moral descubre que él es el sentido de todo lo que existe. Este es uno de los legados fundamentales, tanto de la Reforma, como de la doctrina moral kantiana. Al comprender que esa su convicción moral, iluminada por la razón, es el único criterio del obrar, el hombre comprende que él es, como decía Kant, únicamente fin y nunca medio. Pero ya no se trata exclusivamente de aquella buena voluntad, de la que había dicho Kant, en su *Fundamentación para una metafísica de*

las costumbres, era lo único que, en el mundo o fuera de él, resultaba posible considerar como bueno sin limitación alguna (Cfr. GMS BA 2). Para Hegel ese concepto de buena voluntad resulta abstracto y no puede identificarse, como pareciera hacerlo Kant, con el concepto de conciencia moral, con el concepto tan típicamente alemán de *Gewissen*. Esta conciencia moral no se recoge en la pura interioridad, ni atenta exclusivamente a salvaguardar la pureza de su intención, sino que se confronta racionalmente con el contexto real dentro del cual se lleva a cabo su deliberación. Con ella alcanza el hombre el pleno sentido de su dignidad que lo coloca por encima de la Naturaleza. Hegel ve en ello la realización concreta del ideal cristiano de la Reforma: el hombre en tanto miembro de la comunidad de quienes creen en la revelación de Dios en la historia, y que se rigen de manera consciente por los dictados de la razón. La propuesta es, entonces, comprender el anhelo de libertad propio de la Modernidad, como realización histórica de la libertad cristiana, la que a su vez va a recuperar así, como lo veremos más adelante, la inocencia de la conciencia pagana.

La tercera exigencia de Hegel a la filosofía moderna es que la verdad debe ser comprendida como contradicción, como proceso por el cual el Absoluto se distingue de sí y en ese su otro se recupera a sí mismo. La idea hegeliana de la contradicción dialéctica es en realidad simple: consiste en señalar que si todo es acontecimiento o proceso, que si todas las cosas fluyen, como decía Heráclito, entonces todo debe ser concebido de tal manera que, en su mismo estar siendo, esté a la vez dejando de ser y volviéndose otro. Decir entonces que la verdad, como comprensión del Absoluto, debe ser comprendida como contradictoria, no significa otra cosa sino que el Absoluto mismo debe ser comprendido como proceso, como acontecimiento, lo que implica interpretar en forma especulativa el misterio cristiano de la Trinidad: el Dios que se despliega en el Verbo y se recupera en el Espíritu. Barth no encuentra reparo en subrayar que esta doctrina hegeliana de la Trinidad, “por más insatisfactoria que pueda resultar para la teología, es en verdad cualquier cosa menos una adaptación postiza de su filosofía a los deseos de los teólogos” (371).

Podemos entonces resumir las tres exigencias de Hegel a la conciencia cultural del hombre moderno, a las cuales debió su rechazo, como otros tantos intentos para que comprendiera el trasfondo religioso y cristiano de su anhelo de confianza en sí. Pedirle que interpretara su búsqueda de la Verdad como búsqueda de una revelación del Absoluto, su anhelo de libertad como la aceptación de los dictados de la razón en el seno de la comunidad creyente, y que comprendiera al Absoluto mismo como la revelación del Dios uno y trino, era más de lo que esa conciencia estaba en condiciones de admitir. “¿Iba acaso a tolerar el hombre moderno –se pregunta Barth–, esa irrupción teológica tan amenazadora? ¿Se iba a reconocer en ese espejo? ¿Era en realidad eso lo que él deseaba y lo que quería decir? ¿O lo había entendido tal vez Hegel con demasiada profundidad y con demasiado cristianismo, cuando le exigía fundamentar su filosofía de esa manera en la teología y dejar que ésta terminara absorbiéndola? [...] ¿Fue acaso la exigencia demasiado difícil o demasiado

condicionada por lo teológico? Así se la percibió de hecho, y así se la presenta de ordinario. Pero podría ser al contrario, —comenta el teólogo suizo—, que la exigencia no hubiera sido lo suficientemente radical, y que en ella no hubiera para la teología demasiado, sino demasiado poco como para llegar a suscitar credibilidad” (372).

En cuanto al rechazo por parte de los teólogos, creo que a estas alturas de nuestra exposición no resulta difícil de comprender. Porque también a la teología le dirigió Hegel tres exigencias que ella no estaba dispuesta a aceptar, y que constituyen la contrapartida de las exigencias hechas a la filosofía.

En primer lugar, le recordó a la teología que su asunto era la Verdad, con igual o mayor apremio que para la filosofía. Es cierto que la religión se despliega en el ámbito del sentimiento y la representación, y no en el del concepto. Precisamente por ello resulta accesible a todos. Pero esto no significa que la teología, guardiana de la corrección doctrinal, se vea eximida de tener que habérselas con la Verdad y no pueda contentarse con la edificación y la piedad. Este reproche se le podría hacer, al menos en parte, a Schleiermacher. En segundo lugar, Hegel le subrayó a la teología el carácter histórico de esa Verdad, su esencia de acontecimiento, de modo que sólo puede ser acogida en obediencia al automovimiento de la misma. Por último, le recalcó el carácter contradictorio de la comprensión del Absoluto, de modo que toda preocupación por someter la teología a los cánones de las ciencias del entendimiento resultaba fuera de lugar.

Podríamos entonces decir, en forma por demás simplificada, que Hegel le exigió a la filosofía asumirse como verdadera teología, y a la teología que aceptara ser comprendida por una razón para la cual la contradicción, lejos de serle ajena, constituye su núcleo central. Formulada la cuestión en estos términos, puede comprenderse mejor el rechazo que sufrió la doctrina de Hegel, tanto por parte de la conciencia cultural moderna, como por parte de la conciencia religiosa.

Al llegar a este punto de su interpretación, Karl Barth pasa a considerar, cómo teólogo, cuáles pudieran ser los verdaderos reparos que habría que hacerle a la promesa y a las exigencias del hegelianismo. Con lo cual entramos en la cuarta y última parte de nuestra exposición, la cuestión del pecado.

4. La cuestión del pecado

Tres van a ser también las objeciones que, según Barth, habría que hacerle a Hegel. La primera de ellas se refiere directamente a su concepción del pecado, mientras que las otras dos lo hacen sólo de manera indirecta. Veamos.

Para introducir su primera objeción, Barth comienza refiriéndose al concepto hegeliano de “Verdad”: “cabe preguntar –nos dice–, si el concepto hegeliano de verdad puede satisfacer a la teología. Para Hegel es el pensar representado como la cima y el centro de la humanidad. Pero –se pregunta Barth– ¿tiene la humanidad ese centro? ¿Tiene en general un centro semejante? ¿No existe siempre el hombre en el invisible punto de intersección entre el pensar y el querer?” (374). En esta objeción podemos escuchar claramente los ecos de Kierkegaard: considerar al hombre exclusivamente como servidor de la verdad ¿no es acaso pretender anular el claroscuro de su existencia concreta? Porque al considerarlo así se lleva a cabo la identificación entre entendimiento y voluntad, preconizada por Spinoza, según la cual, como lo indicamos antes, sólo es posible que obremos siguiendo los dictados de nuestra razón. Cuando no los seguimos, es porque no estarnos obrando, sino padeciendo la intervención de fuerzas que no logramos controlar. Como pudimos entreverlo ya, esta identificación es consecuencia de un racionalismo sin concesiones que rechaza la posibilidad de una voluntad que pudiera obrar por cuenta propia y sin razón alguna.

Es el mismo Barth quien nos precisa el sentido de su objeción contra Hegel, cuando a continuación nos dice:

Surgen entonces reparos contra el desenfreno con el que Hegel acostumbra avanzar con su pensamiento sin inmutarse ante dos puntos cruciales, ante los cuales una teoría de la praxis tendría que detenerse y mostrarse así como una verdadera teoría de la verdad. En su descripción de la relación del hombre con Dios, Hegel no se detuvo ante el concepto de **pecado**. Lo incluyó dentro de la unidad y la necesidad del Espíritu. Lo buscó en la finitud del hombre como tal, en la libertad del Espíritu. [...] De acuerdo con ello, tampoco entendió la **reconciliación** como un nuevo comienzo incomprensible [...] (374/5).

La segunda objeción apunta en la misma dirección, aunque desde una perspectiva diferente: “el automovimiento hegeliano de la verdad –se nos dice–, se identifica con el automovimiento del pensar del sujeto humano, y en la medida en que este sujeto a su vez debe ser en plenitud él mismo precisamente pensando, la identificación es con el automovimiento sin más de ese mismo sujeto” (375). En otras palabras, si Hegel identifica el devenir de Dios con el devenir del hombre, no se le reprocha tanto esa identificación, sino que ese devenir sea visto en forma exclusiva como un proceso de toma de conciencia, como un proceso cognoscitivo. En efecto, si se concibe a Dios como acontecimiento, su efectuación se lleva a cabo en el acontecimiento humano por excelencia que es la historia; y en ello no parece consistir la objeción, ya que el mismo Barth nos explica cómo “el Dios viviente de Hegel –y no cabe duda, nos dice, de que Hegel vio la vitalidad divina y la vio mejor que muchos teólogos–, ese Dios viviente es en verdad el hombre viviente”. Pero lo que no resulta aceptable para el teólogo reformado es que ese hombre viviente “podría no ser en definitiva sino el hombre pensante, y ese hombre abstractamente pensante sólo un hombre pensado y no el hombre real”, de modo que “también ese Dios viviente, el Dios de Hegel, no fuera más que un Dios pensante y un Dios pensado [...]. Por ello termina la

objeción aseverando de manera perentoria: “El automovimiento de la verdad debería separarse del automovimiento del hombre para que pudiera valer en realidad como automovimiento de Dios, —Hegel los identifica tan expresa y consecuentemente como le es posible” (375/6).

Se trata entonces de separar con claridad a Dios del hombre, de manera que la revelación aparezca como una verdadera irrupción en el pensamiento humano que no puede ser deducida del mismo. ¿Por qué esta exigencia? Porque si la revelación de Dios pudiera ser deducida, como pretende Hegel, de la necesidad intrínseca del pensar humano, el mensaje religioso no convocaría al hombre a una aceptación puramente volitiva, a una fe basada en la exclusiva confianza en una palabra ajena, sino que sería el resultado inevitable de un pensar que ha sido llevado hasta sus últimas consecuencias. De este modo, si la primera objeción buscaba salvaguardar el pecado como un acto de la pura voluntad, ahora lo que se busca poner a salvo es la fe como un acto de esa misma especie.

La tercera objeción se dirige en forma directa a su propósito: “debemos decir —explica Barth—, que la identificación de Dios con el método dialéctico, aunque no signifique su identificación con el acto vital del hombre, viene a ser una reducción casi intolerable, más aún, una supresión de la soberanía divina [...] En la revelación ya no puede tratarse de un acto libre de Dios, sino que Dios tiene que funcionar como lo vemos funcionar en la revelación” (376/7). Aquí la separación entre entendimiento y voluntad opera de manera inversa: ya no se trata de mantener esa separación en el hombre, sino en Dios mismo, para que de ese modo su manifestación al hombre se muestre, no como una necesidad de su naturaleza divina, sino como un acto de su pura voluntad, de su absoluta liberalidad.

Vemos entonces que la primera objeción se proponía rescatar el pecado, mientras que la segunda buscaba salvaguardar la fe. Ahora, en esta tercera objeción, lo que se busca poner a salvo es la gracia. Por ello se nos dice con toda claridad que “la dialéctica dentro de la cual existimos y que es un método del cual podemos disponer en cualquier momento, no es la dialéctica real de la gracia. Hegel no le abrió a la teología la puerta a ese conocimiento, y parece que permaneció cerrada también a su propio conocimiento. Este sería el reparo más grave y definitivo que podría hacerle la teología a su manera de proceder” (377).

Resulta a todas luces significativo que las tres objeciones de Barth giren alrededor de la salvaguardia de la voluntad frente a las pretensiones hegemónicas de la razón, las cuales son percibidas como desorbitadas. Pecado, fe y gracia son, como bien sabemos, los temas fundamentales de la Reforma protestante. Pero si la fe y la gracia dicen referencia directa al acontecimiento que es Dios, el pecado en cambio lo hace de manera indirecta, en cuanto se refiere en primer término al obrar del hombre. Podemos decir entonces que fe y gracia constituyen temas específicamente teológicos, referidos en forma directa a la irrupción de Dios en la vida humana y a la aceptación de una oferta que se considera gratuita; mientras

que el pecado, aunque tiene sin duda resonancias teológicas, es en primer término una cuestión humana: la posibilidad de negarse a seguir los dictados de la razón.

Es bien sabido que la cuestión del pecado ha sido y continúa siendo debatida ampliamente bajo el concepto del libre albedrío, tema central, como vimos, de la controversia entre el humanista Erasmo y el reformador Lutero. La literatura filosófica contemporánea acostumbra evitar con pudor la utilización del término “pecado”; pero ese falso pudor, lejos de permitirnos comprender mejor la cuestión, sólo es una muestra del temor que se tiene a confrontar los temas religiosos, y poco ayuda a clarificar los conceptos. Imposible intentar aquí así no fuera más que una somera presentación de esa compleja disputa. Mi propósito ha sido señalar, guiado por la mano maestra del teólogo Barth, cómo una confrontación a fondo con la lectura que hace Hegel de la Modernidad, conduce en forma inevitable a replantear el concepto de pecado, así como las consecuencias que del mismo se desprenden, para llegar a comprender mejor tanto las tensiones inherentes a esa misma Modernidad, como la posibilidad de superarlas.

Ahora bien, antes de dar por terminada mi exposición, me voy a permitir avanzar tres observaciones de carácter general, que nos ayuden a desarrollar la interpretación ofrecida por Barth.

En primer lugar, conviene tener en cuenta que con la Reforma protestante el concepto de pecado viene a sufrir una muy importante transformación. Como resultado de la reacción antipelagiana, que llevó a los reformadores a insistir en la incapacidad del hombre no sólo para salir por sus propias fuerzas del pecado, sino también para evitarlo, la teología reformada cambió el foco de atención, trasladándolo de las acciones individuales a la actitud fundamental del hombre ante la vida y ante Dios. Por ello el pecado no consiste ya propiamente en esta o aquella acción particular, como suele considerarlo el católico cuando prepara su confesión, sino que se sitúa en un nivel más general y más profundo: allí donde se decide la actitud originaria frente al mundo, frente a la sociedad y frente a Dios. Para quien conoce la doctrina moral kantiana, esta manera de concebir el mal moral debe resultarle familiar. Ahora bien, con este desplazamiento del foco de atención se avanza por el camino hacia la reunificación de la voluntad con el entendimiento, que habían llegado a su máxima separación con la doctrina católica. Porque la voluntad ya no es vista propiamente como la facultad de actuar en forma esporádica al margen o en contra de los dictados de la razón, sino como la facultad de rehusarse a actuar, de negarse en forma obstinada a responder a un llamado.

Sin embargo, hay que señalar igualmente, y en segundo lugar, que este cambio de perspectiva, sobre todo en el caso particular de Lutero, estuvo unido a una grave confusión con respecto al libre albedrío. Confusión que podría explicar algunas de las dificultades de la moralidad kantiana. Es bien sabido que en la disputa con Erasmo, el humanista aparece como el defensor del libre albedrío, mientras que el reformador responde con una negativa

sin ambages. Esta negativa se refiere a la incapacidad del hombre para tomar parte activa en su reconciliación con Dios, y se extiende a su incapacidad para evitar el pecado. La confusión está en que el problema del libre albedrío, como hemos podido verlo, no consiste propiamente en el acto de obrar bien, de obrar siguiendo los dictados de la razón; cuando la voluntad obra así, tiene una clara razón para hacerlo. Sino que el problema surge cuando la voluntad parece obrar en contra de esos dictados, cuando peca. Es entonces cuando podemos preguntar ¿cómo puede hacerlo? ¿cómo es ello posible? Así pues, cuando Lutero niega el libre albedrío, pero afirma a la vez la situación pecaminosa del hombre, podemos ver que nos hallamos en el seno de una grave confusión. Podría afirmarse, en forma por demás polémica, que so capa de negar el libre albedrío, Lutero parece terminar afirmándolo masivamente, o al menos afirmando lo más controvertible del mismo, la posibilidad del pecado. En esta forma la reunificación del entendimiento con la voluntad, que comenzaba a llevarse a cabo con la nueva manera de considerar el pecado por parte de la Reforma, se ve enérgicamente contrarrestada, más aún, virtualmente ocultada. Esta tensión aparece con toda su fuerza en la doctrina moral kantiana.

Guiado por Spinoza, e inspirado sin duda por las ideas de Fichte, Hegel parece avanzar de nuevo por el camino de la reunificación del entendimiento con la voluntad: la libertad no debe concebirse como la capacidad de hacer o dejar de hacer esto o aquello, sino como la facultad de tomar conciencia sobre el sentido fundamental de la vida y buscar así orientarla por medio de la razón. El pecado sólo podría concebirse entonces como la negativa a regirse por la razón, como un rehusarse a reflexionar: ¡reflexionar o no reflexionar, he ahí la cuestión!

Señalemos por último, y en tercer lugar, cómo, desde la perspectiva que nos ofrece Barth, la Modernidad es leída por Hegel como un proceso de racionalización progresiva del mensaje cristiano hasta lograr la plena cristianización de la razón. Ello parece ir unido de manera indisoluble a una superación del concepto de pecado, buscando recuperar así la inocencia pagana, filtrada a través de la doctrina racionalista de Spinoza. Siguiendo el método de la dialéctica hegeliana, se trataría de una “superación” del Cristianismo, con todo lo que ella comporta de supresión, conservación y elevación. En este sentido, el síntoma cultural más significativo de esa superación lo constituiría la paulatina desaparición de la conciencia de pecado a la que asistimos actualmente, y que explicaría la necesidad cada vez más sentida de elaborar las llamadas “éticas civiles”. Frente a este racionalismo de contornos optimistas, o que al menos rechaza toda lectura pesimista de la realidad, la opción alternativa corresponde a quienes buscan desentrañar las raíces del mal, tal como lo hicieran Schelling o Schopenhauer.

Una vez más puede constatarse la validez del diagnóstico ofrecido por Spinoza: la cuestión fundamental está localizada en la relación que se establezca entre entendimiento y voluntad. Mientras el racionalismo tiende a unificarlos, negando de raíz la existencia del mal y buscando comprender sus aparentes manifestaciones como expresiones de la finitud,

las corrientes voluntaristas se caracterizan por su mayor o menor grado de pesimismo, o tal vez de maniqueísmo, buscando salvaguardar por todos los medios un espacio conceptual para el pecado, asumiendo para ello el riesgo de sacrificar la razón. En repetidas ocasiones hemos señalado cómo el ejemplo más destacado de esta tensión lo podemos encontrar en la doctrina moral kantiana: "Tuve que anular el saber, para reservar un sitio a la fe" (*KrV* B XXXI), nos dice el mismo Kant con total sinceridad en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Y aunque se trata, claro está, de una fe racional, no por ello deja de ser una fe.

Medellín, 1 de noviembre de 1995

HEGEL Y LA MODERNIDAD

Por: Jorge Aurelio Díaz

*Modernidad *Racionalismo radical

*Filosofía de la confianza en sí mismo

RESUMEN

Entender lo que ha sido y es hoy el proyecto filosófico de la modernidad tiene por propuesta de lectura obligada la hegeliana. Ésta abarca aspectos fundamentales como por ejemplo el fenómeno religioso, decisivo tanto para la interpretación de los procesos humanos como para la época moderna en tanto elemento de su autocompresión.

La interpretación del diagnóstico hegeliano de la modernidad se apoya en la lectura sobre la doctrina hegeliana del suizo Karl Barth, quien utiliza dos argumentos: uno, la filosofía de la confianza en sí mismo, y otro, el racionalismo radical. De acuerdo con ella, se analizan las razones del rechazo que ha sufrido Hegel por parte de la modernidad y se exponen algunas ideas sobre el concepto de pecado.

HEGEL AND MODERNITY

By: Jorge Aurelio Díaz

*Modernity *Radical rationalism *Self-

confidence philosophy

SUMMARY

Since he touches aspects such as the religious phenomenon, essential to approach an interpretation of human processes as well as of modernity, reading Hegel leads to understand what the philosophical project of modernity is. The reading of Hegel's diagnosis of modernity is made on the base of Karl Barth's reading of the hegelian doctrine whose chief arguments are the self-confidence philosophy and the radical rationalism. Starting from these, they are presented both the reasons why Hegel has been rejected by modernity and some ideas about the concept of sin.

educação FILOSOFIA

REVISTA SEMESTRAL DOS DEPARTAMENTOS DE FILOSOFIA, FUNDAMENTOS DA EDUCAÇÃO E PRINCÍPIOS E ORGANIZAÇÃO DA PRÁTICA PEDAGÓGICA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA, MG, BRASIL

DIRETORIA

Diretor: Geraldo Inácio Filho

Secretária: Myrtes Dias da Cunha

Tesoureira: Marisilda Sacani Sancevero

ASSESSORIA TÉCNICA: *Lúcia Mosqueira de Oliveira Vieira*

DIRETOR DE EDITORAÇÃO: *Regina Célia de Santis Feltran*

DIRETOR DE DIVULGAÇÃO: *Marcio Chaves-Tannús*

CONSELHO EDITORIAL

Antônio Chizzotti

Emiko Uemura

Jefferson Ildefonso da Silva

Maria Luisa B. Sousa

Marisa Lomônaco de Paula Naves

Rafael Cordeiro Silva

Thelma Silveira M.L. Fonseca

CONSULTORES

Antônio Joaquim Severino

Constança Terezinha Marcondes César

Dietmar K. Pfeiffer

Marcelo Dascal

Newton Carneiro Affonso da Costa

Raul Fornet-Betancourt

Salma Tannus Muchail

Tiago Adão Lara

COLABORAÇÕES

artigos, notas e resenhas inéditas e pedido de assinaturas enviar para:

Secretaria da Revista "Educação e Filosofia"

Universidade Federal de Uberlândia

Av. João Naves D'Ávila, s/nº - Campus Sta. Mônica, Bloco U, Sala 1U06

Caixa Postal 593

38400-902 - Uberlândia, MG, Brasil - Fone: (034) 235-2888, Ramal: 252

Assinatura anual (2 números): 12,00

RACIONALIDAD HERMENÉUTICA

Retórica, *Ethos* y *Logos* en el espíritu de la Ilustración

Por: Javier Domínguez Hernández

Universidad de Antioquia

La hermenéutica en la acepción en que ha sido acuñada por H. G. Gadamer, pretende ser filosofía en la época y la cultura de las ciencias. La hermenéutica, no obstante, practica una crítica fuerte hacia la racionalidad científica y tecnológica. La crítica no está motivada, sin embargo, sólo por razones epistemológicas sino ante todo por razones éticas y serias implicaciones políticas. Si queremos captar el talante de su racionalidad en la paradójica posición que hemos acabado de describir, no podemos perder de vista la inspiración que históricamente ha motivado la hermenéutica antes de convertirse, en el siglo actual, en filosofía. La hermenéutica fue tradicionalmente el arte de la comprensión y la interpretación. Si nos fijamos cuándo y dónde se hace necesario este arte, analógicamente podemos reconocer la pertinencia de la hermenéutica en la época de las ciencias, y podemos percibir además el profundo espíritu constructivo de su crítica a la racionalidad científica.

El arte de la comprensión se requiere allí donde el uso de las reglas no basta, y ello abarca prácticamente todo el mundo de la vida humana en común. Ni la razón teórica con su lógica, su analítica y la operatividad de su entendimiento, ni la razón práctica con su eficaz inventiva instrumental orientan la vida humana si falta el juicio, la facultad de discernir, con su espíritu deliberativo y ponderador. El juicio practica reflexivamente la mediación entre la realidad dada, particular y plural, y el saber general y las reglas.

La analogía con la hermenéutica en la época de las ciencias salta de inmediato, pues donde la filosofía participa de una cultura científico-tecnológica como la cultura planetaria contemporánea, cuando nos hemos dado cuenta del poder ilimitado de la ciencia y de la impotencia para orientarnos nosotros mismos, se hace imperativa la necesidad de la mediación del juicio razonable. Con las ciencias y su poder nos hemos hecho conscientes de que no basta seguir reglas, métodos o aplicar tecnología a destajo, hemos comprobado que la correcta aplicación de nuestro saber y nuestro poder reclama la razón. La hermenéutica responde como filosofía a esta situación; busca legitimar una racionalidad donde prime el *ethos* sobre el *logos*, en el sentido de que el *ethos* haga parte del saber.

Una atención breve a las reflexiones de Gadamer sobre el poder de la razón aclara aún más las particularidades de su interés filosófico en el problema de la racionalidad.¹ La primera impresión que el tema despierta es la del poder triunfante de la razón. La cultura

1 GADAMER, H. G. *Sobre el poder de la razón*. En: *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*. Barcelona: Península, 1993. p. 45 s.

occidental y su actual expansión planetaria, gracias al arraigo creciente de la ciencia, la tecnología y las formas de vida social y política que comportan, representa una globalización de la ilustración, cuya fe en la razón y en su poder victorioso es su convicción básica. El concepto actual de filosofía como consumación de los ideales y la mentalidad ilustrados es hoy un concepto universal. La conciencia mítica y las doctrinas tradicionales autoritarias, en particular las de las grandes religiones, ya no son un sobreentendido, sino que deben legitimarse ante la universalidad del espíritu ilustrado, racionalista y científico de la filosofía. La civilización moderna es sinónimo de participación en el positivismo de la teoría de la ciencia, en el materialismo económico o en el idealismo de la libertad, y los cruces de estos sistemas no hacen más que afianzar la racionalidad de la ilustración.

Pero la contraparte de esta fe en la razón y su poder victorioso tampoco es menos evidente. Todo lo contrario, es tan impactante que todo parece desautorizar la razón y denunciar más bien su impotencia. Gadamer compendia en las siguientes palabras esta desconfianza que es queja de tantos, ella no representa su punto de vista pero merece ser formulada para captar inquietudes difíciles de acallar:

[...] apenas tiene sentido, en rigor, preguntarse si la razón tiene poder, cuando justamente la impotencia de la razón se manifiesta en todas las experiencias de la humanidad: el poder de la pasión que arrebata al individuo a despecho de todas las intenciones razonables; la violencia de los intereses del poder económico, social y político, que se imponen contra todos los principios constitucionales, democráticos o socialistas; la locura de las guerras destructoras en las que los pueblos son incitados contra pueblos como si la guerra pudiese ser todavía una pequeña desgracia frente a otra mayor; y como última consecuencia de la marcha triunfal de la moderna ciencia, el fantasma que nos quita el aliento, de la autodestrucción de la humanidad entera por el abuso de la energía atómica.²

La evidencia ante esta impotencia de la razón es incontrovertible, y no obstante, no se puede perder la confianza en ella. No se trata de salvar la filosofía, que sin la razón no tendría sentido, sino que hay motivos para esperar de nuevo formas de equilibrio convincentes y razonables para el futuro de la humanidad. Cuando la urgencia o los propios intereses lo fijan a uno a lo más inmediato y próximo, uno se enceguece, pero si se hace evidente la sinrazón, si se pone al descubierto lo irrazonable como tal, la razón desarrolla un poder irresistible allí donde se reconoce. Pensamos mucho en el poder lógico y de dominio de la razón, poco en cambio en su poder persuasivo y de autolimitación; identificamos precipitadamente la ilustración con el esclarecimiento, el dirigismo y la crítica constante, pero su racionalidad es también una experiencia continua de desilusión y autoilustración.

La hermenéutica como filosofía o racionalidad en la época de las ciencias, crítica y no obstante leal a la racionalidad científica, tiene una larga tradición. Una tradición no

2 *Ibidem*, p. 45 s.

significa una conciencia ininterrumpida sino una historia viva, tensa entre la familiaridad y la extrañeza en una fusión de horizontes. La tradición con la que se anuda la hermenéutica a pesar de las discontinuidades históricas, sobre todo la de la gran ruptura que se experimentó con la conciencia histórica en el siglo XIX, es la del antiguo pensamiento griego, y en especial Aristóteles. Es útil invocar de nuevo la convicción fundamental en torno al momento de la teoría en la naturaleza de la racionalidad, común a Aristóteles y Gadamer, para apreciar debidamente el sentido constructivo de su crítica a la racionalidad científica contemporánea, proveniente del ideal metódico de la ciencia. El talante ético, práctico, de su crítica no significa menoscabo de la legitimidad epistemológica, y sobre todo, no significa menoscabo de la teoría.

La convicción fundamental de Gadamer en torno a la teoría y su jerarquía en la naturaleza de nuestra racionalidad, es que la teoría representa la posibilidad suprema que la vida nos proporciona. Gracias al distanciamiento teórico ganamos la visión libre del objeto y con ello el ensimismamiento que lo concentra a uno y lo absorbe en su revisión e investigación. Pero junto a esta convicción está también otra, a saber, que la teoría está siempre sujeta a condiciones, a situaciones, pues su fundamento y su limitación están justificados por y para la praxis vital. Gadamer se refiere con ello a las poderosas realidades a través de las cuales se desarrolla la convivencia entre los hombres, sobre todo a la forma más humana de todas, la política, de la cual la ética es un momento. Este entronque de la teoría con la praxis vital es fundamental y no debe molestarnos. Es cierto que en la cultura occidental el desinterés de la teoría y su alegría y fascinación por el sentido han sido objeto del más alto elogio. La idea de Gadamer no tiende tampoco a menoscabarla ni a acusarla de desviación idealizante; todo lo contrario, para Gadamer es indiscutible que la “alegría por el sentido” que jalona la teoría es una expresión humana por excelencia, a pesar de las crudas realidades y la frecuencia con que el hombre se desentiende de ella o incluso la desprecia. Al respecto afirma lo siguiente:

Estoy completamente convencido de que la visión del que comprende le sigue el paso a la huella de sentido que sea y sostiene siempre la atención hacia él, pues es eso lo que en la sinrazón del acontecer y de la historia le permite barruntar siempre de nuevo algo así como un horizonte de expectativa, de esperanza, de riesgo, de no dejarse acobardar. Quizás haya que decir que ésta es la fuerza humana suprema dados los retos con que la realidad nos confronta por medio del absurdo, la demencia y el aplastante sinsentido, y no obstante, tener que resistir y permanecer sin desfallecer a la búsqueda de lo comprensible y del sentido.³

La fuente filosófica de esta idea es la célebre definición del hombre que da Aristóteles en el libro primero de la *Política*:

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y del placer, y por eso lo tienen

³ GADAMER, H.G. *Gesammelte Werke, Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen: Mohr. Bd. 10, 1995. p. 325.

también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y de significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad.⁴

Al igual que los animales, seguimos empujados por coacciones, acosos, disposiciones de la naturaleza. No obstante, estamos también desengranados de ellas, y en dicha libertad se arraiga la responsabilidad frente a nosotros mismos y frente a los demás hombres. Pertenecemos a la naturaleza y a su necesidad, pero disponemos también de un espacio de juego para las posibilidades que no son sólo del juego del pensamiento, sino también para las decisiones a través de las cuales se lleva a cabo la lucha incesante por el dominio y la sumisión, el complejo espacio de juego de la historia humana. El lenguaje, la palabra, es esa potencialidad humana que desajusta al hombre del engranaje en la necesidad de la naturaleza y lo expone al riesgoso proyecto de la historia. Con el lenguaje está instituida la racionalidad práctica del hombre, entendida en su sentido profundo, es decir, para el hombre social, donde la generalidad de la razón no es la generalidad de lo abstracto, sino ante todo la de lo común. La característica del lenguaje humano es la de servir no sólo como intercambio de signos, sino para la presentación y representación de asuntos objetivos, presentes o no, ante sí mismo y ante los otros. Es esto un acontecimiento singular, pues es la condición de la razón y es el origen de la teoría. Gracias a la articulación representadora de sentido del lenguaje, podemos olvidarnos de nosotros mismos y volcarnos al asunto en cuestión para reconocerlo en sus características y en su dinámica, como si le propiciásemos a la cosa mostrarse en su ley, en sí misma, sin nosotros. A esto lo llamamos razón y así se dan las cosas cuando obramos racionalmente, gracias a la distancia maravillosa que nos permite el lenguaje cuando al hablar de algo éste queda abierto para la inspección. La hermenéutica, dice Gadamer, no es en el fondo otra cosa que la elaboración de esta admirable y peligrosa capacidad: poder dejar algo al descubierto, ponderarlo en sus aspectos y poderlo retomar siempre de nuevo en sus posibilidades. Esto es, sin lugar a dudas, algo más que un don de la naturaleza. Es muy profundo el pensamiento de Aristóteles al asociar el tener la palabra y el lenguaje con tener sentido para lo dañino y lo provechoso, pues ello implica también sentido del tiempo. Es así como el hombre se orienta frente a lo que quizás en el instante no llama la atención, pero promete algo para luego. Esto proporciona una libertad peculiar para proyectar provisoriamente fines a largo plazo y enderezar los medios para ello. Frente a la sabiduría y las fijaciones innatas de la naturaleza, la capacidad de poderse proyectar con anticipación al futuro representa una facultad admirable, pues es el sentido del tiempo. Aristóteles no lo asocia con el sentido del transcurso cronológico de pasado, presente y futuro, sino con un saberse orientar pragmático y enmarcado en un proyecto de vida humana en común ante lo justo y lo injusto. En la comprensión nos chocamos siempre con realidades, y en la vida en común con el “derecho”, ese orden creado por los hombres que limita pero permite también superar el desacuerdo en el incesante reajuste en torno a lo común.

4 Aristóteles. *Política* I, 2 1253 8-9.

Luego de este rodeo necesario para dejar en claro el alto aprecio de Gadamer por la teoría como compendio de la más alta racionalidad, pero una racionalidad motivada en la praxis vital, y por lo tanto ética y política por principio, volvamos a la racionalidad de la hermenéutica en la actual época de las ciencias. ¿Por qué el desajuste entre su racionalidad y la de las ciencias? Por motivos de honestidad intelectual y sano sentido común, lo primero que uno debe hacer es cerciorarse de lo que lo rodea y del piso donde está parado. Es un hábito de la teoría pura practicado en la antigüedad por Platón en la *República*, y sistemáticamente incorporado al método de la investigación teórico-experimental en la época moderna, el acudir a condiciones utópicas o contrafácticas para asegurar una perspectiva de racionalidad pura. Identificamos incluso con la mayor naturalidad la racionalidad con las condiciones ideales. Si planteamos ahora la pregunta por las causas que motivan el desajuste entre la racionalidad que pretende la hermenéutica y la que practica el espíritu científico actual, es aconsejable precisar primero que todo el punto de tensión. No se puede olvidar que tanto la hermenéutica como la ciencia contemporáneas son hijas comunes del espíritu moderno de la ilustración, afines por tanto en la concepción de la racionalidad. Ya hemos indicado que la generalidad que tiene que ver con la razón, más que la generalidad de lo abstracto es la de lo común. Las ciencias son en este sentido un gran ejemplo. Sus recursos reiterados a la disciplina del método, la matemática y la lógica responden a la necesidad de estar ajustando de continuo el consenso. Aunque para este logro es clave la experimentación que está de por medio, el móvil es la razón misma y su saber limitado, necesitado de reorganización constante. El cultivo de la ciencia moderna es, entonces, para la hermenéutica un gran aliado en la confianza de la razón. Una auténtica educación en la ciencia confronta a cada individuo con la limitación de su propio saber y de su juicio, lo hace crítico y lo alerta. ¿Basta eso, sin embargo, para que la razón común triunfe por sí sola? La objeción a esta pretensión de la ilustración científica es legítima, pues no se puede pasar por alto la realidad original: la dedicación plena a lo teórico presupone el saber práctico, la fuerza de conducción de la razón en la praxis humana. Esta es la racionalidad fundamental que la hermenéutica pretende legitimar y cultivar, pues es un saber práctico que no se tiene de una vez por todas, sino que hay que formarlo y templarlo de continuo en la convivencia social que debe articular la política ilustrada.

Esta racionalidad es la racionalidad de la antigua filosofía práctica, distinta de la racionalidad práctica en el sentido legítimo pero restringido de la racionalidad operativa, instrumental o técnica, orientada sólo a la estrategia para la obtención de los fines. La racionalidad de la filosofía práctica es más una actitud, un *ethos* al que uno se ciñe y con el que uno se compromete para la conservación del orden humano en su cambio continuo, impracticable sin normas comunes. La legitimación de este saber, concretizar en cada caso para el individuo, la comunidad y la época lo que satisface plenamente el sentido de la vida, mantuvo la unidad de la racionalidad hasta la época moderna. En este momento se consolidó un modelo nuevo de saber ejemplarizado en la ciencia, y ésta se subordinó completamente al concepto de ciencia natural, sustentado en el procedimiento metódico y la verificación experimental. Una racionalidad como la que había representado la filosofía

práctica de cuño griego vigente hasta entonces, quedaba deslegitimada; por el contrario, la nueva ciencia aseguraba consigo un dominio tal de la naturaleza, que la relación entre teoría y praxis se modificaba por completo. La praxis humana ya no se limita a partir de entonces a perfeccionar la naturaleza emulándose, la teoría en cuanto tal, como conocimiento desinteresado y gozoso del orden natural, ya no es la aspiración humana suprema. La nueva ciencia como aseguramiento previo de las posibilidades de dominio de los procesos naturales irrumpió por sí misma en el ámbito de la praxis humana, abierta ahora ilimitadamente; el poder hacer minimiza el si es debido hacerlo o no.

El talante de este nuevo saber es un espíritu de planificación y construcción, y la gran aspiración es pasar de la racionalización de los procesos naturales a la racionalización de la sociedad, para someterlo todo a la racionalidad técnico-científica. Esta es, de hecho, la pretensión que acuña el espíritu modernizante de la época contemporánea. Así se acabaría esa deplorable impotencia de la razón frente a las pasiones de los individuos y los grupos, esos fenómenos residuales que un mundo administrado por la razón podría depurar mediante especializaciones científicas dirigidas y técnicas adecuadas. Este ha sido el gran paraíso de la eficiencia que a nombre de la ilustración científica ha comprometido idearios políticos aparentemente opuestos. Y esta precisamente es la razón, o mejor, la ideología de la razón frente a la cual reacciona críticamente la hermenéutica. Según su convicción fundamental, la racionalidad que merece el compromiso de la filosofía no es la razón para dominar simplemente, a toda costa, sino según lo ético. Dominio de la razón en este sentido es dominio de sí misma, orientar hacia lo que se puede, no sólo porque se puede, sino porque se debe, porque es digno de una comunidad humana justa. El invocado criterio científico del experto no depende sólo de los resultados calculados; depende en igual medida de los elementos de juicio que pasan a la conciencia pública, a la retórica del discurso común y la formación de opinión, sin la cual no hay comunidad que marche con libertad. Pero uno de los grandes vacíos que tiene la cultura de la racionalidad científica es la carencia de motivación ética para la política. La razón de ello es que no hay ciencia ni especialización que pueda asumir la responsabilidad pública de la ciencia, pues dicho saber no es de orden técnico, por desgracia, el único horizonte de esta racionalidad científica y de expertos. Esta convicción gadameriana no es caprichosa. Una revisión rápida de la lógica del pensamiento científico moderno pone a la vista el problema.

La lógica enunciativa o el cálculo enunciativo son expresiones familiares, a las que nos ha habituado la formalización matemática moderna de la lógica. Pero esta modalidad formalista y operativa del pensamiento, aunque moderna, es sólo un paso más de uno de los giros históricos de la filosofía más importantes para el cuño científico de la cultura occidental, la construcción de la lógica a partir del enunciado. La lógica de Aristóteles fue el primer gran análisis del proceso argumentativo del pensamiento en el cual se formalizaron por primera vez los enunciados y sus nexos conclusivos. Este paso supuso una gran abstracción: contar sólo con el enunciado y con lo que él dice, identificar la verdad con la verdad formulada en él. Todas las otras formas de habla quedan excluidas, y sobre todo, se

abstira de todo lo que no se dice expresamente. La lógica aisló el enunciado de su contexto motivacional. Es curioso, pero hemos olvidado completamente lo que implica esta gran abstracción. Tomamos la expresión “enunciados puros” con la mayor naturalidad, como si así hablásemos los hombres, como si fuésemos sujetos parlantes de puro discurso argumentativo. Esta abstracción tiene que hacerla también la ciencia moderna por razones metodológicas. Gráficamente dice Gadamer que sus enunciados son “una especie de tesorería de verdades metodológicamente garantizadas”, y que como cualquier casa del tesoro, la de la ciencia mantiene un fondo para el suministro discrecional.⁵ La acumulación de conocimientos científicos para aplicaciones técnicas productivas eventuales –constructivas o bélicas– es algo que ha llegado a ser un sobreentendido. Científica y tecnológicamente esto es un gran éxito, no lo es en cambio ética y políticamente. El gran problema de esta situación es que por razones metodológicas, y esto quiere decir, de racionalidad científica, la ciencia moderna agudiza los problemas de responsabilidad social y humana con la ciencia, pues por sí misma, la ciencia moderna “no puede dominar los fines a los que se aplican sus conocimientos como domina sus propias relaciones lógicas”.⁶

Esta concreta y difícil situación es la que justifica en la época y la cultura de las ciencias, la propuesta hermenéutica de una racionalidad inspirada en la filosofía práctica. Su convicción y su profunda confianza es que no es la ciencia sino nuestra capacidad humana y política global, la ponderación de nuestro juicio en torno al bien común, lo único que puede garantizar la aplicación razonable de nuestro saber. Aquí no podemos aplicar con la ciencia el mismo aislamiento que practicamos con el enunciado en la lógica, al separarlo del contexto motivacional. La racionalidad hermenéutica es la opción filosófica a “la imposibilidad de poner coto mediante la razón teórica y con los recursos de la ciencia a la universalidad de las posibilidades de transformación que ésta nos depara”.⁷

Creo que ha quedado ya explicado el desajuste de la hermenéutica con la racionalidad científica. Por razones éticas y políticas no puede adherirse incondicionalmente a la racionalidad abstracta de su cultura. Sin embargo la hermenéutica, como la racionalidad científica, es hija de la ilustración y ambas participan por tanto del proyecto inconcluso de la modernidad. Debemos pasar entonces ahora al ajuste de la hermenéutica a la cultura actual. Empleando el lenguaje habitual de esta última, debemos revisar su justificación epistemológica. Para no alentar falsas ilusiones, este ajuste epistemológico de la hermenéutica está también obstaculizado por fricciones. Hay sin embargo un acontecimiento a favor de la hermenéutica en este debate, y es la quiebra de la autoevidencia del positivismo, y por tanto, del dogmatismo de la teoría de la ciencia o de la epistemología, ocurrida en la década de los años sesenta. Por vías diversas y sin constituir la estrategia de un frente común, las *Investigaciones Filosóficas* del llamado segundo Wittgenstein, la sociología

5 Cfr. GADAMER, H.G. *Verdad y Método II*. Madrid: Sígueme, 1992. p. 190.

6 *Idem*.

7 *Idem*.

histórica del conocimiento de Thomas Kuhn, el giro de la filosofía analítica del lenguaje lógico al lenguaje ordinario y la hermenéutica de Gadamer, por mencionar apenas unos ejemplos, minaron el formalismo y la sistemática de la epistemología: se la obligó a generalizar menos y a concretizar más, se la comprometió con la experiencia de las disciplinas científicas y con su interdisciplinariedad. Dejo solamente enunciados estos aspectos para dimensionar con realismo la situación de la racionalidad científica cifrada hasta entonces en la filosofía como teoría de la ciencia. También ella entró en crisis; la hermenéutica como una de las reformulaciones de la filosofía en ese momento, ingresaba al debate con ciertas ventajas. Nos bastará entonces una determinación del perfil de la racionalidad de la hermenéutica en el universo de las ciencias.

Teniendo en cuenta que cuando hablamos de las ciencias el concepto de ciencia en cuestión es el del ideal de la ciencia metódica, la vigencia de este concepto para la hermenéutica no resulta suficiente. La hermenéutica es históricamente más antigua y designa además una capacidad natural del ser humano, un talento, sin el cual el mero método aportaría poco. Si por el lado de la formación en el método como ciencia, la hermenéutica muestra una relación con la lógica, también por el lado de la formación del talento, del juicio, la hermenéutica muestra relación con la retórica. La tensión entre lógica y retórica señala el *topos* epistemológico donde debe plantearse la cuestión. Un modelo de ciencia de estas características en el pensamiento moderno no lo podemos encontrar. Gadamer le sale al paso a esta problemática con una tesis verdaderamente desafiante, en primer lugar, por la tensión que quiere resolver, y en segundo lugar, por el aparente anacronismo del modelo del cual echa mano. En cuanto a lo primero, la tesis de Gadamer es que una justificación epistemológica de la racionalidad de la hermenéutica sólo se orienta debidamente, si logra legitimar la retórica en el marco de una teoría de la ciencia; en otras palabras si legitima un ideal antiguo de saber que el moderno despectivamente denominó un saber de autoridad o de letrado. Y como para este propósito obviamente no hay experiencia o modelo a disposición en la teoría moderna de la ciencia, Gadamer propone como pauta orientadora el modelo de la filosofía práctica de Aristóteles, cuya importancia es indiscutible, pero cuya evidencia hay que comenzar por demostrar.⁸ La mezcla de argumentación epistemológica e histórica despierta repulsa de inmediato, pero no se puede objetar. Uno de los grandes logros de la hermenéutica filosófica, y de Gadamer en particular, ha sido llevar hasta las últimas consecuencias el principio de historicidad en el trabajo del conocimiento, al punto de que la carga lógica y objetiva de este concepto ha cedido su hegemonía al concepto de la comprensión, el cual implica la historicidad y la finitud. La relación de la hermenéutica con las ciencias cae también dentro de esta orientación. Lo

8 Cfr. para esta tesis GADAMER, H.G. *Verdad y Método II* op. cit., en especial dos conferencias: La hermenéutica como tarea teórica y práctica, p. 293-308 y Problemas de la razón práctica, p. 309-318. En estrecha relación están otros dos trabajos en el citado vol. 10 de las *Gesammelte Werke* (Cfr. nota 3): Die Idee der praktischen Philosophie, p. 238-246 y Vernunft und praktische Philosophie, p. 259-266. La invocación del modelo aristotélico apareció por primera vez en el capítulo dedicado a la aplicación en Recuperación del problema hermenéutico fundamental, cap. 10, en *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 1984, p. 378 s.

mejor es despejar la propuesta de Gadamer y desmontar la prevención que como modernos o ilustrados tenemos con la retórica y con Aristóteles.

La relación de la hermenéutica con la retórica es primordial para Gadamer, pues en el horizonte de las ciencias al cual pertenece la hermenéutica, la retórica es la que da la nota de la peculiaridad de su arte en medio de ellas. La hermenéutica ha sido una filosofía que ha puesto el lenguaje en el centro del pensamiento y le ha reconocido a su capacidad la misma amplitud y universalidad que al pensamiento y a la comprensión. En la historia del pensamiento, ha sido la retórica la que ha representado este punto de vista, y aunque desde Platón y Aristóteles la filosofía ha experimentado la miseria de la retórica cuando se convierte en una mera técnica de la palabra, como ocurrió con el gran reto de la sofística, estos filósofos también defendieron la grandeza de la retórica, entendida como una filosofía de la vida humana definida por el habla, por el *ethos* y el *logos* del lenguaje común de los hombres en la polis. No nos debemos dejar desorientar por el cuño dialéctico del concepto de filosofía en Platón y el cuño analítico y lógico del de Aristóteles; en ambos es fundamental el momento de la retórica, prenda del espíritu comunicativo y persuasivo de la racionalidad, cuya actualidad quiere legitimar Gadamer con la hermenéutica. El gran escrúpulo del hombre moderno con la retórica y que empezó en la filosofía de Descartes, se debió a que la retórica representaba la corriente tradicional que transmitía el saber humano sin someterlo a la crítica. Esto no se ajustaba a la argumentación objetiva que exigía el espíritu de la nueva racionalidad. Pero en ello no reposa el verdadero alcance y significado filosófico de la retórica, ser el bastión de un espíritu autoritario y conservador, empeñado en mantener una conciencia ininterrumpida con la tradición. Según Gadamer, el verdadero alcance de la retórica para la hermenéutica y el sentido de su participación en la cultura contemporánea de las ciencias, consiste en que

aborda cualquier forma de comunicación basada en la capacidad de hablar y que da cohesión a la sociedad humana. Sin hablar unos con otros, sin entenderse unos con otros, incluso sin entenderse cuando faltan argumentaciones lógicas concluyentes, no habría ninguna sociedad humana. De ahí la necesidad de cobrar nueva conciencia de la significación de la retórica y de su puesto respecto a la científicidad moderna.⁹

En palabras sencillas, sin la retórica no hay lugar para el saber de lo humano en la época de las ciencias, desprovistas de por sí de la motivación ética y política desde el mero punto de vista epistemológico. Puede invocarse aquí un motivo platónico para ayudar a aclarar la intención de Gadamer. Para Platón, la retórica dialéctica requiere practicar la misma concreción que requiere el saber de la práctica del bien, lo cual implica estar ya éticamente motivado, en primer lugar, y en segundo lugar, tener el saber y conocer el momento oportuno de su aplicación. Es esta la disciplina y el *ethos* de la facultad de juzgar, juzgar razonablemente, a pesar de que no hay reglas para el uso racional de las mismas.

9 GADAMER, H.G. *Verdad y Método II*, op. cit., p. 310.

Estos mismos pensamientos nos acercan a los motivos de Gadamer para proponer el concepto de filosofía práctica de Aristóteles en su esfuerzo por aclarar la racionalidad de la hermenéutica. Aunque Aristóteles no es en sentido fuerte un teórico de la metodología y de la sistemática de las ciencias, la idea fundamental de que el método se debe regir por su objeto lo llevó a distinguir estrictamente el saber teórico, el práctico y el técnico. Aristóteles fue el primero que defendió la autonomía peculiar de la filosofía práctica frente al ideal griego de la ciencia, representado ejemplarmente en la autosuficiencia de la racionalidad de las matemáticas. La necesidad de sus explicaciones y su soberana indiferencia frente a la experiencia han mantenido su aura hasta nuestros días, aunque en el caso de la ciencia moderna el método ha articulado las matemáticas en el corazón mismo de la experimentación. No son muchos los filósofos que han fundamentado la autonomía de la filosofía práctica. Kant es otro ejemplo, aleccionado en parte por las críticas de Rousseau al orgullo racionalista de la ilustración. La idea común entre estos pensadores tan distintos es que la ética y la moral, como núcleos de la filosofía práctica, no dependen sólo del cultivo de las facultades teóricas, y que la justificación moral del hombre no proviene de la filosofía sino de la moralidad misma. La ética es una esfera donde la participación en un ideal de la vida buena precede a la teoría. La autonomía de principio del saber práctico deber saber conciliarse con este “escándalo epistemológico” de un saber que tiene que admitir supuestos. No podemos entrar aquí a los análisis que han llevado a Gadamer a preferir el modelo aristotélico frente al modelo kantiano para explicar mejor la racionalidad de la hermenéutica. Bástenos enunciar la idea guía para tal preferencia. La ética antigua tiene para Gadamer una superioridad frente a la moral moderna, porque fundamenta el paso de la ética a la política como arte de la buena legislación, sin romper de plano con la propia tradición. El autonomismo de la sociedad moderna se enreda en este sentido en el punto de partida abstracto del contrato de sujetos moralmente neutrales, o se ve abocado a la imposición dirigista de la política sobre la moral por la vía revolucionaria. Volvamos por tanto a la racionalidad de la filosofía práctica de Aristóteles.¹⁰

La ejemplaridad de Aristóteles para la hermenéutica en su confrontación con la racionalidad científica, se debe al tipo de debate con que sacó adelante su fundamentación. Su acierto reside en que legitimó metodológicamente la racionalidad de la filosofía práctica en concordancia con la naturaleza de su saber. Frente a la tendencia universalizante de Platón, Aristóteles centró la pregunta filosófica por el bien en la esfera de lo humanamente realizable. Con ello liberaba el tratamiento del problema del experimento de pensamiento a que lo encadenaba una consideración puramente teórica, como lo ejemplifica Platón en la *República*, y lo liberaba también de un tratamiento dentro de las técnicas, donde se sacrifica el saber propiamente filosófico. Aristóteles salva en la autonomía de la praxis humana una racionalidad peculiar que no se puede identificar ni con la racionalidad pura de la ciencia teórica, ni con la habilidad operativa de la racionalidad técnica; su filosofía

10 Cfr. GADAMER, H.G. *Verdad y Método I*, op. cit. p. 349. Cfr. además los análisis de Gadamer en *Zu Problemen der Ethik*, en: *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Tübingen: Mohr, 1984. p. 175 ss. Es ilustrativo el artículo de E. Tugendhat dedicado a Gadamer, *Antike und moderne Ethik*, en: *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam, 1984. p. 33-56.

práctica se corresponde con un concepto práctico-político de ciencia. En su limitación a lo humano, hizo primar la argumentación persuasiva madurada en los avatares de la praxis, sobre el recurso inmediato a argumentaciones cosmológicas o metafísicas. Este procedimiento es ejemplar para la hermenéutica, porque recorre un camino inverso que, según Gadamer, corrige la disociación entre teoría y praxis que fomenta el espíritu científico moderno. La vía de la filosofía práctica de Aristóteles procede de la praxis a su explicitación teórica; el concepto moderno de saber práctico sigue en cambio la vía de la ciencia a la praxis, afrontando inmediatamente la problemática de modo técnico. Uno de los axiomas de la hermenéutica, si puede hablarse así, es que la teoría hermenéutica sólo debe surgir de la práctica hermenéutica. Lo normal en la praxis es confrontarse con interlocutores de otra competencia; la aspiración de la hermenéutica es madurar la experiencia y ampliar el horizonte del propio juicio, así sea al precio de la propia autocritica. Por el contrario, el paso de la ciencia a la praxis como técnica está poco dispuesto a aprender o a oír, y está más bien urgido de aplicar, imponer y hacer rendir el propio proyecto, pues según su espíritu de construcción, conocimiento y medios hacen ley.

Es muy significativo para Gadamer que el término griego para el comprender y la comprensión, *synesis*, que se usa también para el aprendizaje, aparezca en la ética aristotélica como una especie de virtud intelectual. Su espíritu es el de la deliberación sobre aquello que no hay *techné*, es decir, técnica o arte reglado, y su pretensión es persuadir. Esta racionalidad de enjuiciamiento intuitivo de las consideraciones prácticas rebasa la simple consideración de razonamientos, ejemplos y la comprensión meramente verbal de enunciados, y apunta al intercambio amistoso de juicio y consenso. Es la *phronesis*. La importancia de la amistad o del talante amistoso para persuadir por consejo, reside en que ahí radica el fundamento de convicción y compromiso que ilustra la filosofía práctica. Aristóteles puede ponerse a analizar en su ética, las "virtudes" o las "excelencias", porque como conceptos normativos ya están supuestos, constituyen ya el *ethos* común, el *arché* o principio para la ilustración filosófico-práctica, cuya función es la de madurar el juicio, pero nunca sustituir las opciones razonables que debe asumir el individuo en cada situación. Para las decisiones concretas la pauta proviene del *ethos* del individuo, no de las enseñanzas de un maestro ni de la filosofía práctica, pero ésta como una señal en la mira del arquero avezado, ayuda a acertar; la reflexión racional mantiene presentes los objetivos últimos de la acción.

La enseñanza de la racionalidad de la filosofía práctica de Aristóteles para la racionalidad de la hermenéutica tiene un documento ejemplar en el libro 10 de la *Ética a Nicómaco*, donde se explica el paso de la ética a la política. De un modo análogo a la filosofía práctica, que presupone que estamos ya formados en el *ethos* que ha de presidir el orden de la vida social, y que tal *ethos* es el criterio para estar reajustando de continuo lo normativo, la hermenéutica busca a su vez en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer y realizar en nuestra praxis. Para Aristóteles y para la hermenéutica, el principio de la racionalidad es la facticidad, pero no la facticidad de los

hechos de donde parte el positivismo, sino “la de las creencias, valoraciones, usos compartidos por todos nosotros; (es) el paradigma de todo aquello que constituye nuestro sistema de vida”,¹¹ y que lo compendia el *ethos*, esa segunda naturaleza lograda y afianzada por la *phronesis*, la prudencia, la virtud práctica y hermenéutica fundamental de la autorresponsabilidad racional. Para el punto de vista epistemológico esto es un escándalo, pues es darle cabida de entrada a los supuestos y minar así toda posibilidad de fundamentación. Para la hermenéutica esta es la ilusión de la epistemología en el dominio de lo humano: la ilusión de derivar las ideas normativas en abstracto y de darles validez argumentando la rectitud científica. La generalidad de la razón de la racionalidad hermenéutica no es la generalidad de lo abstracto, típica del observador distante, sino la generalidad de lo común y de la participación que vincula ya antes que la teoría. La fórmula de la hermenéutica para ello es la pertenencia del intérprete al objeto en cuestión. La praxis de una ciencia viva prueba este momento hermenéutico que para nada obstaculiza o distrae el momento metódico, y los historiadores de la ciencia, han mostrado ya hasta qué punto son los problemas, las experiencias intelectuales, las desgracias y las esperanzas de una época los que determinan la orientación de la ciencia y la investigación, en cuya perspectiva se ponen los científicos para percibir los interrogantes de su disciplina.

La racionalidad de la filosofía práctica, modelo de la hermenéutica, es, pues, universal: nos abarca a todos y lo abarca todo. “Por eso –dice Gadamer– puede ser la instancia suprema de responsabilidad para el saber teórico, que como tal no conoce límites en las ciencias naturales y en las ciencias sociales”.¹² Aristóteles llamó esta racionalidad “política”, y trazó con ello una perspectiva de pensamiento que la hermenéutica no puede sino retomar. Para el saber acerca del hombre y su historicidad, no hay que partir de un concepto general de la ciencia, sino de la indagación en el lenguaje de la realidad social donde autocomprende y transmite su *ethos*. Ya desde el libro primero de la *Ética*, Aristóteles advierte la característica de esta ciencia “política”; dice que “es la ciencia más arquitectónica”, pues reúne en sí todas las ciencias y las artes, incluida la retórica. Gadamer eleva la misma pretensión para la hermenéutica y afirma por consiguiente:

La pretensión universal de la hermenéutica consiste así en ordenar a ella todas las ciencias, en captar las opciones de éxito cognoscitivo de todos los métodos científicos y a utilizarlos en todas sus posibilidades. Pero si la “política” como filosofía práctica es algo más que una técnica suprema, otro tanto cabe decir de la hermenéutica. Esto ha de llevar todo lo que las ciencias pueden conocer a la relación de consenso que nos envuelve a nosotros mismos. Dado que la hermenéutica inserta la aportación de las ciencias a esta relación de consenso que nos liga con la tradición llegada hasta nosotros en una unidad vital, no es un mero método ni una serie de métodos,... sino que es filosofía. No se limita a dar razón de los procedimientos que aplica la ciencia, sino también de las cuestiones previas a la aplicación de cualquier ciencia –como la

11 GADAMER, H.G. *Verdad y Método II*, *op. cit.*, p. 315.

12 *Ibidem*, p. 316.

retórica, tema de Platón-. Son las cuestiones que determinan todo el saber y el obrar humano, esas cuestiones "máximas" que son decisivas para el ser hombre como tal y para su elección del "bien".¹³

Si tipificamos de una manera esquemática bajo la retórica y la crítica el saber tradicional del hombre sobre sí mismo y la investigación científica moderna, el modelo de la filosofía práctica gana plena credibilidad como postura razonable ante ambas, pues se ubica entre los extremos del saber y del hacer, que abren y cierran el mundo de la praxis. A la base de esta filosofía práctica está el concepto de una existencia humana guiada por la razón y no por la pulsión de los instintos. Por supuesto que no se trata de una racionalidad que lo nivele todo en objetividad, sino de la prudencia que ha de practicar el científico, el experto, el autor, el ingeniero, el técnico, el artesano y en general el ciudadano. Hoy parece que la razón no puede pertenecerle al hombre común y que su monopolio pertenece a la virtud de la científicidad y de la competencia técnica. La hermenéutica es una filosofía contra esta manera de pensar, pues nuestra vida humana no sería nada si nuestras decisiones éticas y políticas no fueran nuestras, si estuviéramos en todo adscritos al criterio del experto y a las disposiciones del tecnócrata. Quizás nos falta el gran supuesto de esta ciencia práctica, la aceptación por todos de un determinado ideal de racionalidad; la hermenéutica nos da la confianza básica para reconocerlo: si es un ideal, es un proyecto que nunca se dio completamente ni se dará definitivamente; pero es un *ethos*, una idea regulativa práctica para articular la vida humana en común. El gran consenso social no resiste si está montado sólo sobre la lógica de la estrategia de los intereses de poder, ni hay ideas claras y distintas que lo soporten. El *ethos*, en cambio, es un potencial interpretativo o hermenéutico que genera comunidad sin forzar unanimismo, cultiva sentido común sin sacrificar pluralismo. Ese *ethos*, como el lenguaje, hace claro lo que es real y debido más allá de la conciencia de cada uno.

13 *Ibidem*, p. 308.

RACIONALIDAD HERMENÉUTICA. Retórica, *Ethos* y *Logos* en el espíritu de la Ilustración

Por: Javier Domínguez

*Gadamer *Ethos *Logos *Aristóteles
*Razón práctica *Retórica

RESUMEN

La filosofía de H.G. Gadamer propone un modelo de racionalidad que polemiza con el de la racionalidad científica moderna, pero más por razones ético-políticas que epistemológicas. Su intención es legitimar la Retórica en el marco de la cultura de las ciencias, para recuperar el momento comunicativo y de persuasión de la racionalidad humana, que dicha cultura sacrifica. Para este objetivo, el modelo de la filosofía práctica de Aristóteles aporta una orientación útil.

HERMENEUTIC RATIONALITY: Rethoric, *Ethos* and *Logos* in the Enlightenment Spirit

By: Javier Domínguez

*Gadamer *Ethos *Logos *Practique
reason *Rhetoric

SUMMARY

The rationality model of the philosophy of Hans Georg Gadamer debates with that of the scientific rationality for ethical and political motifs rather than epistemological ones. It intends to legitimate Rhetoric within the culture of sciences in order to restore that moment in which human rationality was defined by communication and persuasion, nowadays sacrificed by such a culture. Aristotle's model of pratique philosophy is jolly useful to accomplish this purpose.

RACIONALIDAD COMUNICATIVA Y POLÍTICA DELIBERATIVA EN HABERMAS

Por: Francisco Cortés Rodas

Universidad de Antioquia

En la filosofía política y social contemporánea ha sido Jürgen Habermas uno de los más influyentes y destacados exponentes de un pensamiento crítico, no conformista, ni derrotista y abierto a la posibilidad de búsqueda de alternativas a algunos de los problemas de nuestro presente. Habermas responde, en este sentido, la pregunta por la posibilidad de un orden social a partir del diagnóstico que hace de la modernidad. Los fenómenos de desintegración social, de desunificación, el desarraigamiento, las patologías sociales estructurales como la crisis de la familia y los fenómenos de crisis de identidad individual y colectiva, los interpreta como el resultado de la penetración de las esferas sistémicas del mercado y el poder burocrático en los subsistemas de acción social del mundo de la vida. Igual que lo hicieron Marx y Hegel, Habermas ubica el dominio absoluto que las esferas sistémicas del mercado y el poder han alcanzado en las sociedades modernas en la forma específica de institucionalización del ámbito de las libertades negativas. En esto basa su crítica al liberalismo. Al igual que Hegel, busca vincular la igualdad económica, social y política de una comunidad de ciudadanos al ejercicio de los derechos individuales. Pero a diferencia de Hegel desarrolla un amplio concepto de democracia construido desde la base, es decir, atendiendo a la experiencia de conformación de las redes comunicativas en el mundo de la vida. En este ensayo se buscará hacer una presentación crítica de dos momentos del desarrollo del pensamiento de Habermas. En la primera parte, tras la exposición de su concepción de sociedad, hecha en el segundo tomo de la *Teoría de la acción comunicativa*, se señalarán las limitaciones y contradicciones de su diagnóstico de la modernidad. En la segunda parte presentaré su propuesta deliberativa del derecho y la democracia, desarrollada en su último libro *Faktizität und Geltung*, con el fin de mostrar su relevancia frente a los problemas de la crisis de legitimidad del liberalismo.

1. El concepto de sociedad en Habermas

El objetivo principal de Habermas en el segundo tomo de su *Teoría de la acción comunicativa* consiste en plantear una concepción crítica de la sociedad mediante la formulación de un concepto dualista de sociedad. Con éste busca Habermas, de un lado, indicar los límites de los modelos de integración social desarrollado por Durkheim y Mead, y de otro, de integración sistémica planteado por Parsons y Luhmann. La representación de Habermas se basa en el siguiente razonamiento: supone en primer lugar que las teorías sociales con pretensiones globalizantes como las de Marx y Weber han investigado el desarrollo histórico del género humano y la conformación de los órdenes sociales solamente bajo las premisas del modelo de acción racional-instrumental. Por medio de la introducción

del paradigma comunicativo Habermas muestra que el desarrollo sociocultural de la modernidad puede ser explicado diferenciando dos dimensiones de racionalización, a saber: una dimensión práctico-moral-comunicativa y una técnico-instrumental. En segundo lugar Habermas parte de la idea, según la cual la racionalidad comunicativa puede hallarse en todas las posibles formas sociales en la medida en que esta racionalidad está incorporada en las estructuras del habla. En tercer lugar, supone que sólo en la modernidad han sido creadas las condiciones que posibilitan el desarrollo de la racionalidad comunicativa. A partir de la combinación de estos tres supuestos podemos desarrollar la representación habermasiana del origen y del desarrollo de la modernidad así:

1. *La racionalización del mundo de la vida.* Habermas, siguiendo los planteamientos hechos por Weber en su teoría de la racionalización social, pudo introducir la idea según la cual, solamente en las sociedades modernas se desarrolló el potencial de la racionalidad comunicativa que estaba incorporado en el mundo de la vida. En los escritos de Weber sobre el protestantismo se afirma un contenido universalista del proceso histórico de la racionalización de las imágenes míticas y religiosas del mundo. A partir del análisis de estos escritos Habermas desarrolla la tesis, según la cual, la racionalización en la religión indica la dirección de un proceso de descentración de la visión del mundo. Las esferas de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello se constituyeron como resultado del proceso de racionalización de las religiones.¹ La limitación de Weber consiste, según Habermas, en que interpreta el proceso de modernización en el marco de una teoría de la acción de carácter instrumental. Por esta razón Weber consideró el proceso de modernización como algo absolutamente negativo, como la expresión de la pérdida de sentido y la pérdida de la libertad. Con el fin de superar esta limitación Habermas concibe la modernización de la sociedad, como el resultado de la tensión entre los procesos de racionalización del mundo de la vida y los procesos de racionalización sistémicos del mercado y la burocracia.

Habermas, para exponer el proceso de racionalización del mundo de la vida, se vale de la teoría de la solidaridad social planteada por Durkheim y de la fundamentación teorético-comunicativa de la sociología hecha por Mead. Para Durkheim la integración social es posible si la moral atraviesa todas las esferas prácticas e institucionales de una sociedad. La moral debe poseer en las sociedades modernas la fuerza y el poder vinculante que tenían los mitos en las sociedades arcaicas y la religión en las sociedades feudales. En las sociedades arcaicas y feudales la integración social estaba garantizada ya que los individuos por medio de ritos y ceremonias religiosas regeneraban valores, normas, convicciones, ideales y prácticas propias del grupo. Por medio de esta solidaridad mecánica se reproducía la identidad del grupo. En el proceso de transición de la forma de solidaridad mecánica a la forma de solidaridad determinada por la moral y el derecho (orgánica) ve Durkheim una tendencia racional.

1 HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*. T. 1, Madrid: Taurus, 1987. p. 249 ss. En Alemán: TKH, B. 1, 1981, 262f.

Esta transformación en la forma de la integración social resultó de un cambio de las representaciones de la moral y del derecho, las cuales pueden ser interpretadas como racionalización comunicativa de las creencias religiosas. Como resultado de este proceso de racionalización aparecieron los siguientes elementos: la racionalización de las figuras del mundo, la universalización de la moral y del derecho y una creciente individualización. Para Durkheim fue posible que se diera la configuración de estos tres elementos, en la medida en que la fuerza vinculante de tipo religioso que aseguraba el consenso en las sociedades premodernas se transformó y se readaptó para hacer viable una nueva forma de consenso en la conformación de las sociedades modernas.²

Mead muestra con su teoría de la comunicación de qué manera el lenguaje se diferencia según las funciones del entendimiento, de la integración social y de la socialización y cómo con esta diferenciación se hace posible la transición entre una interacción mediada simbólicamente a una interacción guiada por normas. Él considera la transición de las sociedades arcaicas a las modernas como el resultado del desenvolvimiento del potencial de racionalidad anclado en la comunicación lingüística. El lenguaje no sirve solamente a la actualización de los acuerdos obtenidos en forma no-argumentativa, como era el caso en las sociedades tradicionales, sino, más bien para producir acuerdos motivados racionalmente en las esferas práctico-moral, expresiva y objetiva. Mead puede interpretar en este sentido determinadas tendencias evolutivas, así como lo hizo Durkheim como una racionalización comunicativa del mundo de la vida. Estas tendencias evolutivas son: 1. la diferenciación de los componentes estructurales del mundo de la vida, 2. la consideración reflexiva de un saber especializado, según pretensiones de validez, que se fundamenta en razones, y 3. la propagación del individualismo con pretensiones crecientes a mayor autonomía y autorealización. En estas tendencias de racionalización del mundo de la vida se conforman sus tres elementos estructurales: cultura, sociedad y personalidad. Así, por medio de la reconstrucción de estos planteamientos busca Habermas hacer válida la tesis, según la cual, la sociedad debe ser concebida en primer lugar como el mundo de la vida de un grupo social.

2. *El problema del proceso de modernización capitalista.* Para Habermas la racionalización del mundo de la vida constituye sólo uno de los elementos determinantes en el surgimiento de las sociedades modernas. Ciertamente el desarrollo de éstas no comprende simplemente la mera renovación simbólica del mundo de la vida social, como lo consideró Durkheim. La reproducción material de las sociedades modernas se dio bajo determinadas condiciones, que exigen para su cabal comprensión el desarrollo de una perspectiva teórica correspondiente. Niklas Luhmann formuló en el marco de la sociología sistemática una propuesta teórica en la que la sociedad es concebida como un conjunto de subsistemas diferenciados, que son relativamente independientes unos de otros y que

2 HABERMAS, J. *Op.cit.*, t. 1, p. 111 ss. En Alemán: TKH, B. 1, 1981, 118f.

constituyen simultáneamente entornos los unos para los otros.³ Por medio de esto fundamentó Luhmann la tesis según la cual, las presiones sistémicas propias de la reproducción material condicionan las estructuras simbólicas del mundo de la vida. Considera, por tanto, como equivalentes funcionales las potencialidades propias del modelo de integración social como las del sistémico.

Esta versión de la teoría social es cuestionada radicalmente por Habermas porque Luhmann pretende reducir la “lógica” del modelo de integración social a la “lógica” del modelo de integración sistémica.⁴ Para considerar críticamente los modelos tanto el “social-integrativo” como el “sistémico”, Habermas reformula las presuposiciones fundamentales de estas dos concepciones de sociedad y busca, entonces, articularlas en un nuevo modelo de sociedad. Con esto muestra que cada sociedad debe estar integrada bajo dos aspectos, a saber, el social y el sistémico.⁵

De la misma forma en que Habermas utilizó para la consideración de la racionalización del mundo de la vida un modelo evolutivo, busca ahora explicar, con éste el proceso de expansión de los mecanismos sistémicos en las sociedades modernas. Pretende mostrar en el marco de este modelo de qué manera es posible articular el modelo de integración social en el de integración sistémica. Habermas caracteriza por medio de la tesis del *desacoplamiento de sistema y el mundo de la vida* la tendencia resultante del proceso de transición a las sociedades modernas. Para realizar esto utilizó la teoría de los medios de control desarrollada por Parsons y señala con ésta la forma como cristalizaron en las sociedades modernas los subsistemas de la economía y la administración por medio de sus correspondientes medios “dinero” y “poder”.

Los subsistemas de la economía y de la administración estatal se especializaron en el cumplimiento de funciones específicas que sólo pudieron realizarse por medio de la estructuración de determinadas instituciones y prácticas. En las modernas sociedades capitalistas la interacción entre los individuos regula el mercado a través de la creación de determinadas organizaciones económicas. En forma similar la administración estatal moderna regula la interacción política por medio de la conformación de la burocracia. Los medios “dinero” y “poder” reemplazaron y condensaron el entendimiento lingüístico en aquellos lugares donde no era éste absolutamente necesario, es decir, en los ámbitos del mercado y de la burocracia. Las funciones económicas y políticas en las sociedades modernas fueron organizadas y realizadas por medios de comunicación no vinculados a las cargas del entendimiento intersubjetivo.

3 LUHMANN, N. *Soziale Systeme*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1984. y *Soziologische Aufklärung* 4, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987.

4 HABERMAS, J. *Op.cit.*, t. 2, p. 261 ss. En Alemán: *TKH*, B. 2, 275f.

5 HABERMAS, J. *Op.cit.*, t. 2, p. 167, En Alemán: *TKH*, B. 2, 179.

El desacoplamiento de las esferas de acción económica y política de los imperativos normativos del mundo de la vida y el reemplazo del entendimiento comunicativo por medios comunicativos deslingüistizados, constituyeron las condiciones que hicieron posible el paso del feudalismo al capitalismo. A la organización del sistema económico capitalista le siguió la organización del aparato estatal. Éste tenía como tarea la regulación de las interacciones entre los individuos, quienes se presentaban unos frente a otros como personas de derecho privado. Esto suponía la existencia de tres elementos: a) la separación entre derecho y moral, b) la formación de una esfera privada y de una esfera pública, y c) que el aparato estatal pudiera ocuparse, por medio de sus instituciones jurídicas, de los presupuestos sociales de la producción económica.

Para Habermas la consolidación de los subsistemas de la administración moderna y de la economía de mercado constituye lo “positivo” en el desarrollo del capitalismo. Los medios “dinero” y “poder” cumplen sus funciones económicas y políticas, cuando los efectos que producen, se extienden sólo a sus áreas de influencia respectivas. Las esferas de acción que pueden cumplir funciones económicas y políticas deben adaptarse a los medios de control “dinero” y “poder”. Los problemas aparecen, según Habermas, cuando los mecanismos sistémicos suplantan formas de la integración social, en las cuales la coordinación de la acción obtenida por consenso no puede ser sustituida. Los medios “dinero” y “poder” no pueden reemplazar las funciones que son cumplidas por medio del mecanismo del entendimiento en las esferas de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización. La suplantación de las formas propias de integración social realizada por los mecanismos sistémicos es el resultado de un falso desarrollo de las sociedades modernas, que Habermas caracteriza con la tesis de la “colonización del mundo de la vida”. Con esta tesis busca reformular el teorema de la cosificación de la vieja teoría crítica, según el cual la racionalidad instrumental se expande sobre todos los ámbitos de la vida social en las formas de la burocratización y de la monetarización. Habermas localiza por el contrario, el lugar de la cosificación en la frontera entre “sistema” y “mundo de la vida”. Las patologías sociales se presentan, entonces, cuando la racionalidad sistémica traspasa sus límites propios y se adentra en las esferas del mundo de la vida estructuradas comunicativamente; a través de esto son bloqueadas la reproducción cultural, la integración social y la socialización dando lugar a un empobrecimiento de la reproducción cultural, las anomias y las psicopatologías.

3. El diagnóstico de nuestro tiempo según Habermas. Entre los planteamientos teóricos presentados en la discusión de este siglo en los campos de la sociología, la filosofía política y la ética, es el de Habermas, ciertamente, uno de los más interesantes, instructivos y amplios. Desde un punto de vista teórico y político es atractiva y fascinante la puesta de relieve de un potencial civilizatorio, que apareció como resultado del desarrollo del capitalismo. Habermas pudo desprenderse, por medio de su concepción dualista de la sociedad, de la imagen anquilosada, enquistada en la tradición marxista, del dominio absoluto de la racionalidad instrumental; orientando así, la discusión política en torno al sentido del

capitalismo. A la toma de posición parcial en favor de presupuestos básicos del funcionalismo sistémico le corresponde una defensa parcial del capitalismo. Habermas opina en este sentido, que aquello que se presenta como “negativo” en el desarrollo del capitalismo, a saber: dominación, explotación, polarización de las fronteras entre ricos y pobres, terror, violencia, etc., puede aún corregirse.

La puesta en práctica de una nueva actitud política, resultado de la creciente concientización de nuevas fuerzas sociales, del resurgimiento de la sociedad civil, de la aparición de nuevos problemas y actores políticos y de la ampliación del espacio de lo público en los países industrializados, puede hacer posible esta corrección del rumbo del proceso de modernización. Habermas ve en esta perspectiva la posibilidad de redefinir las fronteras entre el sistema y el mundo de la vida. Si los imperativos sistémicos ejercen sus efectos en sus respectivas áreas de influencia es posible construir un modelo de sociedad, en el cual el mundo de la vida puede mantener bajo control los conflictos de fronteras anteriormente mencionados.⁶

Lo que es irritante y problemático en esta figura de la sociedad y lo que hace débil el planteamiento político habermasiano presentado en su *TAC* es la extraterritorialidad de las esferas de la economía y de la burocracia estatal de los procesos de entendimiento intersubjetivo. Habermas hace uso de dos ficciones entre sí complementarias. Presupone, a saber, la existencia de esferas de acción libres de valores y de esferas de acción libres de poder. Para Habermas es el surgimiento y la consolidación de sociedades capitalistas el resultado de la formación del sistema económico y del aparato estatal como sistemas de acción “libres de valores”, es decir, como sistemas de acción éticamente neutrales. Suponer la existencia de esferas comunicativas libres de los imperativos del poder constituye la ficción complementaria, de la cual hace uso para la elaboración de sus presupuestos teóricos. Estoy de acuerdo con Habermas en que las esferas de la economía y de la política deben ser definidas de otra manera. La relación hasta hoy dominante en la economía y la administración estatal frente a lo “social” requiere ser detenida y transformada, sin embargo, Habermas alcanza muy poco en esta dirección, debido a la rígida separación que hace entre la racionalidad instrumental y la comunicativa, y a la correspondiente atribución de tipos de acción a esferas de acción. Así son unilateralizadas y coaguladas tanto la esfera sistémica como la comunicativa: el mercado y el poder político sirven a la reproducción material de la sociedad; la sociedad civil y la opinión pública sirven a la reproducción comunicativa del mundo de la vida, ¿pero cómo se produce la conexión entre estas dos esferas? ¿De qué manera la sociedad civil, las formas de vida ética, como las denominó Hegel, pueden trazarle límites a los ámbitos sistémicos de la economía y del poder? ¿Cuál es la función de la política y del derecho en este proceso de redefinición de fronteras entre los ámbitos de lo público y del mercado?

6 HABERMAS, J. *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus, 1989. p. 431.

Según Habermas, la tarea política que debe ejecutar la opinión pública, la nueva sociedad civil, con sus nuevos espacios de acción política, consiste en la redefinición de las fronteras entre sistema y mundo de la vida. Pienso, sin embargo, que estas nuevas fuerzas sociales de opinión pública no obtendrán éxito político, porque sus tareas están de antemano limitadas. Ellas no deben *tocar* ni *cuestionar* los mecanismos de poder y las instituciones en las cuales se ejecuta y desarrolla la lógica del mercado y del Estado. En esto consiste la debilidad del diagnóstico Habermasiano de la modernidad y de su propuesta normativa desarrollada en *TAC*.

Si interpretamos la tensión entre mundo de la vida y sistema en los términos que en la filosofía política actual tienen las posiciones definidas a partir de la prioridad de la libertad negativa o de la libertad positiva, podemos ver en otra perspectiva el significado que tiene la carencia analizada de su propuesta normativa de la modernidad. Si Habermas al igual que Marx y Hegel, ubica el dominio absoluto que han alcanzado las esferas sistémicas del mercado y del poder en las sociedades modernas en la forma específica de institucionalización del ámbito de las libertades negativas no puede, sin embargo, desarrollar consecuente y radicalmente en la *TAC* su crítica a la economía capitalista y al estado liberal debido a las concesiones que le hizo al funcionalismo sistémico, y a sus dificultades para definir el carácter autónomo de la esfera de lo político.

Este apartado puede concluirse así: a) La evolución social es el resultado de la confluencia de dos perspectivas: depende de un lado de cómo pueden resolverse los problemas que resultan de la reproducción material; ésta depende a la vez de la racionalización del mundo de la vida, la cual está determinada por los correspondientes procesos de aprendizaje. b) Habermas encuentra una tendencia de racionalización en la transición de las sociedades arcaicas a las estamentales y de éstas a las modernas. c) Como resultado del proceso de racionalización Habermas ve en las sociedades modernas la destrucción o paralización del mundo de la vida, su disolución en el paradigma de la racionalidad instrumental. d) Como alternativa para la salvación de la modernidad intenta una reinterpretación de lo político para redefinir las fronteras entre las esferas sistémicas y las del mundo de la vida. e) Esta concepción de lo político es insuficiente y débil debido la separación extrema entre racionalidad instrumental y comunicativa.

2. La concepción deliberativa del derecho y la democracia

Uno puede leer los nuevos planteamientos de Habermas presentados en *Faktizität und Geltung* como una respuesta a la crítica anterior.

La alternativa propuesta en *FG* la construye mediante una interpretación procedural-comunicativa de los principios del derecho y de la democracia. Con ésta ofrece opciones más realistas frente a los problemas presentados en el diagnóstico de la

modernidad hecho en *TAC*. En este sentido, se constituye el derecho en el mecanismo a través del cual se establece la relación entre las esferas de acción social sistémicas y las del mundo de la vida, al delimitar y demarcar con sus instrumentos propios, las formas específicas de organización de los ámbitos del mercado, la administración, la reproducción cultural y la conformación misma de los procedimientos democráticos de justificación de las normas sociales de acción.

Lo particular y novedoso de su nueva concepción de las esferas del derecho y la política consiste básicamente en el carácter constitutivo que tienen los principios de la autonomía política y de la autolegalización jurídica en los procesos de legitimación democráticos de una sociedad. Su interpretación teórica-discursiva del derecho la construye a partir de una crítica a las doctrinas positivistas del derecho, a la teoría del derecho de Kant, a la concepción de justicia de Rawls y a la teoría política de Rousseau.

La tesis central de Habermas hay que leerla sobre el trasfondo de su crítica a estos tres modelos, pero particularmente, a partir de su diferenciación con el republicanismo y el liberalismo de orientación kantiana-rawlsiana, en cuanto que a través de ésta van apareciendo los rasgos básicos de su concepción.

La diferencia con Rousseau consiste en señalar la debilidad que tiene una interpretación ética del principio democrático de la soberanía popular, por cuanto en ésta se supone que los acuerdos normativos básicos sólo pueden lograrse sobre la base de una homogenización de las concepciones de vida buena; Rousseau concibe el modo de la realización de la soberanía popular como un acto existencial de socialización en el cual los sujetos orientados en forma egoísta e individualista se transforman en ciudadanos virtuosos orientados por el bien común de una comunidad ética.

El punto central de su distanciamiento con Kant radica en que éste subordina los principios democrático y jurídico al principio moral y restringe con ello la libre expresión de la autonomía política al darle a los actores un conjunto de derechos y libertades básicos antes de que entren en la arena pública a definir cómo organizar un orden político en forma legítima. Habermas afirma que Kant y aquellos que siguen sus orientaciones como Rawls y Dworkin, al haber reducido los procesos de legitimación de las normas de acción a la forma ideal de justificación moral y al haber igualado al actor político con la persona moral de la comunidad ideal, desdibujó e hizo desaparecer los procesos discursivos en los cuales las formas de la autonomía ético, política y jurídica cobran sus respectivos roles. En el liberalismo de orientación kantiana se buscaba definir las condiciones de legitimidad de un orden político sobre la base del aseguramiento de unas condiciones para el ejercicio de una autonomía privada, que comprendía la protección de una esfera de acción, en la cual sujetos orientados por sus intereses particulares e individuales, pretendían realizar sus planes particulares de vida. En Kant el principio democrático en el que se expresa la autonomía política y el principio del derecho en el que se expresa la autonomía privada están

subordinados al principio moral. En este sentido, el sistema de derechos, que le corresponde a cada hombre, en tanto hombre, se legitima por sí mismo a partir de principios morales, es decir, con independencia de la autonomía política de los ciudadanos, la cual sólo se constituye a través del contrato social. Por esta razón preceden los derechos naturales o morales, los cuales protegen la autonomía privada de los hombres, a la voluntad del legislador soberano. Kant postula así la prioridad de los derechos humanos fundamentales, que aseguran las libertades prepolíticas de los individuos, trazando un límite exterior a la voluntad soberana del legislador político; de esta manera queda subordinada la autonomía política a la autonomía moral.⁷

Rawls vincula la pregunta por la posibilidad de un orden social con la definición de las condiciones de lo justo. Para él, el factor determinante que produce una distribución injusta de los bienes, riquezas y oportunidades lo constituye la legitimación del orden político en una concepción utilitarista o teleológica de la justicia. Una concepción así hace posible justificar que en aras de la realización de un ideal de bien común se limiten las libertades de algunos individuos o grupos. Frente a esto Rawls postula una concepción moral de la justicia. Para su fundamentación introduce dos principios de justicia y una regla mediante la cual define la prioridad del primero sobre el segundo. Con el primero asegura las libertades negativas individuales; con el segundo introduce algunos derechos sociales y económicos; así pretende, mediante políticas sociales de control y distribución de la riqueza, organizar de tal manera las desigualdades sociales que resulten más ventajosas para los menos favorecidos. Para Rawls la sociedad es posible si junto con el aseguramiento de los derechos y libertades negativas se garantiza una distribución que tienda a favorecer progresivamente a los peor situados en la escala social. Rawls da, sin embargo, una visión muy estrecha de la esfera de lo político debido a la distancia que toma frente a los dictados de la libertad positiva, al establecer, con la justificación neocontractualista de los dos principios de justicia, un sistema por medio del cual las libertades negativas se le imponen desde fuera al proceso político de autodeterminación de los ciudadanos.⁸

La tesis de Habermas contra estas lecturas del liberalismo afirma, que los sujetos sólo pueden alcanzar autonomía, si ellos participan activamente en los procesos de conformación de las leyes y los principios básicos que sirven a la regulación de un orden determinado y si son capaces de concebirse como los originadores de las normas a las que ellos mismos están sujetos como personas privadas. Esta tesis supone un punto de partida distinto al kantiano-rawlsiano para la explicitación del sistema de los derechos, en el que se entrelazan los conceptos de libertad comunicativa, autonomía comunicativa y poder comunicativo en el medio específico de su realización, a saber, la creación de un proceso legislativo político autónomo. Este punto de partida comunicativo no implica prioridad del

7 Cfr. al respecto: HABERMAS, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. p. 109 ss.

8 HABERMAS, J. **Reconciliation Through The Public Use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism**. En: *The Journal of Philosophy*. Vol XCII, No. 3, March, 1995. p. 128.

principio de la soberanía popular, como lo afirma Rawls. Habermas intenta una relación entre el principio discursivo y la forma del derecho que corrija la mediación no lograda por Kant, Rawls, ni Rousseau entre los principios moral y político.

El mencionado punto de partida lo obtiene mediante la introducción del principio discursivo (D), con el cual establece un criterio neutral de autonomía y define un procedimiento que garantice las condiciones de imparcialidad para conseguir un actuar autónomo en cada una de las esferas prácticas de acción. El principio discursivo (D), dice:

“Solo son válidas aquellas normas de acción con las que pudieran estar de acuerdo como participantes en discursos racionales todos aquellos que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas”.⁹

A partir de éste distingue las normas universalizables de acción en reglas morales y jurídico-políticas, diferencia los discursos morales de los jurídico-políticos, y realiza una explicación de las formas específicas de fundamentación de cada uno de éstos.¹⁰ En este sentido, se trata de definir en los discursos morales las condiciones y procedimientos bajo los cuales es posible resolver los conflictos de acción en los que estén en juego los intereses, necesidades y pretensiones del hombre concebido como sujeto capaz de lenguaje y acción. Mediante la especificación del principio discursivo para la esfera moral obtiene el principio de universalidad y define los tipos de razones que cuentan en los discursos cuyo objeto es la protección de la naturaleza racional humana. El ámbito de acción de la moral es la humanidad, por tanto las razones sobre las cuales se fundamentan los discursos morales deben ser interés de todos y poder aceptarse por cualquiera. Habermas ve, sin embargo, a partir de consideraciones históricas y sociológicas sobre el proceso de racionalización de la modernidad, que la moral no puede cumplir la función de marco integrador de la sociedad en las sociedades pos-tradicionales. Al respecto muestra tres dificultades que no puede absolver la moral. En primer lugar destaca la complejidad y la falta de claridad “cognitivas” para un sujeto en el proceso de formación del juicio moral. En segundo lugar, indica que la moral debe estar profundamente arraigada en la conciencia individual de todos para que se dé una “motivación” que haga posible el actuar moral. En tercer lugar, se requiere unas determinadas formas de organización y esfuerzos cooperativos para poder cumplir las exigencias determinadas por los “deberes morales”, que en muchos casos desbordan las capacidades individuales. A partir de estas razones es necesario, según Habermas, establecer una relación de complementación de la moral posconvencional con el derecho.

La esfera del derecho libera al sujeto de las dificultades cognitivas, motivacionales y de organización, y sirve, en este sentido, a la regulación de las formas de acción y conflictos

9 HABERMAS, J. *Faktizität*. Op.cit., p. 138.

10 Esta tesis había sido desarrollada antes en: HABERMAS, J. *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*. En: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. p. 119-226.

entre sujetos que se reconocen entre sí como miembros de una comunidad de derecho. Las normas del derecho se dirigen a personas individualizadas a través de la capacidad para asumir su rol como sujetos de derechos. Al especificar el principio discursivo para la esfera del derecho obtiene el principio democrático, según el cual sólo son válidas aquellas normas jurídicas con las que pudieran estar de acuerdo como participantes de un proceso legislativo, discursivamente concebido, todos aquellos sujetos de derecho que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas.¹¹ El ámbito de acción del derecho se constituye por la forma específica como una comunidad históricamente definida, en un espacio geográfico determinado, ha creado los principios y reglas normativas para producir una manera determinada de convivencia. Su esfera de influencia es una comunidad dada y no la humanidad concebida como una totalidad. Las razones que sirven a la fundamentación de los discursos sobre el derecho y la política pueden ser jurídicas, éticas y morales, pero especificadas para la forma de vida de una comunidad y que puedan ser compartidas y aceptadas por los miembros de ésta. La esfera del derecho no es por tanto un simple reflejo de la esfera moral, ni la legislación jurídica reproduce a la legislación moral.¹²

La autonomía del derecho y la política frente al ámbito de lo moral no significa, sin embargo, su absoluta independencia. La legitimidad obtenida en los ámbitos del derecho y la política no puede contradecir los principios y fundamentos del universalismo moral; así, construye Habermas una complementación funcional entre estas esferas a través de la cual supera el problema determinado por una fundamentación del derecho hecha desde la moral.

Esta diferenciación supone la participación del sujeto en distintos procesos de conformación de reglas y normas en el mundo práctico-humano y por tanto la distinción entre tipos distintos de autonomía y formas diferentes de su ejercicio. El principio discursivo sirve de marco general para la especificación de las normas y de los discursos de la moral y el derecho. Habermas puede mostrar que el punto decisivo de su argumentación consiste en que el principio democrático se debe al entrelazamiento del principio discursivo y la forma del derecho.

El desarrollo de esta tesis se ha construido como una génesis lógica de derechos a través de la cual muestra cómo el principio discursivo sirve para fundamentar: 1) que toda persona tiene igual derecho a un régimen suficiente de libertades subjetivas de acción, 2) que cada uno está protegido para que sus derechos políticos de pertenencia a una comunidad no le sean negados unilateralmente, 3) que a toda persona se le aseguren la igualdad de tratamiento frente a la ley mediante el establecimiento de principios básicos de justicia, 4) que los derechos políticos deben garantizar la participación de los ciudadanos en todos los procesos políticos de decisión y consulta para que la libertad comunicativa de cada uno

11 HABERMAS, J. *Faktizität. Op.cit.*, p. 141.

12 Respecto a la diferenciación entre estas esferas *cfr.*: WINGERT, L. *Gemeinsinn und Moral*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993. Kap. 1. FORST, Reiner. *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994. p. 347 ss.

adquiera realidad, y 5) que se debe dar la garantía de unas condiciones de vida técnicas, sociales y ecológicas. Con la definición de las condiciones para el ejercicio de la autonomía política se cierra el círculo de esta fundamentación y se muestra la conexión interna con la autonomía privada. Sobre esta conexión entre los dos tipos de autonomía escribe Habermas:

“Los derechos políticos fundamentales para todos resultan de una juridicidad simétrica de las libertades comunicativas de todos los sujetos de derecho y éstas requieren a la vez formas de construcción discursivas de la opinión pública y de la voluntad, las cuales posibilitan el ejercicio de la autonomía política en la percepción de los derechos de los ciudadanos”.¹³

La tesis central de Habermas, con la cual se diferencia de los liberalismos de Kant y Rawls, afirma que los derechos subjetivos de acción que aseguran la integridad de la persona jurídica, son condiciones necesarias que posibilitan el ejercicio de la autonomía política. Como condiciones de posibilidad no pueden limitar la soberanía del legislador político. En este sentido el espacio de acción de la autonomía política no puede ser limitado desde una instancia superior, ya sea esta moral, como lo intentan Kant y Rawls, o religiosa; tampoco puede ser instrumentalizada la autonomía privada a partir de una concepción particular de vida buena, como lo plantean autores comunitaristas. Los principios legítimos de una asociación política pueden ser solamente aquellos que sean aceptados racionalmente por todos los ciudadanos de una determinada comunidad. Los derechos subjetivos deben poder fundamentarse entonces, sobre la base de la autonomía democrática. Habermas entiende por tanto a la autonomía democrática como el único fundamento normativo del Estado de derecho moderno. Este nuevo “paradigma del derecho” de la política deliberativa debe remplazar tanto el modelo liberal formalista como el instrumental-comunitarista del derecho.

Aquí es importante, para concluir, volver al problema planteado en la TAC sobre el sentido y función de la esfera de lo político para apreciar el alcance de la nueva propuesta habermasiana. Desde la perspectiva del dualismo sistema-mundo de la vida se puede traducir la pregunta: ¿cómo es posible la sociedad en la pregunta?, ¿cómo es posible una domesticación democrática y un control democrático de las estructuras sistémicas del mercado y de la burocracia?

Para Habermas esta posibilidad se da mediante una ampliación y radicalización de las prácticas e instituciones democráticas. Le apuesta para esto de nuevo a sus ya anteriormente trabajadas concepciones de sociedad civil y de opinión pública. Ampliar y radicalizar las prácticas democráticas no significa disolver la democracia formal, como supone Rawls, sino infiltrar todos los ámbitos de la vida social con prácticas y formas de acción democráticas. Su radicalización es posible en la medida en que la sociedad civil con

13 HABERMAS, J. *Faktizität. Op.cit.*, p. 161.

sus formas de organización democráticamente constituidas interfiera sobre las organizaciones formales del mercado y la administración. No se trata tan sólo de sitiar estas esferas,¹⁴ como lo había pensado en *TAC*, sino de encauzar el uso del poder administrativo y del mercado en determinadas direcciones. Al respecto escribe Habermas:

“La fuerza integrativa social de la solidaridad, que no puede agotarse solamente de las fuentes de la acción comunicativa, debe desarrollarse sobre las distintas y diferenciadas esferas de lo público, sobre los procesos jurídicamente institucionalizados de formación democrática de la opinión y de la voluntad, y sobre el medio del derecho para poder imponerse también contra los otros dos mecanismos de la integración social, a saber, el dinero y el poder administrativo”.¹⁵

La sociedad civil, mediante sus formas de organización formales e informales y a través del “poder comunicativo” que crea e institucionaliza en el sistema de los derechos, convierte sus diversas formas de acción en un poder legítimo, el cual puede trazarle límites a las otras esferas sociales de acción, particularmente a las del mercado y la administración. Las formas comunicativas que se generan con el intercambio entre las organizaciones institucionalizadas y las asociaciones informales de conformación de la opinión y de la voluntad pública política sirven para garantizar que la influencia y el poder comunicativos se transformen mediante los procesos legislativos en un poder administrativo racionalmente aplicable.

La radicalidad del planteamiento de Habermas consiste en darle a la esfera de la política su autonomía. Ésta cobra expresión al convertirse en el ámbito desde el cual se delimitan y trazan las fronteras entre las diferentes esferas de acción social. Señalando los límites de las esferas del dinero y el poder a través del establecimiento de sus espacios de acción, de sus posibilidades e imposibilidades indica formalmente las tareas que debe emprender la sociedad civil con el fin de luchar políticamente para mantener ciertos espacios libres de las influencias de los mecanismos sistémicos.

Recapitulando, podemos decir, que el sentido de la presentación de estas etapas del desarrollo del pensamiento de Habermas es el de señalar las posibilidades que ofrece su propuesta para pensar los problemas de la consolidación y profundización de la democracia, de la reactivación de la sociedad civil y de la ampliación del espacio de lo público. Es indiscutible el aporte de Habermas al mostrar, primero, que las causas de la desintegración de lo social son el resultado del carácter destructivo de los procesos sistémicos del capitalismo, y segundo, al indicar que la ceguera del liberalismo frente a muchos de estos fenómenos negativos está determinada por su autoencapsulamiento en la mera defensa de

14 Así lo había expresado Habermas anteriormente en: HABERMAS, J. *Volkssouveränität als Verfahren*. (1988). En: *Faktizität*, *Op.cit.*, p. 626.

15 HABERMAS, J. *Faktizität*. *Op.cit.*, p. 363.

las libertades negativas. Al tematizar el planteamiento de Habermas en torno a la definición autónoma de la esfera de lo político, se busca indicar las perspectivas que brinda su modelo para detener los impulsos destructivos de los procesos sistémicos del mercado y el poder mediante su propuesta de revitalización del radicalismo democrático.

Medellín, 4 de abril de 1996

RACIONALIDAD COMUNICATIVA Y POLÍTICA DELIBERATIVA EN HABERMAS

Por: Francisco Cortés R.

*Racionalidad comunicativa
*Liberalismo *Republicanismo

RESUMEN

El artículo busca hacer una presentación de dos momentos del desarrollo del pensamiento de Habermas. En la primera parte se realiza una exposición crítica de la concepción habermasiana de la sociedad para señalar las limitaciones y contradicciones de su diagnóstico de la modernidad. En la segunda, se reconstruye la propuesta deliberativa del derecho y la democracia, hecha por Habermas en *Faktizität und Geltung*, con el fin de mostrar su relevancia frente a los problemas de la crisis de legitimidad del liberalismo.

COMMUNICATIVE RATIONALITY AND DELIBERATIVE POLITICS IN HABERMAS

By: Francisco Cortés R.

*Communicative rationality *Liberalism
*Republicanism

SUMMARY

It is made here a two-moments presentation of the thought of Jürgen Habermas. First, Habermas concept of society is critically examined to bring out the limits and contradictions it has when diagnosing modernity. Second, the proposal he made in *Faktizität and Geltung* about deliberative law and democracy is reconstructed to expose its importance concerning the crisis of liberalism legitimacy.

AGORA

—Papeles de Filosofía—

Vol. 15, No. 1, 1996

ISSN 0211-6642

SUMARIO

1. BALANCE DE FIN DE SIGLO

- JOSÉ MONTOYA SÁENZ: La filosofía Política en el final de siglo 7-29
ESPERANZA GUISÁN SEIJAS: Un siglo de oro para la ética 31-49

2. ESTUDIOS

- SUSAN HAACK: "We pragmatists..."; Peirce and Rorty in conversation 53-68
ELÍAS JOSÉ PALTI: Fredric Jameson: ¿el marxismo en el Maelstrom *textualista*? 69-87
JESÚS BLANCO ECHAURI: Leo Strauss: Lenguaje, tradición e historia.
(Reflexiones metodológicas sobre el arte de escribir) 89-108
ÁNGEL ÁLVAREZ GÓMEZ: ¿Por qué no Descartes? Tres razones de actualidad... 109-128

3. NOTAS

- LEONARD P. WESSEL: Cómo he de criticar a Zubiri o "Much ado about
No-thing". Contrarréplica heterodoxa a Rafael Martínez Castro 131-149
GRACIELA RALÓN DE WALTON: La reversibilidad del silencio y lenguaje
según Merleau-Ponty 151-161
JAVIER VILANOVA ARIAS: Enunciados causales de Burks y contrafácticos
substanciales 163-171

4. RECENSIONES 175-202

5. NOTICIAS 205-214

REDACCIÓN, ADMINISTRACIÓN Y DIFUSIÓN:

Concepción Martínez, Ramón Mariño. Facultade de Filosofía e CC. da Educación. Universidade de Santiago de Compostela. 15706 Santiago de Compostela (España). Teléfono: (981) 563100, Ext.: 13769. E-Mail: lfpcmv@uscmail.usc.es.

DIRECCIÓN:

José Luis González (Univ. de Santiago), Juan Vásquez (Univ. de Santiago)

SECRETARÍA:

Maria Luz Pintos (Uni. de Santiago), Luis G. Soto (Univ. de Santiago)

EDICIÓN, SUSCRIPCIONES E INTERCAMBIOS:

Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, Campus Universitario Sur, 15706 Santiago de Compostela.

EL PROBLEMA DE LA EUTANASIA

Por: Ernst Tugendhat

Profesor emérito de la Universidad Libre de Berlín

Conferencia pronunciada en la facultad de medicina de la Universidad de Antioquia en septiembre de 1994.

Bajo eutanasia se entiende la muerte por misericordia. ¿Por qué ha empezado a ser importante este problema en los últimos años? Por una parte, debido a los progresos de la medicina el problema se presenta como mucho más grave que antes –mucha gente, en particular niños y viejos, continúa viviendo en condiciones lamentables, bajo las cuales en otra época hubieran muerto por misericordia de la misma naturaleza– y por otra, debido al desvanecimiento gradual de la moral cristiana y al surgimiento de una moral moderna. Finalmente, existen en los estados modernos, posibles tendencias a utilizar la ideología de la eutanasia para deshacerse de lo que se ha llamado “población inútil”: todos los que por ser ancianos o inválidos pueden parecer ante un régimen pragmático y cruel como bocas innecesarias. Así ocurrió bajo el régimen nazi, que tuvo un programa al cual se denominó con el propio término “eutanasia” y por el que sucumplieron docenas, si no cientos, de miles de pacientes de clínicas psiquiátricas y otros enfermos.

Es el horror de este recuerdo lo que hace difícilísima una discusión de cualquier aspecto del problema de la eutanasia en Alemania. Mientras que en otros países hubo una continua discusión del problema, en Alemania ha sido tabú desde la guerra y, cuando en 1988 se empezó nuevamente la discusión en diversos institutos de filosofía, hubo manifestaciones y disturbios en los seminarios correspondientes, en particular por parte de organizaciones de inválidos. Para poder entender la presente discusión, se tiene que saber que a diferencia de Sudamérica, donde uno tiene la impresión de que los inválidos están abandonados a su propia suerte por la sociedad, en la Alemania de los últimos 30 años ha habido un fuerte y eficaz movimiento por el reconocimiento de los derechos de los inválidos. Y esto se da, no sólo en teoría sino que la sociedad y el estado reconocen su responsabilidad especial para con ellos. Los inválidos son ya reconocidos como una minoría con dificultades especiales y víctima de discriminaciones específicas, así que cuando esta minoría hace manifestaciones contra ciertos seminarios filosóficos suelen contar con un particular respeto del público. Uno no puede ahuyentar a manifestantes en sillas de ruedas con la policía. El momento más significativo se dio en 1988, cuando el filósofo australiano Peter Singer no pudo hablar en varias ciudades alemanas a las que había sido invitado. Su libro *Ética Práctica*, en el cual, entre muchos otros temas, toma posición bastante favorable y algo extrema hacia la eutanasia es, desde entonces, la piedra de escándalo del movimiento contra la eutanasia. Mientras que estos grupos identifican al judío Singer con el nazismo, Singer mismo –al igual que el muy conocido filósofo moral Hare– piensa que la intolerancia de

estos grupos es la que se inserta en la tradición nazi. Para mencionar otro acontecimiento muy significativo: en 1989 se quiso efectuar un congreso de bioética –o sea, ética médica– en la ciudad de Bochum. Debido a las amenazas que se hicieron, el congreso fue trasladado al otro lado de la frontera holandesa y allí, tranquilamente, se pudo llevar a cabo. Naturalmente, Holanda también tiene sus organizaciones de inválidos, pero no tiene el pasado nazi. Se puede decir que es a causa de la existencia de este pasado nazi que en Alemania existe una particular sensibilidad –casi ciega– contra todo tipo de eutanasia y aún –y aquí entra lo exagerado– sobre la discusión acerca del tema. Así es como, cuando en 1989 en Berlín, una joven colega mía al dictar su primer curso en la Universidad fue casi aplastada por los manifestantes. Éstos produjeron un concierto de pitos tan bien orquestado, que no se pudo decir palabra ni dirigirse a ellos, dando a entender que no sólo no querían una discusión distinta, sino que no querían ninguna. “Con los que cuestionan el derecho a la vida –pintaron en la pared– con esos no se habla”.

Luego de esta introducción atmosférica, voy al tema. ¿Con qué puede contribuir la filosofía a la discusión sobre la eutanasia? El problema es obviamente un problema puramente moral –se trata de si se debe o se puede hacer tal o cual cosa o no–. Por consiguiente, las diferentes posiciones que se pueden tomar hacia la eutanasia tienen que derivarse de diferentes concepciones fundamentales de moral. La tarea más modesta de la filosofía sería aclarar de qué manera las diferentes opiniones acerca de la eutanasia derivan de distintas posiciones éticas fundamentales, sin tomar una posición ella misma frente al asunto. Sin embargo, yo voy a ir un poco más allá.

La más clara y decidida concepción que existe respecto de la eutanasia es la cristiana y, como nosotros hemos sido todos educados directa o indirectamente en esta moral, compartimos la moral cristiana aunque sea inconscientemente –aun cuando nuestra postura consciente o deliberada sea otra–. El fundamento de la moral cristiana y de la hebrea, se puede resumir en la frase: sólo la vida humana es sagrada y toda vida humana es santa. Esta aseveración se deriva del mito de la creación del hombre a la imagen de Dios. “Sólo la vida humana es santa”, esto significa que ninguna otra vida lo es y que con relación a los animales no hay deberes morales. Esta concepción es bastante extraña si la comparamos con la de otras religiones y ha tenido consecuencias terriblemente crueles a través de toda la historia cristiana hasta el presente. Incluso más importantes para nuestro propósito: “toda vida humana es santa”, es decir, no hay excepción alguna. Por tanto, no hay derecho al suicidio y el embrión desde el momento de la concepción es sagrado, lo cual implica que bajo ninguna condición puede existir un derecho a la muerte, ni mucho menos el derecho a una muerte por misericordia. Así es que la discusión acerca de la eutanasia tiene, desde un punto de vista católico –o más generalmente, judío-cristiano-islámico–, una respuesta tajante y clara.

Pasemos ahora a los posibles puntos de vista morales modernos. ¿Qué quiere decir moral moderna? Una moral moderna es una moral que ya no se basa sobre normas que están dadas por la tradición o la religión. Una moral tradicional tiene la siguiente forma: esto y esto es bueno o malo porque la tradición así lo dice o porque Dios así lo manda. Si la moral moderna consiste precisamente en no permitir tales recursos, como la remisión a una creencia, tiene que basarse sobre fundamentos naturales. Estos son, según mis luces, esencialmente dos: primero, el afecto natural de la compasión y, segundo, el interés racional que tienen todos los hombres de someterse a una clase de normas bajo la presuposición de que todos los otros harán lo mismo. Estamos dispuestos a cumplir con nuestra promesa de no matar y de no molestar a los otros, si los otros aceptan hacer lo mismo. Esto se llama ética contractual. Ambos puntos, que son el arranque de la ética moderna –la moral de la compasión y la moral contractual–, no son en sí mismos suficientes para constituir una verdadera moral. Por una parte, a ambos les falta, para ese fin, un sentido del deber y, de otra, una extensión universal de su contenido. Pero estas dificultades que sólo quiero mencionar, no han sido nunca resueltas de una manera satisfactoria. Aquí, mi tarea no es filosofar sobre estos problemas sino simplemente aclarar cuáles son las bases –o los horizontes– dentro de las cuales se mueve no sólo la filosofía moral moderna sino la conciencia moral moderna. Entre los filósofos, Hobbes es el padre de la posición contractual, mientras que Kant y los kantianos han procurado corregir los defectos de esta posición. Por otro lado, el filósofo más conocido que se ha basado unilateralmente en la compasión es Schopenhauer, pero también se podría decir que entre las posiciones contemporáneas el utilitarismo está basado, en último término, en la compasión. Como se sabe, la doctrina del utilitarismo es el bien común, esto significa que lo que se debe promover es la felicidad más grande para un mayor número de personas, entendiéndose felicidad generalmente como placer. Entenderemos mejor lo que esto significa si cambiamos el término positivo por el correspondiente negativo y decimos que lo que se debe hacer es evitar el sufrimiento en la medida en que sea posible. Formulada así, supongo que la posición utilitarista debe parecerle a muchos muy poderosa y podemos también apreciar que ella está claramente opuesta a la posición cristiana en varios puntos fundamentales. Primero, si lo esencial es evitar el sufrimiento, la obligación moral ya no se restringe a los hombres sino que se extiende a todos los seres vivos que puedan sufrir, incluyendo los animales. Segundo –y de mayor relevancia para nuestro tema–, si la única manera de aliviar un dolor insopportable es la muerte, entonces, según esta posición la muerte no sólo está permitida sino que es un deber ayudar a morir al que sufre. De esta forma, en lo que respecta a los problemas de la eutanasia, el utilitarismo es el antagonista más decidido de la posición cristiana. Pero, como veremos más adelante, también las posiciones contractual y kantiana difieren sustancialmente de la cristiana.

Mas ya es tiempo de preguntarnos cuáles son, en detalle, los problemas de la eutanasia y cómo pueden ser resueltos. Los voy a discutir uno por uno, en el orden de su dificultad. Los primeros me parecen bastante fáciles, pero más adelante tendremos que enfrentarnos con aquéllos que son verdaderamente difíciles, por lo menos para mi manera de ver.

El primer problema, que consiste en responder a la cuestión de si es lícito cometer suicidio, me parece fácil de abordar desde el punto de vista de la moral moderna. Esto porque según las morales modernas la obligación moral se reduce al respeto para con los demás. No hay deberes para consigo mismo. Lo único que cuenta en relación a sí mismo es lo que uno quiere. No se podría decir en nombre de qué uno tiene el deber de inhibir un deseo propio, a no ser por el respeto a los demás o a otros deseos de uno mismo. Sin embargo, desde la perspectiva del cristianismo, sí se puede decir que es un deber conservar la vida, porque ello se hace en nombre de Dios. Para el hebreo o el cristiano, Dios le ha dado la vida y él no tiene el derecho de quitársela por su propia mano. Pero hay también gente que aunque ya no cree en Dios, sigue sosteniendo la idea de que la vida le ha sido dada y no es lícito quitársela. En este ensayo no es mi propósito argumentar, por ejemplo, contra la posición cristiana. Mi meta es mucho más modesta y consiste en aclarar las diferentes posiciones y demostrar a qué creencias morales se remiten las diferentes posturas en relación a los problemas concretos. Sin embargo, es problemático que un estado laico imponga sanción legal a acciones que sólo pueden prohibirse con base en creencias religiosas. La persona que no cree en Dios y todavía insiste en que no tiene derecho a quitarse la vida, me parece que está en una posición contradictoria. A Dios no se le puede naturalizar. Para evitar malentendidos tengo que añadir algo que me parece trivial: una persona puede no tener derecho a cometer suicidio por sus obligaciones para con los demás. Esto, naturalmente, presupone en primer lugar que este derecho de cometer suicidio existe, si no hay otras consideraciones.

Paso al segundo problema, que concierne a la cuestión de si una persona tiene el derecho, o en ciertos casos aun la obligación, de asistir a una persona que quiere morir. Las diferentes respuestas a este problema también se derivan conclusivamente del principio moral fundamental que uno tenga. Para el cristiano el derecho de asistir a una persona en su deseo de morir no puede existir, esto es consecuencia necesaria de su posición frente al problema del suicidio. En cambio, para las posiciones morales modernas –tanto para el kantismo como para el utilitarismo– la conclusión contraria es obvia. Del derecho al suicidio junto a la obligación general del deber ayudar resulta, lógicamente, el deber de asistir a una persona que desea suicidarse. Este deber ciertamente está limitado por el juicio que la persona, a quien se le pide ayuda, tiene que hacer sobre la situación del que quiere morir. Si su muerte resultase ser una violación de deberes sociales, el deber de ayudarle entraría en conflicto con otro deber. Pero, si la persona que quiere morir no parece tener deberes sociales y si, al contrario, se siente sólo como una carga para los demás, su deseo es válido. El deber de ayudar a morir a otro puede no ser obedecido por la persona si ésta juzga que quien desea morir se encuentra en un estado de irresponsabilidad. Si alguien se encuentra en un estado tal, se dice que no es una persona autónoma y que los demás deben decidir por ella y tomar una postura paternalista. Sin embargo, si solamente se piensa o se cree que la persona que quiere morir es irracional aun siendo responsable, no hay argumento válido

para no respetar su decisión y no es posible asumir una postura paternalista. Todos somos siempre relativamente irracionales y el argumento de la irracionalidad puede ser un simple subterfugio para no ayudar o para poner al otro bajo nuestra tutela.

Frente a este problema, el utilitarista y el kantiano van a reaccionar de manera diferente. El utilitarista está obligado a actuar según su máximo principio moral y su propio cálculo de los sufrimientos y placeres (los males y los bienes) de los otros y, por consiguiente, tenderá al paternalismo. El kantiano, en cambio, según su posición ética está obligado a respetar los derechos de los demás y, por tanto, la autonomía de la voluntad del otro debe ser respetada.

Con relación a éste y a otros problemas de la eutanasia que veremos más adelante, los opositores a ella muchas veces advierten sobre las posibilidades de caer en el abuso. Pero, aunque la posibilidad del abuso es algo que se debe tomar en cuenta seriamente, no puede ser la razón para una prohibición general. Encontramos circunstancias similares en todos los casos donde existe un derecho que está basado en una situación compleja y, por lo mismo, se presta para abusar. En vez de anular el derecho, deben tomarse medidas para minimizar las posibilidades de abuso. Una medida seria, por ejemplo, que nunca una sola persona debe ser la que decida sobre el derecho que otra tiene de ser asistida para morir; debe haber una instancia neutral. El típico caso de un posible abuso se produce cuando la persona a quien se le pide ayuda para morir tiene un interés propio en que el otro muera e incluso puede haber manipulado la situación para favorecerse de ella. Pero, naturalmente, existe también la posibilidad de manipulación en el sentido contrario: una persona que tiene un interés propio para negarle a otra su autonomía y ponerla bajo su tutela. Lo importante en este segundo problema es que se reconozca, por lo menos en principio, el derecho (o aun el deber) moral y jurídico de una persona para asistir a otra cuando ésta quiera morir. Lo demás son cuestiones, importantes por cierto, de jurisdicción en detalle.

Cuando la ayuda a morir es suministrada por los médicos, se habla de eutanasia voluntaria, es decir, de la eutanasia que se administra con base en un acto correspondiente con la voluntad de la persona. La eutanasia en sentido más problemático es la eutanasia no voluntaria, de ella me ocuparé en seguida. Pero antes, conviene hacer una distinción dentro de la eutanasia voluntaria: se habla de eutanasia activa cuando el médico hace algo que tiene por consecuencia la muerte del paciente, y de eutanasia pasiva cuando el médico simplemente se abstiene de hacer ciertas cosas que contribuirían a mantener y prolongar la vida del paciente. Esta diferencia ha llegado a ser muy importante en la práctica legal de los médicos, porque en muchos sistemas judiciales se ha desarrollado una tolerancia hacia la eutanasia pasiva, mientras la activa sigue siendo estrictamente prohibida. Ahora bien, la distinción entre ambas –por una parte, la acción y, por otra, la no intervención– es muy dudosa. ¿Cuál es la diferencia, por ejemplo, entre los siguientes dos casos: el médico que ve que el enchufe se va a salir y no interviene y el que lo desconecta; la madre que mata a su hijo de una puñalada o lo deja morir de hambre? Si quiero matar al otro, en ambos casos

obtengo intencionalmente mi finalidad, en uno por actuar –hacer algo– y en otro por no intervenir. Si dejo de actuar o de hacer algo que en una circunstancia más normal hubiera hecho, ello también implica realizar una acción –la no intervención es una forma de actuar-. Parece entonces que se trata de una distinción falsa. La distinción se basa en una conceptualización filosófica falsa y demostrar que esto es incorrecto es, a su vez, una importante tarea filosófica. De hecho, el permitir parcialmente la eutanasia pasiva junto con prohibir totalmente la eutanasia activa tiene consecuencias nefastas, porque la pasiva implica generalmente una muerte lenta y mucho más miserable que la activa. En muchos casos, se trata de una muerte por hambre. Aquí vemos cómo una postura intermedia frente a este problema tiene consecuencias que pueden ser calificadas como extremadamente inmorales, porque implican la aflicción, o por lo menos, la permisión de sufrimiento innecesario del paciente. Si, por otro lado, se mantiene una posición rigurosa de prohibición de ambas formas de eutanasia, entonces nos enfrentamos a la oposición decisiva. Se trata de una persona en extremo dolor y desahucio que quiere morir. Uno de nuestros contrincantes dice que la vida es sagrada y el otro dice que se debe ayudar a morir a la persona y no se debe permitir el sufrimiento innecesario. Tenemos así dos normas en conflicto, la norma de que la vida es intocable y la norma de que el sufrimiento debe ser aliviado. Pero el conflicto existe sólo en mi presentación, no en los dos contrincantes. Para el cristianismo la primera norma es absoluta y la segunda relativa, por ende, no hay conflicto; para el otro, la primera norma no existe, así que para él tampoco hay conflicto.

Con esto el segundo problema –el de la eutanasia voluntaria– está suficientemente desarrollado para poder dar el próximo paso al tercer problema, el de la eutanasia no-voluntaria. El término eutanasia no-voluntaria no se refiere, por supuesto, a una eutanasia contra la voluntad de la persona –eso ya no sería eutanasia sino homicidio, aunque fue esto lo que hizo Hitler bajo el título falaz de “eutanasia”–, sino a la eutanasia con relación a personas que no tienen la posibilidad de expresar su voluntad. Tal es el caso de los niños pequeños, en particular de los recién nacidos, y también de los adultos que han perdido su conciencia o bien la posibilidad de expresarse. Aquí debemos diferenciar, otra vez, varios casos.

Comenzemos con el caso que me parece el más fácil. Hay niños recién nacidos que tienen una enfermedad mortal y sufrimientos terribles. Existen varias enfermedades de este tipo. Para la posición cristiana –ante la cual la vida humana es sagrada–, naturalmente, no existe duda alguna: no hay derecho de matar bajo condición alguna. Para las posiciones morales modernas este caso parece ser análogo al que acabo de presentar bajo el título de eutanasia voluntaria, excepto que ahora los médicos y los padres funcionan como representantes de la voluntad del niño. El criterio con el cual se determina bajo qué condiciones hay una obligación de eutanasia, es el que los padres se coloquen en el lugar del niño. Ellos deben preguntarse qué querría el niño si pudiera decidir por sí mismo. Se tiene que entrar en un proceso de deliberación entre los males y los posibles bienes. Si no

se pueden divisar bienes ni en el presente ni en el futuro, la conclusión es obvia: el niño debe ser liberado de su sufrimiento a través de la muerte.

Por supuesto, hay grandes peligros implicados aquí, puesto que la decisión de los representantes puede ser fácilmente desfigurada por intereses propios, ajenos a los del niño, y esto podría llevar hasta la posición nazi. ¿Se debería concluir de ello, por consiguiente, que nunca sería lícito dar muerte a un niño que esté en tal condición? Muchos sostienen lo último, pero esto iría en perjuicio evidente de muchos casos en los cuales se podría justificar tal decisión. Esta opinión pretende poder situarse por encima del sufrimiento de estos niños, sólo para estar seguro de no tomar nunca una decisión errada.

Hay un segundo problema. Éste consiste en que hay muchos casos límites y en varios de ellos las predicciones sobre si el niño puede o no sobrevivir son inciertas, y estos casos límites constituyen un amplio rango. Creo que esta problemática debería ser solucionada de la siguiente forma: la ley debería contener una lista de enfermedades que sean consideradas sin esperanza de curación, de esta manera se evitaría la contaminación con los intereses de los que tienen que decidir; pero, en segundo lugar, la eutanasia sería permitida y exigida en casos individuales donde el diagnóstico también pareciera evidente. Los detalles de esta problemática sólo pueden ser precisados en conjunto con los médicos. Lo que aquí importa es el principio.

Todo lo que acabo de decir es aplicable también a los casos de los ancianos y de otros adultos sin posibilidad de decidir por sí mismos. Es importante subrayar que se trata únicamente de quienes se encuentran en un estado de gran sufrimiento y sin esperanza de ser curados. Otros casos de comiseración, pero que no presenten grandes sufrimientos, ya no caen en esta clasificación. En ellos, la posibilidad de eutanasia debiera quedar excluida totalmente, excepto en los casos en los cuales los pacientes hubieran hecho anteriormente un testamento. Toda otra forma de eutanasia ya no sería realizada considerando el punto de vista de la persona sino la comodidad de la sociedad. Estamos aquí frente a un punto de gran importancia. En la moral moderna están contenidos los derechos humanos y, entre ellos, el derecho a la vida en un lugar sobresaliente. El derecho a la vida tiene que ser protegido de manera inequívoca y el ciudadano, no importa cuál sea su condición, debe poder contar con que su vida no sea tocada excepto en función de su propio interés. Un caso de excepción, que dejaré de lado, es el de la persona que se encuentra en un estado de coma definitivo.

Volvamos ahora a los niños recién nacidos. En su caso se ha suscitado problemas adicionales a los ya discutidos, pues puede decirse que el bebé todavía no es una persona. Con esto entramos al cuarto problema: ¿debe el bebé tener una menor protección moral que una persona desarrollada? Esta propuesta no es tan insólita como puede parecer a primera vista, porque corresponde a la manera como la mayoría de nosotros –siempre prescindiendo de la posición cristiana– vemos a los niños todavía no nacidos. El problema

de la eutanasia de niños recién nacidos está estrechamente ligado al del aborto. En el caso de los niños todavía no nacidos, la mayoría de nosotros –excepto los cristianos– tiene hoy la opinión de que, al menos durante los primeros meses, y quizás incluso más allá, los fetos carecen de los requisitos establecidos por ciertos criterios para ser considerados personas y, por tanto, el aborto está permitido.

El aborto podría parecer no ser otra cosa que la eutanasia antes del nacimiento. Pero si esto fuera así, la eutanasia legítima llegaría a tener una aplicación mucho más extensa. Mientras que en lo que se discutía en el tercer problema se restringía la eutanasia legítima a los casos de desahuciados con sufrimiento agudo, en el caso del aborto temprano se aplica la eutanasia con completa indiscernibilidad y eso significa que equivaldría a una simple matanza. Esto se justifica, como ya lo indiqué, al aseverar que el feto todavía no es hombre en sentido estricto. En este juicio se ha introducido el concepto de persona. Muchos autores contemporáneos dicen que sólo la persona sería hombre en sentido estricto, mientras que el feto y el niño pequeño estarían todavía en el nivel de un animal: carecen de racionalidad (que desde siempre se ha considerado como criterio determinante del ser humano) y también de otras capacidades que parecen, tal vez, aun más importantes que la racionalidad para delimitar lo humano, como la autonomía, en el sentido más amplio, y la capacidad de relacionarse voluntariamente con el futuro. Debo decir, sin embargo, que las definiciones que se han dado del ser personal han quedado algo nebulosas. El argumento más fuerte ha sido quizás el que si un individuo está –dadas sus características– todavía en el nivel animal, entonces uno puede tratarlo como un animal; un argumento quizás dudoso y voy a proponer una alternativa más adelante.

Pero aun prescindiendo de estos argumentos conceptuales, el paso importante que se ha tomado es que si el aborto es permitido, no es fácil ver el por qué un trato similar a los niños recién nacidos no sería permitido, lo que equivaldría a permitir el infanticidio. Los defensores de esta línea tienen entonces la posibilidad de permitir la eutanasia no sólo en los casos que hemos señalado en el tercer problema sino, por ejemplo, en casos como el mongolismo y, por principio, en cualquier caso. A quienes encuentran que el planteamiento es ofensivo, estos autores responden que el aborto está siendo tolerado durante el quinto mes de embarazo, aun por quienes no lo aceptan en otros casos, después de que un examen de amniocentesis diagnostica que el bebé va a sufrir mongolismo, hemofilia u otros defectos de gravedad relativamente leve –comparada con otras enfermedades que predicen una muerte pronta y dolorosa–.

¿Pero, no es acaso cierto que sería muy difícil forzar a una mujer a continuar su embarazo si ella sabe que su hijo va a sufrir, por ejemplo, de mongolismo? Para poder juzgar estos casos, que parecen extremadamente difíciles, es necesario entonces abordar juntos los temas del aborto y del infanticidio. ¿Cuáles podrían ser los criterios que determinen cuándo se puede y cuándo no se puede aplicar eutanasia aquí? Digo “cuándo se puede y cuándo no se puede”, porque parece no ser posible decir que en algunos casos se debe –tal

como era el caso de los moribundos con gran sufrimiento, en el tercer problema tratado—. (Sea dicho al margen que hay quienes argumentan que si la amniocentesis llegara a ser algo generalizado, las mujeres que se nieguen a hacerse un aborto a pesar de haberse detectado un defecto o enfermedad en el feto serán discriminadas socialmente, porque se dirá que deberían haberse practicado un aborto y, del mismo modo serían discriminados los niños por ser considerados como niños que no deberían nacer. Pero, voy a dejar de lado este asunto).

¿Qué criterios hay entonces? Hasta ahora prácticamente toda la discusión filosófica tanto sobre el infanticidio como sobre el aborto, se ha centrado en la idea de que tanto los niños no nacidos como los recién nacidos no tienen todavía ciertas características esenciales que los acrediten como humanos, y que, por tanto, están en la condición animal. Ahora bien, si pensamos que un niño de dos años tampoco tiene estas características, esto abriría el camino para la matanza permitida de éstos. Si se sostiene que deben especificarse esas características más detalladamente —y esto de hecho se hace generalmente con el aborto para las diferentes fases del feto—, entonces, esta maniobra parece tener algo de *ad hoc*.

De todos modos, para establecer hasta dónde llega nuestra obligación moral, primero tenemos que darnos cuenta de cómo hay que entender la obligación moral y sólo desde ahí podremos determinar hasta dónde se extiende. La mayoría de los filósofos que han escrito sobre estos temas —casi todos anglosajones—, son utilitaristas, y en este caso es quizás adecuado orientarse hacia las características, pero desde luego el utilitarismo me parece una moral muy insatisfactoria. Para la posición contractualista —enriquecida a la manera kantiana— no se trata simplemente de características del otro como persona, sino de la relación recíproca entre la persona que tiene la obligación moral y las personas con las cuales tiene esa obligación. Hay, por ejemplo, en la refinación kantiana del contractualismo una reciprocidad moral (una obligación de respeto) de todos hacia todos. ¿Pero, quiénes son todos? En un principio, aparentemente sólo los que son posibles sujetos morales, como decía Kant. Pero, en este caso nos encontraríamos en una situación aún peor que en la posición utilitarista, porque ahora quedarían excluidos todos los niños que no son todavía posibles sujetos morales.

Estos son problemas de los cuales curiosamente no se ha tenido suficiente conciencia. Pero, lo que importa es cómo se puede extender esta posición kantiana a partir de sus propios principios. Me parece que la mejor manera de enfrentarnos a este problema es a partir de la regla kantiana por la que uno se pregunta: ¿qué máxima quiero que deba ser universalizada? Apliquemos esto al caso de los niños. ¿Puedo querer que valga la regla: niños pueden ser matados? Esta regla se aplicaría entonces a mis propios niños, los de mis amigos, etc. Es más, si valiera la regla, yo mismo podría haber sido matado en mi infancia.

Esta referencia al pasado resulta quizás difícil de ver claramente, pero en el fondo debería ser suficientemente evidente. Por ejemplo, ¿puedo querer que se me hubiera matado

ayer o el año pasado? Si no, entonces tampoco puedo querer que se me hubiera matado en mi primer año de vida. Por ende, no puedo querer que esto sea una regla universal y, por consiguiente, es ilícito matar a un niño recién nacido. Sin embargo, sí puedo querer que se me haya matado en mi infancia si hubiera yo tenido grandes sufrimientos y una enfermedad letal.

Ahora, ¿cómo hay que responder a la pregunta en el caso de los defectos no mortales? ¿Puedo yo querer que se me haya matado si yo hubiera tenido hemofilia? Y, lo mismo ocurre con todos los otros defectos. Quizá algún individuo hubiera querido esto para sí mismo, pero aquí tenemos que recordar que la pregunta ¿puedo yo querer? es una abreviación de la pregunta ¿qué pueden todos querer? y, mejor dicho: ¿qué pudiera querer cualquier persona? Si planteamos la pregunta así, seguramente no podremos presumir que todos quisieran haber sido matados bajo estas condiciones. Mi resultado es, por tanto, que la extensión de la eutanasia más allá de un medio para eliminar los graves sufrimientos de una enfermedad mortal –lo que tratamos en el tercer problema–, es moralmente ilícita. Hay que señalar que en este razonamiento toda referencia a características ha quedado fuera de consideración. En vez de ella, aparece como fundamental la idea de lo que se podría llamar el hilo de una vida o, simplemente, la historia de una vida. La idea fundamental de la reflexión que acabo de presentar es que, suponiendo que una ética moderna –por lo menos en la tradición kantiana– arranca de la pregunta ¿qué es lo que no se quiere para sí?, y así en el caso de todos, esto se extiende de una manera muy natural a la pregunta ¿qué es lo que cada uno no quiere o querría que le hubiera sucedido en el pasado? De la misma manera en que uno no quisiera que se le hubiera maltratado antes, y en particular durante su infancia, con mayor razón puede uno no querer que se le haya matado excepto bajo la especial circunstancia mencionada.

Anticipo que este método podría parecer rebuscado. Se podría preguntar si la obligación hacia un niño no la tenemos más bien directamente hacia el niño mismo. Pero seguramente debemos distinguir, por una parte, entre el sentimiento natural de los padres para con sus hijos y también el sentimiento natural de compasión para con un niño ajeno y, por otra parte, la obligación para con cualquier niño hacia el cual no sentimos este afecto. Para esto precisamente tenemos la moral. Es, pues, indispensable preguntarse por la base de una regla moral universal con respecto a los que todavía no son posibles sujetos morales y, he aquí, que el camino que propongo podría ser válido, más aún, en tanto que permite llegar a una conclusión nítida con relación al problema de la eutanasia. Si no aplicamos esta manera de ver, el que propone una moral directa para con los niños se encontrará en dificultades porque, entonces, se podrá decir que si se mata al niño de una forma en que no sufra ello no es inmoral –esto es, precisamente, lo que los utilitaristas como Singer plantean–. Lo importante del método que acabo de proponer es que permite y necesita incluir en el ámbito de los entes que están en una situación moral recíproca a todos los que –aún no siendo personas– deben tener el mismo estatus por pertenecer a una misma historia

de vida de un adulto posible. En la moral así concebida los niños valen lo mismo que los adultos, aunque no tienen aquellas características de ser ya sujetos morales o de ser personas.

La gran pregunta es ¿cómo esta posición, concebida para los niños nacidos, se puede aplicar al problema del aborto? Mi tesis es que no se puede. Es cierto que un feto es el mismo ente que después será un niño recién nacido y, más tarde, un adulto. Pero, la reflexión antes expuesta sobre mi niñez no se puede repetir con el feto. No creo que me pueda preocupar lo que le hubiera pasado al embrión o feto que después se convirtió en el niño que yo era, pues no puedo decir que el embrión era yo. Mi vida, mi historia de vida, comienza con el nacimiento y mi historia prenatal tiene el carácter de una prehistoria de mi vida.

Possiblemente esto podría parecer arbitrario, ya que algunos dicen que se empieza a ser en el momento mismo de la concepción. Pero, lo decisivo para nuestro problema es saber si tiene sentido decir que no puedo querer que se haya matado al embrión del cual salí. Me parece que tiene poco sentido y –aún cuando alguien podría afirmarlo– que no tiene la vigencia general necesaria para fundar una regla moral. Es evidente que si a aquel embrión se le hubiera matado, yo ni siquiera hubiera empezado a existir, por lo cual no hubiera habido el punto de referencia de un interés correspondiente. Si esto es correcto, entonces quedaría vindicada la fuerte diferencia que sentimos entre aborto e infanticidio y me parece que este sentimiento consiste precisamente en lo que acabo de exponer, es decir, que se basa en que la vida con que estamos identificados comienza con el nacimiento. La razón por la cual el hilo de la vida parece necesariamente comenzar sólo con el nacimiento, es que sólo entonces empieza la historia de un individuo como persona y esto es, a su vez, así porque la historia de un individuo como persona consiste en su comunicación con otros seres humanos. De un niño recién nacido se puede escribir desde el primer día un diario, es decir, un diario de cómo se comporta, mientras que de un feto –en caso de tener la posibilidad de observarlo– podríamos escribir solamente un reporte de su desarrollo fisiológico y no de su comportamiento. Por consiguiente, el feto parece no tener una historia en sentido estricto y esto explica por qué su desarrollo no forma parte de la historia de un individuo como persona. También, permite explicar por qué en relación con el aborto no es tan importante hacer distinciones transversales como el estadio antes de tener la capacidad de sentir, el estadio antes y después de la viabilidad, etc. Estas distinciones tienen una importancia moral, pero con ellas nos referimos precisamente a las características de las diferentes fases y no al aspecto longitudinal, es decir, al hecho que el recién nacido –cualesquiera que sean sus características– es idéntico a una futura persona. La problemática moral de matar a un feto consiste en que es un ente con estas y estas características, y no en que es uno de nosotros en un estadio anterior. El problema moral del aborto parece, por tanto, tener una base fundamentalmente distinta a la del infanticidio.

Por último, quiero tocar otro problema que puede, a su vez, traer un poco más de luz a lo que acabo de decir. Me refiero al problema del diagnóstico prenatal. Se podría

pensar que si se considera el aborto como generalmente lícito, el caso especial de un aborto para evitar defectos tiene que ser aún más lícito, pero se ha alegado lo contrario con argumentos que vale la pena examinar. Una parte de los inválidos de Alemania ha sostenido que el aborto con base en la amniocentosis es una discriminación contra los que tienen algún defecto; por consiguiente, el aborto indiscriminado –sin el examen de la amniocentosis– sería lícito, mientras que aquél con base en ese examen sería ilícito. Ahora, ¿en qué consiste la discriminación? He oído dos argumentos al respecto. Según el primero, si se elimina en general, por ejemplo, a los que al nacer tendrían hemofilia, los que quedan y nacen serían indiscriminados por tener un defecto innecesario y, aún más, podrían ser discriminadas las madres. Este argumento, que ya había mencionado de paso, me parece tener una cierta fuerza, pero seguramente no una fuerza tan grande como para justificar que se elimine la amniocentosis y que, por consiguiente, nazcan muchos más con estos defectos. El segundo argumento dice que los adultos que tienen hemofilia o cualesquiera otro de estos defectos podrían decir: si esta regla se me hubiera aplicado, entonces yo no existiría.

Si ese argumento es correcto, entonces sería decisivo. Pero no me parece serlo. Hay una multitud de condiciones de las cuales se puede decir que si no hubiera tenido lugar, yo no existiría. Por ejemplo, si mis padres no hubieran hecho el amor aquella noche, yo no existiría. Si hubieran hecho el amor más tarde, existiría otra persona y no yo. Si la mujer se hace un aborto por hemofilia, la probabilidad es también que va a haber otra persona. La otra persona tiene tanto derecho a existir como yo o, mejor dicho, no es cosa de derechos. Mi oponente comete el error de tomarse a sí mismo como punto fijo de referencia, y esto tendría sentido si esta pregunta se hiciera en relación con el correspondiente infanticidio, mientras que en el caso del aborto no tiene sentido partir de una persona como punto fijo y la alternativa no es entre yo y nadie, sino entre yo y otra persona. Por tanto, la aseveración que, bajo estas condiciones yo no existiría es correcta, pero tiene otro sentido cuando la misma aseveración se hace relativa a algo que le podría suceder a uno en la vida, después del nacimiento.

Las cuestiones contenidas en este cuarto problema son difíciles e irritantes y yo no pretendo haberlas resuelto. Para la clarificación de los problemas del aborto y su distinción del infanticidio es importante, siempre que uno no tome la posición absoluta de la Iglesia, el poder presentar un concepto claro de la persona y una aclaración convincente de la significación moral del nacimiento. En estas cuestiones, el pensamiento contemporáneo se encuentra todavía sin una pauta suficientemente clara. Pero esto no debe hacer caso omiso del hecho de que los primeros tres problemas (que son los centrales para el problema de la eutanasia) han quedado claros, siempre que esta claridad esté –y no puede ser de otra manera– relacionada con la concepción fundamental de la moral que uno tiene. La justificación de una de estas concepciones –la tradición cristiana, la kantiana y la del utilitarismo– contra las otras, hubiera ido más allá de la temática de este ensayo.

EL PROBLEMA DE LA EUTANASIA

Por: Ernst Tugendhat

*Eutanasia *Muerte por misericordia
*Moral

RESUMEN

La eutanasia entendida como muerte por misericordia tiene un contexto puramente moral que determina las posturas asumidas ante los problemas y las discusiones que esta problemática presenta. Se pregunta por la contribución de la filosofía en el propósito de aclarar y demostrar de qué modo las diferentes opiniones y posiciones remiten a diversas creencias morales. En el discurso se consideran principalmente tres concepciones: 1) la concepción cristiana que tiene por fundamento moral: sólo la vida humana es sagrada y toda vida humana es santa; 2) la concepción de la moral moderna que se basa en fundamentos naturales, a saber, el efecto natural de la compasión, que durante la trama tejida se reconocerá como utilitarismo, y, 3) el interés racional que todos los hombres tienen de observar unas normas bajo la asunción que todos los otros harán lo mismo.

Estas concepciones se sustentarán a partir del análisis argumentativo de las mismas con especial énfasis en la creencia moral de la cual se derivan.

THE EUTHANASIA PROBLEM

By: Ernst Tugendhat

*Euthanasia *Mercy killing *Moral

SUMMARY

The context of euthanasia, as mercy killing, is entirely moral and it determines the posture and discussions this subject arises. This text looks particularly for the contributions from philosophy in order to clarify diverse views and to point out the moral believes to which they are fastened. The article focuses on three conceptions whose arguments and moral believes are analized: 1) the christian idea according to which *only human life is sacred and every human life is holy*; 2) the modern moral idea based on natural foundations, which is revealed to be utilitarianism insofar as the natural effect of pity, and 3) the rational concern every man has on following rules by supposing that everybody will do it so.

REVISTA DE FILOSOFÍA

90

AÑO XXX

NUMERO 90

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE 1997

ISSN 0185-3481

María Dolores Illescas N. EL HOMBRE Y SU MUNDO CAMINOS DE LA HISTORICIDAD	303
Olga L. Larre LA CIENCIA Y UNA REINTRODUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DEL CONCEPTO DE FORMA	341
Raúl Fornet-Betancourt INTRODUCCIÓN: APRENDER A FILOSOFAR DESDE EL CONTEXTO DEL DIÁLOGO DE LAS CULTURAS	365
Ciro Schmidt EL SER Y LA PALABRA EN PARMÉNIDES	383
NOTAS	407
NOTICIAS	424
INFORMACIÓN	433
RESEÑAS DE LIBROS	438



LA TAREA DEL CRÍTICO

(Según el temprano Walter Benjamin)*

Por: Manfred Kerkhoff

Universidad de Puerto Rico

Un procedimiento desconcertante con el que Walter Benjamin suele provocar la desesperación de sus lectores es el de cerrar la entrada a sus ensayos con un prólogo hermético cuya relación con el resto del trabajo no es siempre claramente visible; el ejemplo más famoso es el *Prólogo epistemológico* que precede a su *Habilitationsschrift El origen del drama barroco alemán*; pero es igualmente desanimador el prólogo a su traducción de poemas de Baudelaire, el ensayo crítico *La tarea del traductor*. Pues bien, en pequeño tenemos este mismo procedimiento ya aplicado en el caso de un ensayo temprano sobre Hölderlin cuya introducción puramente teórica podría prácticamente separarse de la interpretación siguiente porque vale como una fundamentación metafísica, tanto de cualquier producción poética (lírica, en este caso), como de la re-producción crítica correspondiente. En un trabajo posterior sobre Goethe, Benjamin distinguirá esas dos partes de cualquier investigación como **crítica y comentario**, asignándole a la primera la “construcción” abstracta del llamado **contenido de verdad** (*Wahrheitsgehalt*) frente al cual el **contenido material** (*Sachgehalt*) posteriormente desplegado no es sino la serie de manifestaciones empíricas de dicha “forma pura” (o “idea”) pre-construida. En el caso de nuestro ensayo, en la parte introductoria (de tres páginas de extensión), el autor se esforzará en pre- (o re-) construir el contenido formal que constituye el punto de partida de la “tarea”, tanto del poeta, como del crítico; y la palabra **tarea** (*Aufgabe*) –un vocablo predilecto de Benjamin– indica en su doble sentido –porque significa también **rendición**– que frente a ella, frente a lo idealmente pre-im-puesto (*aufgegeben*), toda posterior realización de esta virtualidad ideal, toda “solución”, se quedará necesariamente corta: el término *Aufgabe* implica un riesgo, un experimento que cuenta con la posibilidad del fracaso. En nuestro caso, será precisamente ante la instancia de esta idea/tarea (del poema y de su interpretación) que la comparación crítica de dos versiones de un poema de Hölderlin se hace posible: valdrá más aquella versión (“auténtica”) que más fielmente se parezca –en las palabras seleccionadas y en su justa ubicación– al modelo metafísico.

Respecto de la terminología, a veces forzada o artificiosa, empleada por el joven Benjamin en este su primer trabajo de crítica literaria, fácilmente se reconocerá su origen kantiano; pero también se detectarán ecos de la terminología poetológica del propio Hölderlin; los ensayos herméticos de este último acababan de publicarse justamente cuando Benjamin se lanzaba a su primer “prólogo epistemológico” en asuntos estéticos (y tengamos presente que entonces –a comienzos de 1915– tenía apenas veintitrés años de edad).

* Versión abreviada y modificada de una conferencia dictada el 4 de noviembre de 1994 en el Seminario de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico.

La ocasión inmediata que provocó el trabajo *Dos poemas de Friedrich Hölderlin* – y que hace que se trate aquí de una especie de “trabajo de luto” (*Trauerarbeit*)– fue el suicidio del más querido amigo de Benjamin: Fritz Heinle, joven poeta prometedor, se mató por la desilusión que le causó el entusiasmo con el que se celebraba en la juventud alemana el comienzo de la Primera Guerra Mundial; la deserción, hacia las filas nacionalistas, de muchísimos miembros del llamado “Movimiento de la Juventud” (*Jugendbewegung*) –cuyos ideales fueron compartidos por Benjamin quien hasta concibió una programática *Metafísica de la Juventud*– produjo un trauma en los dos amigos. Benjamin logró sobreponerse a esta decepción doble mediante esa meditación (dedicada al amigo como una especie de epitafio *in memoriam*) sobre el tema de “la muerte del poeta”, en forma de una re-actualización del tratamiento que la misma temática había recibido en las dos versiones de un poema que Hölderlin compusiera en 1802. Más tarde¹ las pautas de tal re-actualización serán definidas por Benjamin en la siguiente forma:

“No se trata, en efecto, de representar los escritos en el contexto de su época, sino de representar, en la época en la que ellos surgieron, la época que los (re) conoce: la nuestra”.

En lo que sigue nos proponemos presentar, primero, una paráfrasis comentada del prólogo teórico, y, luego, una elucidación de los principios teóricos mediante un ejemplo ilustrativo de su aplicación.²

I

Benjamin empieza el “prólogo”³ de su ensayo delineando la llamada tarea (por el momento, la del crítico): ella consistirá en un comentario; y respecto de este término hay que recalcar que para Benjamin, formado en la tradición del judaísmo místico –en el mismo año de 1915 esbozará su primera visión “mesiánica” de la historia– el comentario es “la forma fundamental del pensar judío”,⁴ es decir, el texto de Hölderlin tiene, dentro de la

1 BENJAMIN, Walter. *Angelus Novus*. Frankfurt, 1966. p. 456 (nuestra traducción; el original –una reseña titulada *Literaturgeschichte und Literaturwissenschaft*– data de 1931).

2 El texto original, *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*, puede consultarse en BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Vol. II 1, Frankfurt, 1989. p. 105-126. Hay una traducción española, preparada por R. Blatt, en BENJAMIN, W. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid, 1991. p. 91-110. Los poemas en cuestión (de Hölderlin) pueden consultarse en HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Werke*. Vol. IV, Stuttgart: F. Beissner, 1965. p. 66-71. Reproducimos la traducción de Federico Gorbea, tomada de: *Hölderlin, Poesía Completa*. Barcelona: Ediciones 29, 1977. *Valor poético*, p. 100 s.; Timidez, p. 103 s. (M. Kerkhoff traduce “Disparate”, más adecuado para *Blödigkeit*, y no “Timidez”. Véase nota 3... N.E.)

3 Llamamos “prólogo” los primeros cuatro párrafos del texto; el “comentario” propiamente dicho empieza con la mención de los títulos de los poemas de Hölderlin, *Dichtermut* (*Arrojo del poeta*) y *Blödigkeit* (*Disparate*), *Op. cit.*, p. 94, 108.

4 Cfr. WELLBERY, David A. *Benjamin's theory of the Lyric*. En: *Studies in Twentieth Century Literature, Special issue on Walter Benjamin*, fall, 1986. p. 28.

tradición secular, el rango de un texto sagrado, y el comentario respectivo es parte de una hermenéutica sacra cuyo último propósito es la (p)reconstitución de la lengua pura (“paradisiaca” –antes de Babel– y “mesiánica” –después del “exilio”–). La tarea de tal comentario lo constituye, entonces, en vez de una mera apropiación subjetivista, algo “impuesto” (*aufgegeben*) al comentarista como un desafío “salvífico” (y redentora se llamará más tarde precisamente aquella crítica que “salva” el aura de un texto pasado).

La tarea del comentario, así entendido, es la de una contribución a la estética pura o ciencia (filosófica); el comentario ideado es llamado estético en oposición al comentario meramente filológico (de los especialistas en poesía lírica alemana), y este distanciamiento es significativo: especialmente la crítica, primera parte puramente teórica del comentario, será filosófica. Pero esto no es todo, la crítica en cuestión –más tarde llamada crítica superior, ya que envuelta en una reflexión absoluta– se insertará intencionalmente (y de acuerdo con las máximas del cálculo poético propuesto por el mismo Hölderlin) en la tradición anti-inspiracional del espíritu sobrio y prosaico;⁵ así lo confirmará también el final de nuestro “prólogo” que, junto al comienzo, formaría el marco del cuadro “metafísico” que Benjamin quiere presentar. Según sus palabras finales, Benjamin se propone fundamentar (*begründen*) lo lírico como tal en esta justificación abstracta que es nuestro prólogo; pero su inquirir sobre el posible *a priori* de lo lírico (su fondo o *Grund*), pronto se parecerá a un tantear al borde del abismo (*Abgrund*) del pensamiento;⁶ pues la demostración, en el “material” empírico (de los versos de las dos versiones del poema en cuestión) de la presencia o ausencia de dicho fondo, pre-implica de antemano una disposición a capitular. Pues por más que el crítico quiera distanciarse de la tradición estética que enaltece al genio inspirado y su locura divina, el cálculo poético y la crítica poetológica siempre chocarán (y se estellarán) contra algo incalculable e infundable (una especie de factor desconocido pre-incluido en el cálculo).

Quizá sea, de hecho, esa necesaria incompletitud en la lectura de lo lírico la que llevó a Benjamin a postular, para bien de una crítica entendida como un meta-poema, la existencia de un extraño constructo cuya función y significación han constituido un reto para la meta-crítica de los estudiosos de hoy. Para poder evaluar el poema, escribe Benjamin, hay que descubrir la tarea poética, es decir, aquella tarea que hay que pre-suponer, tanto a la producción del poeta, como a la re-producción de su lector crítico. Esta tarea bifronte resulta ser una estructura que Benjamin define primero con ayuda de tres conceptos que toma prestados de Humboldt, Goethe, y Novalis: forma interna, contenido (de verdad), e ideal *a priori*, respectivamente. Estas definiciones “anacrónicas”⁷ dan una cierta legitimidad al neologismo que crea Benjamin para sus propios propósitos: se trata del neologismo de

5 Cfr. MCCALL, Tom. *Plastic Time and Poetic Middles: Benjamin's Hölderlin*. En: *Studies in Romanticism*. Vol. 31, 4, winter 1992. p. 481-499.

6 Cfr. NÄGELE, Rainer. *Benjamin's Ground*. En: *Studies in Twentieth Century Literature*. Special Issue on Walter Benjamin, fall, 1986. p. 5-24.

7 Los siguientes cinco tipos de definición son tomados de Wellbery, p. 29-32.

das Gedichtete, literalmente, lo que es producido en el *Gedicht* (poema), traducido por los estudiosos angloparlantes como *the poematized*. Si traducimos el verbo alemán *dichten* como *poetizar*, entonces *das Gedichtete* sería **lo poetizado**,⁸ pero Benjamin, precisamente no quiere que este concepto (*Begriff*; más tarde modificado en *Inbegriff*, prototipo, idea) sea derivado de la actividad del poeta, sino del poema mismo como aquello que este último presupone (como tarea), y cuya mejor traducción sería: **lo poematizado**.

Esa estructura llamada **lo poematizado** es caracterizada como la estructura de un orden a la vez espiritual (*geistig*) y concreto (*anschaulich*), lo primero probablemente por su “pre”-existencia inteligible (de *a priori*), y lo segundo por su (“posterior”) presencia visible (legible) en las palabras del poema (que da testimonio de este orden). Lo que se busca es la razón última accesible al análisis, aquella **esfera especial y singular** que alberga la tarea y es **prerrequisito** del poema. Con el término de **tarea** al cual le corresponderá simétricamente el de **solución** (o cumplimiento), Benjamin alude al aspecto poético-práctico del trabajo (*poiesis*) del poeta (y de su continuador meta-poiético, el crítico).

Pero la mencionada **esfera o estructura** es también, dice nuestro texto, **producto y objeto de la investigación**, y por eso deja de ser comparable al poema mismo, ya que figura, como alega Benjamin en una definición propiamente “semántica”, como la verdad del poema; y se trata de una verdad enfática (la palabra está escrita entre comillas, para distinguir enfáticamente su uso actual del uso subjetivista corriente) que ostenta una naturaleza objetiva, ya que constituye la **objetividad** (*Gegenständlichkeit*) de las creaciones poéticas, esto es, su **objetivación** en una estructura o esfera en la que la tarea pasa a su solución.

Lo poematizado es, sin embargo, también –además de ser la verdad del poema– el resultado del procedimiento metodológico de la crítica; de manera que la diferencia entre el texto poético y el texto crítico empieza a disminuir: reflejándose el uno en el otro, auguran la resonancia de un lenguaje nuevo. De ahí que Benjamin defina **lo poematizado** estructuralmente como una **unidad sintética del mundo** (u orden) sensible/inteligible; **lo poematizado** une, de hecho, en una **síntesis**, las dos sub-estructuras de lo concreto/intuible y de lo espiritual, fomentando así también la **aproximación mutua** de las dos co-estructuras del poema concreto y de la reflexión crítica.

Es sumamente importante subrayar que **lo poematizado** no es un universal aplicable a otros textos poéticos, sino una proyección singular de su texto poético particular (también singular, pero actualizado, en vez de potencial o virtual); esa singularidad indica el carácter ocasional u ocasionante de ese tipo de **tarea** *sui generis* que espera también su propia **solución**.

8 Así traduce H. Blatt, *Op.cit.*, p. 92. –En lo que sigue, citaremos fielmente dicha traducción, aunque no estemos siempre de acuerdo con ella (como en el caso de “lo poetizado” vs. “lo poematizado”; como luego en el caso de “lo situado” vs. “lo oportuno”–). N.E. Le sugerimos al lector ensayar “en su lugar” en vez de “lo situado”.

Sintetizando las cinco definiciones previas del concepto de **lo poematizado** en una definición meta-conceptual que lo eleva al status de un **concepto límite** (*Grenzbegriff*) o **ideal** (en sentido kantiano de: “personificación” o singularización de una idea), Benjamin procede luego a mostrar cómo la mencionada **unidad sintética** se logra cuando las dos sub-estructuras (o ideas) son llevadas a una relación de **identidad**; pero antes de formular la ley de dicha identidad, presenta la primera de las dos ideas envueltas, la *idea* del poema; es por eso que Benjamin llama **lo poematizado** un **concepto límite**, *Begriff* en sentido de *Inbegriff*, es decir: de “condición de la posibilidad” del poema singular cuya *Gestalt* –figura– particular está contenida en dicha unidad *a priori* o **categoría**.

Mientras que comúnmente en un texto poético se distinguen forma y contenido (aun cuando se quiera mostrar su íntimo acuerdo mutuo), el concepto-límite de **lo poematizado** constituye la unidad de estas dos nociones; dicha unidad **orgánica** hay que presuponerla como condición de la posibilidad de su diferenciación; de ahí que, en general, lo que en el poema aparece como una unidad actual, concreta y fija (o **funcional** = altamente determinada), se presenta en **lo poematizado** como una unidad potencial, abstracta y **relajada** (= relativamente indeterminada).

Es obvio que ese hablar de funciones, relaciones, determinaciones, etc., es un ejemplo más del hecho mencionado de que Benjamin –con Hölderlin– maneja aquí unos conceptos asociables únicamente a una estética del cálculo poético: la unidad o identidad en cuestión no es sustancial, sino funcional, y el poema es una concatenación de funciones de identidad ligadas a una ley que regula su relationalidad o conectividad (esto es, no su relación o conexión extensivas, sino la intensidad de su conectar). La seca sobriedad del texto benjaminiano refleja así la “sobriedad sagrada” de la poesía (y poetología) de Hölderlin mismo.

Figurando, entonces, el **poema** (o el arte) como uno de los dos polos que, como ideas, encuentran su representación ideal en aquel concepto-límite que funge de **idea de la tarea**, el otro polo es introducido como la **idea de la solución** o **unidad funcional de la vida** (tomada ésta, no tanto en el sentido vitalista de Dilthey o Klages, sino en el sentido medio mítico de Hölderlin). Dicha **vida** entra en el poema por el desvío del **mito** (término emparentado con la noción de **lo poematizado**); se trata, entonces, de una vida ya pre-determinada por el arte (pero no en el sentido de la tradición narrativa –que Benjamin prefiere llamar **mitología**–; sino en el sentido de una estructura que garantiza un grado máximo de conectividad). Pero ese acercamiento de **lo poematizado** al **mito** no significa una llana identidad: **lo poematizado** obra en los elementos míticos contrapuestos como su latente unidad. También para Hölderlin, dicha **expresión propia de la vida** no era la pura vitalidad directamente expresada, sino una vida vivida en, y configurada para el agradecimiento por el don de la vida, una vida literalmente re-ligiosa, es decir: re-ligada ya a su fuente donadora divina.

La interpretación posterior que Benjamin propondrá para una cabal comparación de las dos versiones del poema de Hölderlin, encontrará la diferencia cualitativa entre ellos precisamente en la diferencia entre lo meramente mitológico (decorativo) del primero, y lo verdaderamente mítico del segundo (y mito se definirá como la **unidad interior de Dios y del destino**, figurando “la muerte del poeta” como caso particular de tal **imperio del ananke**).⁹ Quizá se anuncie en esta distinción –como en la oposición entre la chapucería y las obras grandes– un aspecto de aquel concepto clave posterior que también está ligado al origen religioso (ritual/cultural) de las obras de arte: el **aura**.

Después de haber presentado las dos **ideas del poema y de la vida** –los dos polos cuya unidad forma lo **poematizado**–, Benjamin procede, finalmente, a la justa determinación de la ley metodológica que permite exponer lo **poematizado**, la llamada **ley de la identidad**, la unidad sintética de las funciones esenciales (o la intensidad de las conexiones de los elementos sensibles e inteligibles) que equivale al *a priori* del poema. Pero Benjamin reconfirma también aquí que la tarea bien entendida del crítico implica una empresa utópica, la construcción de lo **poematizado puro**, o la **tarea absoluta**: como ya había afirmado, la unidad misma, tanto de la vida, como del poema, es de por sí conceptualmente **incapturable** (se trata de ideas en sentido kantiano); por eso, precisamente para remediar esa situación, se había construido, en medio de aquellas dos unidades, lo **poematizado (el ideal a priori)**, como su centro común personificado en el poeta muerto (es decir: en su poema-epitafio). Pero ahora resulta que ese centro “ideal” (de relaciones, funciones, unidades funcionales etc.), tomado en toda su pureza, es –como Benjamin afirmará más tarde en su interpretación– un centro intocable; de ahí que una exposición realmente adecuada de ese **concepto límite** tenga, a su vez, sus límites.

II

¿Qué sería, en el polo concreto de la vida, la **tarea absoluta** que forma la situación de partida para el poema particular (que, idealmente visto, conformaría su **solución absoluta**)? En el caso particular que aquí se considera, sería la muerte real-fáctica del poeta para la cual el poema tendría que dar la justificación en forma de una evocación de la disposición a morir (esa disposición o ánimo que los dos títulos de las dos versiones confrontan de manera diametralmente opuesta: como **valentía** la primera y como **timidez** la segunda). Pues no se trata aquí de cualquier tipo de muerte, sino de una muerte-sacrificio en una constelación bélica. La **tarea absoluta** concretizada de este poema es entonces la muerte libre, la muerte para la patria; y esa muerte para el pueblo y para sus líderes (**príncipes** los llama el poema) no puede ser, en el caso del poeta –quien no es simplemente un soldado o guerrillero–, esa casi ciega voluntad de morir que se lanza inmediatamente a la batalla; debe ser un ánimo de morir (*Todesmut*) que tenga una función ulterior en el destino del pueblo: se trataría de la muerte representativa de un “escogido”, de una muerte-sacrificio

⁹ BENJAMIN, W. *Op. cit.*, p. 95.

(un *Opfertod* cuyo modelo es, en el caso de Hölderlin, *La muerte de Empédocles*) que previamente haya recibido la “bendición”, es decir, legitimación, tanto del pueblo como de su(s) dios(es). En fin, lo mítico de este poema en cuestión será una situación de destino (*Schicksals-Lage*) que literalmente “sitúa” al poeta, ubicándolo bien, tanto en el plano “horizontal” de la relación con la historia del pueblo en cuestión, como en el plano “vertical” de la relación con la divinidad sancionadora: el medio en el cual se cruzan, por así decirlo, las dos líneas relationales, forma el nudo mítico-destinal, el llamado **centro del poema** (*Mitte des Gedichts*) desde el cual el destino particular del poeta recibe su justificación; ese **centro** espiritual Benjamin lo llama en su interpretación re-actualizadora (que busca la **legitimidad** –*Gesetzlichkeit*– del suicidio del amigo-poeta) un centro intocable; pues bien, escribe respecto de este “punto tabú”, **esta muerte es el centro del cual tendría que surgir el mundo de la muerte poética.**¹⁰ Las dos versiones del poema se distinguen entre sí por la forma como ubican destinalmente ese morir: la primera, por ejemplo, recurrirá, en una mitologización poco **conexa**, al sol: su **ocaso** sería el modelo legitimador; la segunda sustituirá el dios solar por el **dios del cielo** quien no sufre tal caída; la **belleza** de aquel oceso es considerada como una analogía poco **mítica**, o, como formula Benjamin: **el espacio y el tiempo de esta muerte no se han unificado aún en el espíritu de su forma**; es decir, todo ello no surge del centro de un mundo gestado cuya ley mítica sería la muerte.¹¹

El **mundo del poeta** se constituye, entonces, como una red de relaciones, de conexiones o **ensamblajes** entre los diferentes planos de la **situación** (*Lage*); lo **poematizado** de ese poema, su **verdad**, será el esquema matizado que el poema mismo evoca bajo la imagen de una **alfombra** (sobre la cual debería caminar el poeta si estuviera ya dispuesto a morir: “*¿Acaso no se posa tu pie (sobre lo verdadero) como sobre alfombras?*” pregunta la segunda línea). La *Lage* peculiar que configura ese mundo es, de hecho, la **compenetración espacial y temporal** de todas las formas integradas en un concepto espiritual primario, lo **poe (ma) tizado** que es idéntico a la vida.¹² Los tres órdenes envueltos –el del pueblo, el de los dioses, el del poeta– deben, uno junto al otro, estar centralmente equilibrados. Y es esta situación equilibrada la que forma la **ley fundamental** (*Grundgesetz*) de lo poematizado, a saber, el **origen de la legitimidad** cuya **consumación cimenta la última versión**. Y dicha ley fundamental (o fundante) no es otra cosa que la citada **ley de la identidad** que, proporcionando la unidad o conexión de los planos y de las formas, determina así la justa **juntura** de todas las relaciones concernidas. Dicha estructuración destinal se realiza en forma doble: estableciendo la compenetración “horizontal” (inmanente) de espacio-lugar y tiempo-momento; y luego vinculando esa juntura espacio-temporal con la dimensión “vertical” (trascendente) de la divinidad que, interviniendo en dicho morir, se temporaliza en la **figura** (*Gestalt*) que la representa: el poeta, quien, a su vez, en su morir, se des-temporaliza. Lo poematizado es así el “tejido”

10 *Idem.*

11 *Ibidem*, p. 96.

12 *Ibidem*, p. 98.

cuyos hilos entrecruzados representan el espacio/tiempo justo, debidamente enlazado con la eternidad justamente temporalizada. Ese “tejido” –agregamos nosotros, pero con razón, como en seguida se verá– es en griego la misma palabra (con diferente acentuación) que la de aquel momento “crucial” con su *momentum* des/temporalizante: el *kairos* del *kairós*. Benjamin nos pide recordar, con motivo de la imagen poética de la alfombra, cuánto importa, respecto del patrón (*Musterhaftigkeit*) del tejido, la **arbitrariedad espiritual de los ornamentos**,¹³ equivalente espacial de la **plasticidad temporal** de un movimiento (del caminar) que activamente temporaliza una verdad bien “tejida” en la que todo está “en su sitio”. Benjamin no usa aquí esta palabra griega (*kaîros*), es verdad; pero sí interpreta en espíritu kairológico aquella palabra en el poema que le corresponde en alemán, a saber: *gelegen* que significa, a la vez, lo (espacialmente) situado y lo (temporalmente) oportuno.

Veamos: la primera línea de la segunda estrofa reza (y en ella, el poeta se está animando a sí mismo): “**Todo lo que sucediere, ;que sea situado (oportuno) para tí!**” (“*Was geschiehet, es sei alles gelegen dir!*”); y de este verso espiritualmente “central”, Benjamin derivará la dialéctica peculiar de *Lage* (situación) y *Gelegenheit* (oportunidad), jugando con la duplicidad de significado que tiene la expresión espacio/temporal de *gelegen sein* (estar situado; ser oportuno). La interpretación de Benjamin –que solamente parafrasearemos– tomará en cuenta tres aspectos de dicho estar oportunamente situado: la relación (del poeta, se sobreentiende) con la vida (los vivos, dice el poema); la relación con la divinidad “destinal” (los celestes, dice el poema); y la relación con el momento histórico particular, el momento crucial de la revolución (vuelta del tiempo, dice el poema). Se trata, estructuralmente hablando, del entrecruzamiento de los tres planos de lo horizontal-humano, de lo vertical-divino, y de lo diametral-mesiánico; veámoslos uno por uno:¹⁴

(a) Punto de partida (tanto del poema, como de ese metapoema que es la interpretación o crítica) es, según Benjamin, el ámbito del destino de los vivos, la extensión del espacio, el plano desdoblado que funda el orden de su existencia, la llamada **verdad de la situación**, aquella sobre la cual “caminaría” el poeta conocedor de los vivos. Se trata de un orden espacial-espiritual: una **unidad funcional** en la cual lo espiritual es lo determinante y lo espacial lo determinado, formando ambos una identidad cuya denominación adecuada es, según la fórmula de Benjamin, la **situación** (*die Lage*); y el espacio espiritual así entendido, prosigue, **debe entenderse como la identidad de la situación y de lo situado** (*Identität von Lage und Gelegenem*). Dada esa constelación, el “caminar” (destino) mencionado introduce un primer elemento temporal: éste habita situacionalmente en el orden de la verdad como su **forma interna, plástica y temporal**; y todos los elementos del destino poético, declara Benjamin, están, a su vez, **almacenados** en esta forma interna particular de la **existencia temporal en la extensión infinita**. Así se constituye una **conexión de destino** (*Schicksalsverbundenheit*) entre el poeta y los vivos

13 *Ibidem*, p. 100.

14 Para la interpretación “kairológica” del siguiente contexto, *cfr.* NÄGELE, R. *Art. cit.*, p. 17; WELLBERY, D. *Art. cit.* p. 37-40. Las citas del texto de Benjamin presentadas en este párrafo (a) provienen de las p. 99-102.

que es calificada de *gelegen*, es decir: apropiadamente situada porque la actualidad de la ocasión, de la “situación” (*die Gegenwart dieser “Gelegenheit”*) significa la identidad espiritual-temporal (la verdad) para la situación. Benjamin considera el tiempo como una función a través de la cual, por mediación del poeta, dicha mera situacionalidad se torna en una situación preñada de lo oportuno, en ocasión favorable (para morir); en ella se con-centrará el curso (*Bahn*) que da identidad temporal al destino conjunto de pueblo y poeta.

(b) El plano de los dioses se inserta en el plano anterior como una intensificación (des-temporalizante) del mismo; Benjamin distingue expresamente ese **movimiento de orientación plástico intensivo de la orientación espacial del acontecer infinito** de la interacción meramente extensional entre el poeta y su pueblo.¹⁵ Esa intensificación del plano “ornamental” lleva, de hecho, a una **objetivación de lo(s) vivo(s)**, es decir: a una singular duplicación de la figura espacial en la medida en que, en esa configuración, cada figura está en una recuperada concentración sobre sí misma, es decir: en una pura plasticidad inmanente, como expresión de su existencia en el tiempo. En otras palabras: el tiempo de los dioses no es lineal-espacial, sino concentración hacia dentro, con-figuración plástica; pero ese principio de *Gestalt* (temporalidad intensificada), se trastrueca debido a su sobre intensificación paradójicamente en su contrario, evocado por Benjamin en la expresión: la **plasticidad como empaquetada**. Concretamente, esa reduplicación del orden extensivo en su movilización temporal-intensiva se da cuando la divinidad les concede a los vivos el día (decisivo): desde la perspectiva de los dioses, el día aparece como **configuración del concepto fundamental del tiempo** (*als gestalter Inbegriff der Zeit*). Ese “día” concedido por gracia es llamado, en el poema, el **día pensante**, y Benjamin comenta esa extraña expresión en el sentido de que el día humanamente vivido es ahora potenciado en el sentido de una “monumental” **objetivación** (*Versachlichung*) que lo petrifica plásticamente como el momento justo, ajustado a los designios del destino.¹⁶ Para decirlo en forma paradójica: el tiempo con el que nos vemos favorecidos se espacializa, se monumentaliza, y esto precisamente debido a la inaudita intensificación temporal “ocasionada” por los dioses; tal día o instante “está en su sitio” porque ha sido “plásticamente” marcado como ocasión fatal por la instancia de la idea; porque, según Benjamin, la idea de objetivación de la figura, implica la concesión o denegación del día, los dioses estando abandonados a su propia plasticidad, por estar sus figuras más próximas a la idea. El día así destacado, sublimado en principio plástico y contemplativo, es el tiempo espiritualizado del destino del poeta, visto desde el mundo puro de las figuras; en el día mítico de su muerte (el de su retorno —*Einkehr*— al Todo) se disolverán todas las

15 BENJAMIN, W. *Op. cit.*, p. 103; las citas que siguen en el apartado (b) se encuentran en las p. 104-105 del texto.

16 WELLBERY, D. *Op. cit.*, p. 38-39 conecta esa objetivación (o reificación) con una tendencia hacia la sobriedad prosaica; en el mismo sentido McCALL, T. *Op. cit.*, p. 494 s. (Benjamin mismo habla de la “sagrada sobriedad” de Hölderlin al final de su ensayo, p. 110).

configuraciones finitas, se des-figurará el orden-espacio-temporal particular: en él habrá, simultáneamente, la figura más infinita y una carencia de figura, la plástica temporal y la existencia espacial, la idea y la sensibilidad.¹⁷

(c) El contexto kairosófico así delineado lleva directamente al tercer plano que completa soteriologíicamente los dos anteriores: el de la citada *Wende der Zeit*, literalmente: de la vuelta (*re-volutio*) del tiempo. Con esa expresión Hölderlin alude –en este poema– a la consigna de la venida del reino de Dios. Benjamin, por su parte, llama la atención sobre el hecho de que a partir de expresiones como “el tiempo huidizo” y “lo pasajero”, usadas en la primera versión del poema, se han desarrollado, en la segunda versión, lo persistente, la duración implícita en la figura del tiempo y de los hombres; y él agrega que la expresión “recojo del tiempo” apresa el momento de la persistencia, el momento preciso de la plasticidad interior del tiempo.¹⁸ Como el mismo Hölderlin había sostenido ya en su fragmento filosófico “La patria en su caída” (también conocido como “El devenir en el perecer”): en la disolución real de las configuraciones particulares o finitas, se hace visible, por un momento salvífico, la posibilidad de todas las figuras; y en ese momento divino, con esa su promesa de vida nueva, empieza la (di)solución idealizante de la tarea que la vuelta del tiempo le impone al profeta/cantor (quien se sacrifica como signo individual del Uno y del Todo).¹⁹ Benjamin saca esta misma visión, pero en su propia terminología tanteante, de su lectura re-actualizadora de la versión más madura del poema que le concierne: la muerte del individuo escogido, mesiánicamente idealizada, ha sido introducida en la mitad de la poesía en la figura de una “parada”, y en ese centro se encuentra el origen del canto como concepto primordial de todas las funciones.²⁰

*

Quizá habría sido oportuno hablar aquí también de aquel tipo trágico de *kairós* que Benjamin llama (con Hölderlin) la cesura; pero es preferible que nosotros mismos hagamos aquí una cesura y pospongamos, para otra ocasión (u otra vez), la discusión de aquel tipo extraño de la vez que es la cesura (u ocasión heroica).

Valor Poético *Dichtermut*

¿No estás vinculado con los que viven?
¿No te nutre la Parca para su beneficio?
Avanza pues sin armas por la vida

17 BENJAMIN, W. *Op. cit.*, p. 108.

18 *Ibidem*, p. 104.

19 Véase nuestra traducción de dicho texto en *Diálogos* 15, 1969. p. 7-16.

20 BENJAMIN, W. *Op. cit.*, p. 109.

y que nada te asuste.

Bendice cuanto te suceda,
sé propenso a la alegría. ¿De dónde podría
venir la ofensa, oh corazón? ¿Qué obstáculo
hallarías en tu camino?

Pues al igual que el diestro nadador
que bordea claramente la orilla
o juega en las altas olas plateadas
o sobre los mudos abismos de las aguas,
también a nosotros, poetas del pueblo,

nos gusta estar entre los que viven
en la muchedumbre que respira y ondea
a nuestro alrededor, dichosos, amigos
de cada uno y confiando en todos.
¿Cómo podríamos, si no, cantar
al dios que a cada uno le concierne?

Y si la corriente arrastrara
a uno de estos bravos, que nadaba confiado,
y si la voz del cantor enmudece
luego, bajo la bóveda azulada,

habrá muerto contento. Los solitarios sotos
lloran la pérdida del predilecto;
a menudo, desde lo alto del ramaje,
una virgen escucha su canto de amor.

Y cuando al ocaso, uno de nosotros llega
al lugar donde sucumbió el hermano,
advertido ahora, medita en silencio,
y se vuelve de allí fortalecido.

Timidez Blödigkeit

¿Acaso no conoces a la muchedumbre?
¿No andan tus pies por la verdad
como sobre una alfombra?
Entonces, genio mío, avanza
desnudo en la vida, y nada temas.

¡Bendice cuanto te suceda!
Sé propenso a la alegría. ¿Qué podría
ofender tu corazón? ¿Qué estorbo
impediría que sigas tu camino?

Pues desde los tiempos que la poesía
enseño el recogimiento
a los hombres divinos, solitaria raza,
y aun a los mismos dioses
y al coro de los príncipes,

nosotros, lenguas de los pueblos,
gozosamente nos mezclamos al gentío,
siempre amigos de todos, abiertos a cada uno;
así como nuestro Padre, el dios Cielo,

concede a ricos y pobres el día pensativo,
y a la vuelta de los años,
cuando podamos caer en el letargo
nos mantiene erguidos, guiándonos
en su andador de oro, así como guiamos
los primeros pasos de los niños.

Hábiles y capaces como
cuando logramos que un inmortal nos siga.
Para ello, nosotros aportamos
tan sólo nuestras dispuestas manos.

LA TAREA DEL CRÍTICO (según el temprano Walter Benjamin)

Por: Manfred Kerkhoff

***Poetología *Producción-recepción
*F. Hölderlin *W. Benjamin**

RESUMEN

El tema del artículo es la teoría de la tarea del crítico, según un ensayo de W. Benjamin, titulado *Dos poemas de Hölderlin* (1915). Los temas centrales son una fundamentación metafísica de la producción poética y su reproducción crítica. Esta segunda tarea siempre será para el lector crítico un experimento. El autor reconstruye la compleja teoría del cálculo poetológico de W. Benjamin, y pone como ejemplo de la tarea crítica dos versiones de un poema de Hölderlin sobre el tema “la muerte del poeta”.

THE CRITIC'S TASK (according to the early Walter Benjamin)

By: Manfred Kerkhoff

***Poetology *Production-reception
*F. Hölderlin *W. Benjamin.**

SUMMARY

The article reflects on the theory of the criticism of literature, according to an essay of W. Benjamin, titled *Two poems of Hölderlin* (1915). The central topics are the metaphysical foundation of the poetic production and their critical reproduction. This second task will always be for the critical reader an experiment. The author reconstructs the complex theory of the *poetologie calculus* of W. Benjamin, and sets how can be considered as examples of the critical task two versions of a poem of Hölderlin on the topic “the poet's death.”

PRAXIS FILOSÓFICA

Filosofía de la religión

Departamento de Filosofía
Universidad del Valle

ISSN 0120-4688 / Nueva Serie, No 6 / Mayo de 1997

CONTENIDO

Racionalidad y religión en la modernidad. La actividad de Max Weber como crítico cultural

José María Mardones 3

Engaño divino y escepticismo

Jean Paul Margot 24

Baruch Spinoza no toma en falso el nombre de su Dios

Lelio Fernández 51

Kant, lector de la Biblia

Andrés Lema Hincapié 73

El lugar de Dios en la filosofía natural de Newton

Germán Guerrero Pino 99

ESTUDIOS CRÍTICOS

Conocimiento y causalidad en David Hume

Pedro Antonio García Obando 113

Polimitismo, filosofía y religión

Manuel Reyes-Mate 129

RESEÑAS

..... 141

EL SABER PRÁCTICO Y LA VIDA TEÓRÉTICA

Sobre el concepto aristotélico de acción

Por: Georg Zenkert

Universidad de Tübingen

Traductor: Carlos Emel Rendón

Universidad de Antioquia

La división canónica de la filosofía transmitida por Aristóteles remite la disciplina práctica, frente a la teoría, a un segundo rango. Con ello se distancia Aristóteles de la concepción socrática de la filosofía que aspira a la confluencia de saber y actuar y se sustrae por consiguiente a tal jerarquía. Los primeros diálogos de Platón iluminan en diferentes aspectos este punto de identificación bajo el lema de un saber de la virtud que se lleva a cabo en la ejecución práctica como saber de la acción y no admite, por tanto, diferencia alguna entre saber y actuar. El modelo del saber de la tradición, presentado como el prototipo del saber práctico, atraviesa la obra de Platón y construye también el fundamento de su concepción de la dialéctica, la cual, en cuanto arte filosófico de los conceptos, rastrea la relación de saber y actuar, con el fin de poner a descubierto su fundamento común. La dialéctica constata no sólo la identidad de saber y actuar, sino que busca también recuperarla de manera práctica. Sin embargo, dicha identidad se ve al mismo tiempo amenazada, pues la relación se complica de manera singular. Si bien el programa de la *República* descansa por completo sobre el modelo del saber tradicional, la identidad, sin embargo, sólo puede ser sustentada teóricamente en la dialéctica en cuanto forma del saber, cuya ejecución es en sí misma praxis, pero que, no obstante, se diferencia precisamente allí del saber que se confronta con la verdadera praxis. Esto aclara el símil de la caverna, en el que los futuros guardianes son obligados, con miras a su proceso de educación, a contraer tareas políticas y a proceder al actuar concreto (*Rep.*, 519c. s.).¹ Ello no significa que teoría y praxis estén abiertamente separadas, como se dice en el lenguaje corriente; su unidad debe garantizar, precisamente, la institucionalización de la dialéctica. Empero, surge manifiestamente una tensión entre vida teórica y vida práctica. Aunque Platón pueda asegurar que este paso se supera teóricamente en virtud de la competencia dialéctica, existe, sin embargo, una diferencia entre la pretendida unidad de saber y actuar, por un lado, y la distinción entre vida teórica y vida práctica, por otro. Gracias a una suposición fundamental es posible pasar por sobre esta diferencia. Según aquélla, el saber práctico de la acción y el saber teórico acerca de las condiciones y fines últimos del actuar están conectados internamente el uno con el otro. Sólo de este modo puede el dialéctico afirmar su competencia en una perspectiva práctica.

1 Cfr. GADAMER, Hans-Georg. *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*. Heidelberg, 1978, p. 43 ss.

Dicha conexión no se explica rigurosamente en Platón, pero aparece allí donde es claro que sólo se puede hablar de acción cuando el saber de la acción corresponde al saber que el dialéctico, es decir, el observador que sabe, posee con respecto al actuar. El actuar, en tanto actuar sabio, se orienta siempre hacia la idea del bien. Desde esta perspectiva, éste se torna accesible también teóricamente y así vuelven a coincidir a la postre vida teórica y práctica con respecto al saber.

La consecuencia de tal concepción es la conocida y siempre repetida tesis según la cual nadie comete voluntariamente una injusticia.² El actuar voluntario descansa en un saber acerca de la cosa. Sólo el ignorante puede actuar mal y lo hace, a la postre, de manera involuntaria. La razón por la cual Platón recurre en forma tan insistente a esta tesis, radica obviamente en el hecho de que en este enlace se hace manifiesta la relevancia de la acción del modelo platónico del saber práctico. Por esto es decisivo que la voluntariedad sea atribuida a una competencia que pueda identificarse como saber. Sólo entonces el saber puede valer como fundamento del actuar. Si, al contrario, fuera posible un actuar mal en oposición a un saber mejor, el fundamento de la acción tendría entonces que depender, sin duda alguna, de una instancia de decisión que no es función del saber. La idea del bien se limitaría a una especie de saber teórico de los hechos, cuya realización práctica sería abandonada al arbitrio, manifestándose tal saber sustraído a la praxis como carente de valor desde el punto de vista práctico.

Debido a esta conexión elemental, se aferra Platón, también con ciertas dificultades, a la mencionada tesis. La problemática de esta concepción es tratada en detalle, probablemente bajo la impresión de la crítica aristotélica, con miras a la distinción entre el actuar injustamente de manera voluntaria e involuntaria; una diferencia conocida en la legislación y en la administración de justicia y concebida también en esta forma en las *Leyes* (*Leyes*, 861a. s). Platón reacciona ante esta problemática, reemplazando la mencionada distinción por la separación entre injusticia y daño involuntario. Para la evaluación del resultado es decisiva únicamente la actitud que asuma el actuante. Así pues, si la representación de lo mejor, las opiniones verdaderas, determina la intención, no puede la acción ser juzgada como injusta. El daño reside sólo en la ignorancia con respecto a cuestiones de detalle, es decir, en relación con las condiciones de la realización; lo injusto, por el contrario, resulta de la respectiva actitud o propósito. De esta manera, la diferencia entre injusticia voluntaria e involuntaria se vuelve superflua y la tesis sobre la involuntariedad en el actuar de manera injusta queda a salvo (*Leyes*, 864a).

Si bien el teorema sobre la paridad de ignorancia e involuntariedad queda intacto en su conjunto, en lo particular, sin embargo, despunta, en primer plano, otra forma de consideración que hace aparecer un problema no superado. En efecto, en relación con la propuesta de Platón surge la pregunta de si existe un saber que sea relevante para la acción,

2 Cfr. por ej. *Prot.* 358c ss; *Gorg.* 467c ss; *Rep.* 413a; *Men.* 76b ss; *Leyes* 860c ss.

pero que no tiene nada que ver con la actitud exigida. Sería este un saber que apunta a la determinación concreta de la acción y a la realización del propósito correspondiente. En este respecto, la ignorancia no conduciría, en principio, a un actuar al que se tuviera que imputar la involuntariedad, dado que la acción determinada surge de un propósito y es, por consiguiente, deseada. Por otra parte, si el daño involuntario que surge de ahí tampoco puede ser considerado como injusto, entonces, tampoco la acción puede calificarse de voluntaria en el sentido de aquello que es hecho con conocimiento. Lo que se atenúa, precisamente, es la carencia de un saber, la cual evidencia la correspondiente involuntariedad de consecuencias no premeditadas. Por consiguiente, este actuar no puede, en sentido estricto, ser atribuido al actuante como una acción. Aquí se hace manifiesto que Platón no concede un significado autónomo al fenómeno de la acción. La acción aparece únicamente como función de una actitud. En ello reside la fortaleza y la debilidad de la posición platónica.

Aunque Platón intenta marginar el problema al diferenciar, procediendo en forma enteramente consecuente con el uso de sus conceptos, entre equivocación e injusticia, sin embargo no encuentra para la equivocación un término adecuado.³ Así, insiste en caracterizar el daño cometido por equivocación como actuar justo y, con ello, voluntario. No obstante la consideración conferida a esta diferencia atraviesa toda la estructura de las *Leyes*, en modo alguno es excluida. Allí se desarrolla, efectivamente, una doctrina diferenciada de la imputabilidad que pretende, mediante una sutil diferenciación de las disposiciones legales, corresponder a diferentes grados de responsabilidad. (*Leyes*, 860c. s). Con todo, hace falta una precisión conceptual del problema. Según Platón, el saber de la acción se limita a las convicciones fundamentales auténticas de las que se origina el propósito. La realización acorde con la situación aparece, por el contrario, irrelevante. Sin embargo, no se duda –lo cual se demuestra de forma concreta– de que el paso de la disposición a la decisión no es menos importante para la realización de la acción. La fórmula de la identidad entre ignorancia e involuntariedad resulta, por tanto, muy estrecha, cuando se trata de caracterizar la relación entre una actitud y una acción. También a la mala intención corresponde un determinado saber, mientras que, por el contrario, la ignorancia que se disculpa restringe de manera muy decisiva, no la voluntariedad de la actitud pero sí la de la acción. Se muestra así que el sentido de la tesis platónica se extiende únicamente a la actitud o a las convicciones fundamentales que están en juego en el actuar, y no a las acciones mismas. Para efectos de la descripción de la relación entre actitud y acción a Platón le faltan, literalmente, las palabras.

La distancia entre Platón y Aristóteles con relación a la determinación del saber práctico puede medirse con esta pregunta sobre el criterio del actuar voluntario. Mientras que la crítica aristotélica a la idea del bien apenas puede atribuirse a argumentos objetivos

3 Cfr. *Leyes*, 864a; la indicación expresada allí reza no embarcarse en una disputa por palabras. En este tono parece resonar la confrontación directa con la posición representada por Aristóteles; cfr. *Leyes*, 860d.

concluyentes,⁴ en el análisis en torno a la voluntariedad de una acción se vislumbra de manera ejemplar el nuevo principio sobre el que descansa la ética aristotélica.

Según Aristóteles, la voluntariedad del actuar estriba sólo en el hecho de que la acción como movimiento tiene su origen en el actuante (*EN*, 1110a 1. s). Dicha condición es esencial para el actuar en general, dado que toda acción precisa de una causa, una relación, que se verifica por el hecho de que la acción es atribuida a un actuante. Por eso pertenece precisamente a las condiciones del actuar mal, el ser voluntario. La maldad, sin embargo, —en ello insiste Aristóteles— reside en la ignorancia (*EN*, 1110b 28). La ignorancia, por tanto, es causa de la maldad, pero no de la involuntariedad de la acción. La ignorancia conlleva la involuntariedad sólo en la medida en que se refiere a las condiciones concretas de la acción. La maldad, empero, resulta de la ignorancia respecto de las representaciones generales y de las metas del actuar. La mala actitud conduce, sin embargo, a la acción voluntaria, en tanto el resultado, en general, puede considerarse como acción. Tal es el caso cada vez que el actuante es causa de la acción. Por eso, al que actúa mal se le puede hacer responsable de sus acciones, mientras que, según Platón, aquél, por falta de responsabilidad, ha de ser remitido a una terapia.

La diferencia en comparación con Platón es significativa. Aunque para ambos la cualidad ética de la acción se manifiesta en la actitud del agente y, por consiguiente, el respectivo saber de la disposición es condición indispensable del buen resultado de la acción, dicho saber, sin embargo, no puede valer como causa de la acción. Para establecer esta conexión, es necesario, además, añadir el saber acerca de las condiciones concretas. Esta es la tarea de la *frónesis*, de la inteligencia práctica. La inteligencia dispone del camino que va desde la intención del actuante hasta la acción real. Así, si quiere alcanzar una meta, el actuante reflexiona en cuanto investiga las posibles causas que conducen a dicha meta. La reflexión sólo concluye cuando los pasos individuales intermedios desde el efecto deseado hasta la causa desencadenante se han descubierto en una ininterrumpida conexión, por tanto, cuando el actuante mismo es quien determina como causa última y es identificado como origen de la acción (*EN*, 1112b 12 s, *Met.*, 1032b 8 s.). Aun cuando la reflexión como procedimiento de la inteligencia práctica esté vinculada a la virtud ética (*EN*, 1144b 31 s), permanece, sin embargo, como un rendimiento específico del cual depende la voluntariedad de la acción. Por eso es posible también que, a la inversa, la aspiración orientada hacia malas metas conduzca a una acción voluntaria.

Desde esta determinación fundamental tiene que ser interpretado el rechazo de Aristóteles de una idea universal del bien. El bien se manifiesta esencialmente no con miras a lo universal, no en la mera disposición para la acción, sino en la acción concreta. En la *Ética* se pregunta fundamentalmente por el bien para el hombre, no por el bien en sí.

4 De todas maneras, Aristóteles parece tener en la mira una crítica al primado ontológico de la matemática; *cfr.* GADAMER, H.-G. *Op. cit.*, p. 77 ss.

Por eso, la idea del bien tiene que aparecer ante Aristóteles como algo separado. Aun cuando esta concepción difícilmente pueda ser adscrita a Platón, la polémica parece plausible desde la perspectiva aristotélica (*EN*, 1096b 14 s). Una idea del bien como concepto de la armonía se vuelve un sinsentido cuando el bien ha de ser identificado en el actuar concreto. Puesto que la vida humana se realiza en el actuar, la acción tiene que ser concebida como obra del que actúa. Ello es posible sólo si el origen de la acción yace en el actuante. Si bien literalmente se conserva el sentido de la identificación platónica del saber práctico con el bien, no obstante, allí no descansa la voluntariedad de la acción.

Al desplazarse la acción al centro de las consideraciones, se rompe la identidad de saber práctico y voluntariedad en la que Platón había insistido en forma perseverante. Saber práctico y praxis no pueden ser considerados ya bajo el punto de vista de su unidad inmediata; entran, más bien, en una relación de tensión. Ésta se vislumbra en el hecho de que el saber práctico juega, ciertamente, un papel esencial en el actuar, pero no el más decisivo. Posee sólo un significado relativo en la relación entre aspiración práctica, disposición de carácter, circunstancias contingentes y meta establecida. Qué sea la acción, es algo que no puede inferirse exclusivamente a partir del saber allí manifiesto. Dado que la reflexión científica sobre la praxis está conectada al saber práctico, permanece vinculada también a su horizonte. Tanto el saber práctico como la ciencia práctica pueden sólo iluminar aspectos de la praxis de la que no se dispone teóricamente y son, por consiguiente, vagos en su determinación. De ahí que sea necesario diferenciar sistemáticamente entre disciplinas prácticas y teoréticas. La ciencia práctica, de acuerdo con el criterio del saber práctico, se conforma con una exposición aproximada de los asuntos prácticos, ya que estos no pueden ser resueltos conceptualmente.

La acción es punto de partida y tema central de la ética aristotélica. Ello marca, por encima de cualquier otra semejanza, la distancia frente al pensamiento platónico. La búsqueda de la causa de la acción no conduce ya más a un saber acerca de la idea del bien, sino a un saber que muestra al actuante como origen de la acción.⁵ Por eso, el saber práctico aparece de entrada en Aristóteles bajo una perspectiva muy diferente. La discusión en torno a la reflexión práctica y a la inteligencia desarrolla la primera, y durante largo tiempo, teoría decisiva de la acción. Se expone un saber que tiende un puente desde la fijación de la meta hasta el actuar concreto. De esta forma, la inteligencia práctica procede según el modelo del así llamado silogismo práctico, al subordinar las condiciones particulares a una representación universal del fin, para, partiendo de esta premisa, avanzar directamente a la acción (por ej. *EN*, 1141b 14 s). Por eso, el fundamento de la acción se encuentra, según Aristóteles, no en la idea del bien sino en el “que” de la praxis. La concreta conducción de la vida es presuposición, irreductible a conceptos, de la ciencia práctica (*EN*, 1095b 7, 1098b 2).⁶

5 Cfr. la pormenorizada discusión en *EE*, 1222b 29 ss; allí se enfatiza previamente que se trata de $\alpha\rho\chi\eta$ (en sentido estricto).

6 Cfr. GADAMER, H-G. *Op. cit.*, p. 95.

La cualidad especial de las causas de la acción que subyacen al actuar, legitima la separación entre ciencia práctica y teoría. La concepción aristotélica de la ética y la política descansa así sobre el reconocimiento de la acción como un fenómeno *sui generis*. A este hecho corresponden también las reflexiones metódicas que se evalúan al principio de la *Ética* que conciernen al grado de exactitud que puede esperarse de esta ciencia, a la presuposición de una conducción de vida correspondiente y, finalmente, a la condición fundamental según la cual, el propósito de la *Ética* no es el conocimiento sino el actuar concreto (*EN*, 1094b 15 s.).

El saber encarnado en la *Ética* debe, entonces, conducir de nuevo a la acción. Esto no sucede sólo mediante una conversión de saber en acción, como es el caso de la técnica, sino que reside, ante todo, en la cualidad particular del saber, el cual es relevante para la acción en la medida en que esté conectado al saber inmanente a la acción. Este último no es, por supuesto, del todo idéntico a la acción pero es parte esencial de la misma. Aristóteles esclarece este punto de contacto entre saber ético y saber de la acción, mediante la plástica imagen del arquero que acierta mejor en el blanco si lo conoce con exactitud (*EN*, 1094a 22).⁷ La acción consiste aquí en el movimiento del disparo y en el apuntar a la meta. Esta actividad está indisolublemente unida con un determinado saber, con el saber acerca de la meta deseada. Sólo en tanto una meta es vista como meta, puede ser encontrada o errada. Sin el conocimiento de una meta, el acto carecería de sentido y no podría ser caracterizado como acción.⁸ La optimización del saber en el sentido del conocimiento preciso de la meta conduce, entonces, a un mejoramiento del resultado y es al mismo tiempo la presuposición para que se dé una medida de acuerdo con la cual pueda ser evaluado el resultado. El saber desarrollado en la *Ética* es la preparación metódica de dicha optimización, la cual parte del actuar y permanece referida a éste como saber acerca de los fines de la acción y de su realización.

Esta estructura del saber práctico separa irrevocablemente la ciencia que a él corresponde de la teoría como ciencia de lo invariable.⁹ Ambas disciplinas se definen a través de su principio específico, pues la búsqueda de los principios las caracteriza como ciencias. El principio de la teoría yace en lo existente mismo, en última instancia en el *nous*; el principio de las ciencias prácticas yace en el actuante o en el fin por él perseguido

-
- 7 Es interesante observar que el concepto de fin procede del contexto práctico al que Aristóteles debe también su imagen. Fin significa, originalmente, el centro del blanco al cual se apunta en particular.
- 8 Todavía el disparo al vacío se diferencia en cuanto acción de un disparo hecho por equivocación, en que el vacío fue elegido. Hay que suponer, por tanto, un mínimo de aspiración a una meta para poder hablar de acción en general.
- 9 El diagnóstico de Joachim Ritter, quien atribuye a Aristóteles la integración de la teoría en el contexto práctico de la vida, es anacrónico en cuanto parece desconocer la conexión sistemática llevada a cabo por Platón entre teoría y praxis. La contraposición aristotélica de acción y teoría conduce, antes bien, en comparación con Platón, a una desvinculación de ambas. Cfr. RITTER, Joachim. *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles*. En: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt a. M., 1977. p. 23 ss.

(*Met.*, 1025b 22 s). De este modo se diferencian comienzo y meta de la ciencia teórica y de la ciencia práctica. Desde la perspectiva de las disciplinas científicas, no se manifiestan ni la posibilidad ni la necesidad de mediar teoría y praxis en ningún sentido. Antes bien, al lado de la ciencia puramente contemplativa se sitúan las ciencias prácticas.

Muy distinta es la imagen que resulta si se consideran teoría y praxis como actividades. A primera vista, las formas de la vida práctica y de la vida teórica presentadas en la *Ética* parecen proceder de la división de las ciencias; sin embargo, el mero hecho de que no sólo la diferenciación misma de las formas de la vida, sino también el que el tratamiento de la vida teórica, caigan en la *Ética*, es algo que se resiste a un simple paralelismo de estas formas con los tipos de ciencia, tal como los que subyacen en las interpretaciones corrientes de este pasaje de la obra.¹⁰

Esta versión ya se ha vuelto sospechosa dado que, en ese caso, la discusión en torno al βίος ὑεώρητικός tendría que ser excluida del contexto de la filosofía práctica, decisión que acarrearía un alto costo, ya que la grieta se extendería por toda la *Ética*.¹¹

Más bien, por el contrario, es necesario preguntar por el significado que corresponde a la doctrina de la vida teórica en el contexto de la ciencia práctica. Aquí llama la atención que en primer lugar aquélla está descrita con una terminología que proviene originalmente de la praxis. La actividad teórica –así se da a entender–, es apreciada por sí misma, dado que no sirve a ninguna meta puesta más allá de sí. La coincidencia de meta y ejecución cualifica la vida teórica como la más perfecta actividad (*EN*, 1177b 19 s). Sorprende, sin embargo, que el actuar práctico, antes caracterizado por medio de la identidad de fin y ejecución y, con ello, diferenciado del producir, no parece satisfacer ya más este criterio. Según la lapidaria aclaración (*EN*, 1177b 12 s) la política persigue, además de los asuntos públicos, fines externos como, por ejemplo, la felicidad personal. El actuar, de acuerdo con su estructura, debe ser ubicado, entonces, entre el producir y el contemplar. También con respecto a la autarquía, resulta confusa la confrontación de vida política y vida teórica. A la vida teórica se le atribuye el grado supremo de autarquía en razón de la autonomía respecto de fines externos y de la comunidad con los demás. Por el contrario, en el contexto de las reflexiones fundamentales sobre el concepto de *eudaimonía*, Aristóteles señala expresamente que la autarquía del hombre no se limita a lo individual, sino que ha de realizarse en el marco de una comunidad (*EN*, 1097b 7 s). La aparente contradicción desaparece si se tiene en cuenta que la vida teórica no corresponde al hombre en cuanto hombre, sino sólo en cuanto tiene en sí lo divino. El hombre aspira a la semejanza con Dios y, sin embargo, permanece atado a las relaciones con lo humano: no puede abandonar el mundo político, al modo como estaba previsto en el modelo platónico. Vida práctica y vida

10 Cfr. por ej. RITTER, J. *Op. cit.*, p.19 ss, quien luego hace referencia al primado ontológico de la vida teórica.

11 Véase BIEN, Günther. *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Freiburg/Múnich, 1973. p. 139 ss, el cual pretende excluir de la *Ética* la forma de vida teórica y busca limitarse exclusivamente a la dimensión práctica.

teórica no representan alguna alternativa, sino que construyen una gradación. De esta forma se da una continua conexión entre las diferentes formas de vida.

Esta relación sistemática es cuestionada por los intentos que, en la tipología de las formas de vida, pretenden reconocer la competencia de teoría y praxis. Así, empero, resultarían paradójicas no sólo la doctrina de la vida teórica, sino, al fin y al cabo, toda la *Ética*, ya que, o se somete ella misma a un concepto de teoría o bien conquista su autonomía a costa de la negación de la vida teórica. Pero también la estrategia de reconocer “dos figuras de lo supremo”,¹² acusa más bien una confusión en el trato con la jerarquía presentada por Aristóteles y precisa de una decisión.

Decisivo para la valoración de las formas de vida es el papel del *nous* en cada caso. Puesto que éste es lo mejor en el hombre y se dirige, además, a los más nobles objetos, se le concede a la vida teórica el primer rango (*EN*, 1177a 19 s). En el uso del *nous* realiza el hombre sus más excelentes posibilidades. La dignidad de la forma de la vida teórica no se debe únicamente a la cualidad especial de sus objetos, lo eterno y lo divino, pues éstos podrían ser por completo indiferentes desde la perspectiva de la praxis. Es enteramente determinante la forma de realización del *nous*, la cual confiere a la teoría, en cuanto forma de vida, un valor especial.¹³

El primado del *nous*, que acuña la jerarquía de las formas de vida, no es, sin embargo, índice alguno de la superioridad de lo teórico. Precisamente el rendimiento práctico del mismo es decisivo para el *status* del actuar. Allí el *nous* se refiere al comienzo y al final de las decisiones prácticas, en tanto aspira a los conceptos fundamentales y a los principios, como también a lo particular, la concreción última de la acción (*EN*, 1143a 35 s). Es así como la primacía del *nous* surge de la misma estructura de la praxis y no, en primer lugar, de la perspectiva teórica. Luego, tampoco la distinción entre el uso práctico y teórico del *nous* es base alguna para una separación fundamental, sino que se entiende como una determinación jerárquica concebida tipológicamente. A la postre, el contemplar y el actuar práctico están totalmente enlazados uno con otro en el actuar concreto. El enlace es tan elemental y tan íntimo que Aristóteles puede afirmar al fin en la *Política* que la vida práctica no se agota en el actuar político, en el sentido estricto de este concepto, sino que puede ser realizada también a través de contemplaciones que se llevan a cabo por lo que ellas mismas son. Desde la perspectiva de los hombres, la contemplación es la más perfecta actividad y, por consiguiente, parte constitutiva de la vida política (*Pol.*, 1325b s).¹⁴

12 GADAMER, H-G. *Op. cit.*, p. 94.

13 Esto es válido incluso para la realización divina del *nous*; cfr. *Met.* 983a p. 6 ss. La teología cristiana ha tergiversado la concepción de esta relación, como se muestra claramente en Tomás de Aquino. La forma de vida teórica es legitimada allí sólo por su objeto, el contemplar es únicamente el camino a Dios pero no la realización de sus pensamientos; véase *Summa theol.*, 2 II, p. 180.

14 En este notable pasaje de la *Política*, la vida política es celebrada como la forma suprema, enfatizándose que ella no se agota en absoluto en la actividad exterior. ¡Precisamente las acciones internas, las contemplaciones y reflexiones que tienen un fin en sí, son prácticas en un sentido eminent!.

Esta apreciación de la política tiene que parecer cuestionable sobre el transfondo de la oposición tradicional entre ocupación política banal y contemplación exenta de acción. No obstante, hay que invertir esta perspectiva y poner en duda aquella oposición. Partiendo de la característica del actuar, puede decirse con respecto a las formas de vida, que el contemplar y las reflexiones de carácter práctico, sin perjuicio de las dicotomías ontológicas, están en una conexión esencial. Sólo gracias a esta amplia cobertura del modelo de acción, resulta enteramente concebible que la ciencia práctica, partiendo del actuar y retornando a él, pueda incluso alcanzar en cierto sentido el *status* de una teoría.¹⁵

La vida teórica constituye el caso límite de la praxis y al mismo tiempo su norma. Responde al ideal de un actuar completamente transparente a sí mismo al coincidir en toda relación saber y actividad. Esta identidad era ya para Platón el punto de partida para un diagnóstico de la praxis. Dado que el modelo aristotélico del saber de la acción no queda restringido a la mera actitud sino que se concentra en la acción misma, la conducción ajustada de saber práctico y acción se logra sólo a costa de la separación de las ciencias prácticas y teóricas que se refieren a distintas esferas de objetos. De acuerdo con el contenido, teoría y praxis no tienen ningún punto de contacto en común. La teoría se dedica a la contemplación de lo inmutable, la ciencia práctica tiende a la esfera de lo mutable. La praxis exige una forma práctica genuina del saber, la cual, por lo mismo, ha de diferenciarse metódicamente de la teoría. De esta manera, la ciencia práctica se sustraerá radicalmente, al mismo tiempo, a la tutela de la teoría.

Mientras teoría y praxis no parecen tener en principio conexión alguna, hay que constatar en el interior de la praxis una relación de actividad y saber, que puede diferenciarse con respecto a las distintas formas de ejecución de la praxis. Las tres formas de actividad que menciona Aristóteles, a saber, producción, acción y contemplación, pueden especificarse mediante la respectiva función del saber. La actividad productora tiene su origen en un productor en la medida en que éste disponga de razón, arte o alguna otra facultad (*Met.*, 1025b 22). Es característico de la *poiesis* el encontrar su fin en una obra externa a la actividad misma. Aunque a este criterio se le confiere una gran significación, no puede inferirse de ahí que la *poiesis* tenga lugar por oposición al actuar. Aristóteles no ha mantenido terminológicamente esta diferencia de manera estricta –en general, se refiere al actuar en forma poco específica– ni estaría objetivamente justificado. Al fin y al cabo, la *poiesis* es objeto de las ciencias prácticas y se vincula a la ciencia política en la medida en que se someta a su dirección (*EN*, 1094a 7 s.).

El saber propio del producir es la *téchne*. Sería erróneo asociar con ello una concepción moderna de la técnica en el sentido de plan y realización. *Téchne* es en esencia saber de experiencia, una destreza que no puede ser reducida propiamente a un saber teórico, tal como se espera de la técnica en sentido moderno (*Met.*, 981a 1 s.). Dicho más

15 GADAMER, H-G. *Op. cit.*, p. 94.

exactamente, el arte procede de la experiencia al extraer nociones generales del conocimiento de los casos particulares. Así, el científico dispone, mediante la *téchne*, del conocimiento de las respectivas causas y principios, el experto conoce sólo el “qué” (*Met.*, 981a 12 s). El conocimiento de las causas no proviene únicamente de la experiencia sino que necesita de nuevo de ella para mediar la respectiva producción con el actuar concreto. Si esto vale en principio para las ciencias prácticas en general, vale de modo muy particular para la producción. La experiencia tiene que garantizar que la actividad se corrobore como el medio apropiado para el fin deseado. Al saber acerca de los principios y los medios atinentes a la producción del fin deseado, corresponde el saber de experiencia respecto de la ejecución concreta. Con la creciente complejidad de los nexos, entonces aumenta también la necesidad de mediación. Cuanto más se examine la relación fin-medio en el sentido de una investigación de las causas, tanto más se aleja este saber de la concreta actividad de la producción y necesita por eso de una creciente experiencia que compense esta discrepancia.

Para el actuar en sentido estricto esto no vale en la forma descrita debido a la mencionada identidad de ejecución y fin. Aunque el saber de la acción tampoco es idéntico a la actividad, este saber puede, sin embargo, contribuir a la mediación de saber y acción en la medida en que la conduce y con ello la constituye propiamente como acción. Esta estructura se vislumbra ya en el contexto de la producción. También allí, quizás en comparación con el artesano común, son considerados en particular como actuantes aquellos que “en su pensamiento son arquitectos” (*Pol.*, 1325b 22 s). Con ello no se piensa precisamente en el traslado de un plano a la realidad, sino en el proyecto mismo como forma intelectual del actuar. Por tanto, no hay que partir de una oposición real entre producir y actuar, sino de un traspaso libre de obstáculos, aun cuando la diferencia no pueda ser relativizada.

El saber práctico genuino es la *frónesis*. Igualmente relevante para el actuar como para la producción, la *frónesis* muestra su competencia en cuanto establece el traspaso de lo general a lo particular de la acción. La mediación de una meta general con las condiciones particulares del actuar no es una conversión de saber en acción sino una figura del saber, la cual es parte esencial del actuar. Por eso sería una reducción inadmisible adscribir a la *frónesis* exclusivamente la tarea de enlazar medio y fin. Este modelo de la planificación técnica exige, por su parte, una traducción al ser real activo y sella con ello la supuesta diferencia de saber y actuar. El carácter práctico del saber se vislumbra, sin embargo, en la mediación de máximas universales y saber concreto, el cual tiende por eso directamente a la acción.¹⁶ La determinación del medio significa siempre, al mismo tiempo, una determinación o concretización del fin. Con ello está relacionado el hecho de que el

16 Esto lo ilustra el modelo del silogismo práctico, por ej. *EN*, 1134b p. 22 ss. No basta con saber qué alimento es bueno para la salud –esta premisa constituye la proposición mayor–, hay que saber identificar también el alimento adecuado –este saber representa la proposición menor–; véase también *de motu an.*, 701a p. 12 ss, así como el comentario de Martha C. Nussbaum en la edición preparada por ella *Aristotle's de Motu Animalum*. Princeton, 1978. p. 184 ss.

rendimiento de la *frónesis* nunca puede ser neutral desde el punto de vista ético. Lo que realmente pretende la intención general, se descubre sólo mediante su adecuada transformación en acción y, por tanto, sólo ha de llamarse de verdad inteligente aquel actuar que contribuya a la realización de una vida lograda.

Por consiguiente este saber no necesita en realidad de una mediación con el actuar, dado que dispone de la conversión misma. No toda reflexión práctica está de veras dedicada a esta tarea, pues la filosofía práctica no se agota en la prolongación metódica de la *frónesis*. El contenido de la ciencia política no es inmediatamente guía de la acción, sino que exige ser trasladado a disposiciones para la acción a fin de obtener validez práctica. Por eso Aristóteles señala que sólo el experimentado en la *praxis* de la vida sacará provecho de la ciencia política (*EN*, 1095a 1 s). Análogamente, el saber acerca de las virtudes éticas aquí esperado no puede equipararse con la posesión de la virtud misma; y, sin embargo, sería un craso malentendido hablar aquí de una aplicación técnica de este saber. La formación del carácter en el sentido de la virtud ética no descansa en un saber técnico, sino en un saber de la disposición que se personifica en una determinada actitud.

La forma de vida teorética se distingue respecto del producir y del actuar político por el hecho de que en ella coinciden por completo saber y ejecución de la acción. En el pensamiento se manifiesta una identidad de saber y actuar que no precisa de mediación alguna y tampoco puede ser disuelta teóricamente. Si se rastrearan las consecuencias de esta concepción de la vida teorética, ello tendría que repercutir también en el *status* de la teoría. Desde el punto de vista moderno, la comprensión de la concepción aristotélica se dificulta a causa de la equiparación corriente de la teoría con un sistema de principios, es decir, con un saber proposicional. Aun cuando esta concepción de la teoría encuentra su origen en Aristóteles, sin embargo, el modelo aristotélico de la teoría resulta asimilado en forma muy reducida. La actividad del teórico se reduce entonces, como ejemplarmente se expone en el pensamiento de Descartes, a la función propedéutica de la formación de la teoría de acuerdo con las prescripciones metodológicas de la ciencia. De esta manera absorbe su momento dialéctico. A ello corresponde en general, la expulsión de la dimensión práctica de la vida teorética. Que la teoría es esencialmente actividad, es algo que acallan las ciencias teóricas y prácticas. Con ello se independiza la teoría frente a una *praxis* que, por su parte, ha perdido la referencia al saber, pues la acción, consecuentemente, no es concebida en forma explícita como saber. Ya la sola aspiración hipostasiada como voluntad y la respectiva modificación, caracterizan esta concepción de la *praxis*. Desprovista de tal forma de espíritu, la acción puede devenir al fin objeto de la teoría sin hacer referencia al saber manifiesto en el actuar. Un paso paradójico desde la perspectiva aristotélica.

El modelo de Aristóteles se caracteriza por la integración de la vida teorética en la *praxis*, si bien aquélla apunta más allá de la *praxis* en sentido estricto y es considerada como divina. Al ser entendida la vida teorética en tanto forma de realización del pensamiento *qua* teoría, como práctica, se puede partir de un punto de referencia común de teoría y

praxis. Justamente esta referencia del saber práctico al parámetro de la vida teorética permite afirmar la autonomía de la ciencia práctica y considerar el actuar como un fenómeno *sui generis*. La vida teorética es tan práctica y determinante como praxis, que saber y acción coinciden sin restricción. Para el actuar propiamente dicho, esto no puede valer en sentido estricto; él está determinado por el saber sólo hasta cierto grado. A este saber y a su referencia al actuar hace relación la ciencia práctica. Ésta puede esclarecer a fondo el fenómeno de la acción, sólo en la medida en que aquél pueda concebirse desde un saber inmanente y encuentre allí su principio.

La acción no se disuelve por entero en el saber. La acción es, además, un modo del movimiento que no puede derivarse del saber. La *Ética* puede y tiene que dejar en la penumbra este momento del actuar, precisamente porque se desarrolla *por mor* del actuar y esta referencia sólo se cumple en la medida en que alude al saber de la acción. En virtud de esta referencia a la acción, queda oculto en la *Ética* aquel aspecto de la acción que no puede ser descrito como saber. Cuando este aspecto es realmente de interés, cae en la concepción de la física como doctrina del movimiento. Así, precisamente a causa de la autolimitación metódica de la ciencia práctica, la cual es constitutiva para la *Ética* y la *Política*, la acción misma se ve amenazada de disolución por un *chorismos* que refleja la relación de la ciencia teorética y práctica.

La sospecha de que el fenómeno de la acción sería disuelto metódicamente por dos aspectos en última instancia incompatibles, se puede, sin embargo, descartar sin dificultad en vista de la constitución sistemática de la ciencia de la naturaleza aristotélica. Sin necesidad de proponer un cambio de perspectiva, Aristóteles puede dilucidar en el contexto de las consideraciones científico-naturales, la función de la razón y del pensamiento. Un paradigma de ello es la psicología, dado que el alma humana, de acuerdo con su esencia, posee la facultad de la razón y es tenida al mismo tiempo como origen físico del movimiento. Sobre esta base puede explicarse más exactamente que el punto de contacto de saber y movimiento puede ser concebido también desde la perspectiva de la ciencia práctica y no precisa de ninguna aclaración teórica externa.

El punto de partida de estas reflexiones lo constituye la pregunta por la posibilidad del movimiento, que ocupa amplio espacio en la psicología. El alma –así reza una importante conclusión– mueve por medio del espíritu y la aspiración. El espíritu se refiere de manera reflexiva al fin, la aspiración se orienta al fin y mueve por fuerza del deseo (de *An.*, 433a 13s). La estructura misma del fin que subyace a esta relación, torna más complicada la conexión debido a que lo deseable, es decir, el contenido de la determinación del fin, ha de llamarse principio real del movimiento, mientras que lo que desea es movido por este principio. Así, lo deseado y lo que desea tienen que ser llamados en igual medida causa del movimiento. Prima, sin embargo, lo deseado, pues mueve sin ser movido. Esto, no obstante, vale sólo en la medida en que es pensado (de *An.*, 433b 10 s). Por eso lo deseado, representado como fin, no puede ser localizado bajo un aspecto cualquiera fuera del alma, sino que representa

el alma misma como su principio inmanente de movimiento. Un fin se torna en principio de movimiento al moverse en unión con la facultad de desechar. Ésta es, pues, por su parte, el principio del movimiento llamado acción.

Aun cuando en la doctrina aristotélica del movimiento pueda valer de modo muy general que todo lo que se mueve puede ser referido a un primer principio de movimiento, es necesario, no obstante, explicitar aquí en rigor el cómo de esta relación. Ya la suposición de una causa final impide pensar una determinación absoluta. Las estructuras finales son relativas en cuanto referidas al origen que establece fines y, por tanto, dependientes en principio de la correspondiente perspectiva. Aunque una conexión unitaria de movimiento que une el alma con lo divino se trata de manera aislada en las *Éticas*, esta exposición carece allí de toda significación sistemática,¹⁷ y aunque el espíritu orientador del actuar es considerado como divino, se habla siempre, sin embargo, del espíritu del hombre. Sólo accidentalmente –esto lo confirma también la psicología–, el alma es movida (de *An.*, 408a 30); ella misma no mueve a través de movimiento, sino mediante una especie de decisión o un pensamiento (de *An.*, 406b 20). El papel del espíritu en la fijación del fin garantiza, precisamente, que el alma está en condición de empezar por sí misma. Si se vincula el alma en un determinado contexto de movimiento, se vuelve totalmente superfluo el discurso sobre el alma como principio de la acción. En lugar de funcionar como principio, el movimiento del alma tendría que suponer más bien un principio y así al infinito. La acción sería reducida, con ello, al nivel del movimiento físico.

Querer explicar en cada caso el movimiento sólo mediante el movimiento, significa decidir anticipadamente sobre el carácter del movimiento y rebajarlo a un puro fenómeno material. Luego, tampoco aquellos movimientos, que desde un punto de vista práctico son acciones, podrían ser ya concebidos como acción. Si el principio de la acción no puede deducirse a partir de meros movimientos, se precisa entonces de un comienzo que construya el principio de este género particular de movimiento. Por eso vale que el alma no es movida, como tampoco que se mueva a sí misma (de *An.*, 408b 30). El espíritu, en unión con la facultad de desechar, funda por tanto un verdadero comienzo a través de la decisión para el actuar, como tiene que reconocerlo también la ciencia de la naturaleza.

De esta manera se da a conocer también que la ciencia de la naturaleza, cuando hace de la acción su objeto, tropieza al instante con sus límites; no obstante, se apoya en que todo lo existente ha de integrarse al fin a un contexto de movimiento constituido por un motor inmóvil. Cada vez que el hombre, sin embargo, actúa, entra el alma en cierta medida en competencia con el móvil inmóvil. La consideración de la acción como movimiento conduce, en este aspecto, de la física a la metafísica. Esta analogía con el

17 *Cfr.* por ej. *EE*, 1248a p. 25 ss. Así debe ser explicada la fortuna favorable que conceden los dioses, la cual tiene consecuencias prácticas, pero no es un acontecimiento práctico. En general, la referencia a fuerzas no anímicas sirve para el esclarecimiento de fenómenos límites, pero no para el descubrimiento de conexiones prácticas.

motor inmóvil es determinante para una adecuada valoración del movimiento que ha de tenerse en cuenta en el actuar.¹⁸ Ella se apoya, como se ha mostrado, en que al alma también se le confiere la función de fundar un comienzo. Por eso el hombre es, en sentido estricto, origen de la acción como modificación (*EE*, 1222b 29).

En vista de esta analogía, puede indicarse de manera precisa la diferencia específica que distingue al hombre actuante del motor perfecto en cuanto principio incondicionado. En la medida en que el actuar es un modo de lo variable (de *An.*, 433a 30, *EN* 1140a 30 s), el origen tiene que ser también de tal especie, que tenga la posibilidad de comportarse así o de modo contrapuesto (*EE*, 1222b 42 s). Si esta igualdad de estructura del fundamento y lo fundado es válida en general (por ej. *Fís.*, 259b 34 s), ella se revela, en el caso del alma y del actuar, en el hecho de que el fundamento último es la decisión a realizar algo posible. A esta posibilidad de ser variable corresponde la decisión razonable en el propósito, el cual también podría llevarse a cabo de un modo distinto. De ahí que con relación a la razón haya que hablar de facultad δύναμις de un modo distinto a como se hace con respecto a los principios de la naturaleza desprovista de razón. Las posibilidades carentes de razón se realizan necesariamente en forma predeterminada, caso de que las respectivas condiciones estén dadas. Las facultades racionales y, por tanto, también la facultad de acción operan, por el contrario, bajo condiciones favorables sólo en la medida en que se llegue a una decisión que descance sobre un deseo racional. El espacio de acción requerido para ello lo otorga la determinación conceptual de la acción, que en principio abre alternativas y con ello diferentes opciones de acción (*Met.*, 1046b 2 s). La acción está, por consiguiente, a disposición del actuante. Ella se funda en la competencia conceptual en tanto poder de acción del hombre.

Bajo la suposición de esta diferencia sistemática, hay que conceder que acciones y procesos naturales manifiestan en un sentido muy fundamental, según Aristóteles, una estructura análoga. Tanto acciones como cosas naturales están determinadas por fines (*Fís.*, 199a 8 s). Por tanto, no resulta sorprendente en principio que la física pueda tematizar el momento del movimiento de la acción sin silenciar, por lo demás, el carácter de la acción. Aquí está presente, de manera bastante manifiesta, un traspaso de conceptualización práctica a cosas naturales, el cual –recuérdese la imagen del demiurgo platónico– no deja de resultar sorprendente. El mundo se abre al saber en tanto se concibe como producto de un espíritu creador. Claro está que esta analogía no vale incondicionalmente. El hombre activo es causa no sólo en sentido natural, sino también en virtud de su pensamiento (*Met.*, 1032b 15 s). No tanto el mero movimiento del producir, cuanto la planificación reflexiva, es causa de los artefactos. Este momento no puede proyectarse en la naturaleza, aunque la estructura teleológica fundamental acuña a ambas esferas.¹⁹ Por eso es necesario preguntar si de

18 Cfr. BUBNER, Rüdiger. *Das Gute in der Aristotelischen Metaphysik*. En: *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*. Frankfurt, 1992.

19 Cfr. Las investigaciones de Wolfgang Wieland en *Die Aristotelische Physik*. 2 ed., Göttingen, 1970, § 16. Wieland interpreta la teleología en forma convincente como esquema de reflexión. La crítica a las

semejante teoría orientada por el paradigma de la acción, ha de esperarse una explicación que vaya más allá de los resultados de la ciencia práctica con respecto al momento del movimiento de la acción.

Por lo pronto, se refleja allí la división fundamental de los tipos de actividad, conocida ya desde la *Ética*, la distinción entre las acciones que tienen su meta por fuera del hacer y las acciones propiamente dichas, en cuya ejecución está contenida la meta. La diferencia es investigada en la *Metáfísica* con relación a la estructura de la posibilidad y la realidad. Las acciones que tienen un límite externo, esto es, las actividades *poiéticas*, no contienen meta alguna y por eso no pueden llamarse acciones en sentido estricto, sino que son en sí incompletas (*Met.*, 1048b 18 s). Actividades como ver, vivir o pensar cumplen su meta en la ejecución, no adolecen del defecto del producir y valen como ilimitadas, ya que no necesitan de ninguna limitación externa para tener sentido. Sobre esta base, se puede caracterizar el actuar frente al producir como actividad real *ένέργεια*, mientras que, frente a él, el producir es ante todo movimiento.

Aunque el movimiento es descrito en general como la realización de una posibilidad (*Fís.*, 201a 9 s), es difícil, no obstante, determinar conceptualmente el movimiento como tal en forma más precisa, dado que, en sentido estricto, no amerita ser llamado actividad real, sino que es un fenómeno de transición. Modificación o movimiento, por tanto, es una forma de realización, aunque incompleta, sólo privativamente determinable como realidad incompleta (*Fís.*, 201b 13s). Por consiguiente, la acción no es concebida como un tipo de movimiento, sino, a la inversa, el movimiento y, por tanto, la actividad productora pasa por ser una forma deficitaria del verdadero estar en la ejecución de la obra (*des wirklichen Am-Werk-seins*). Por causa de esta carencia, el movimiento es conceptualmente menos aprehensible que el actuar. Si bien ello significa que la meta es la obra y la verdadera realidad (*Met.*, 1050a 21 s), sin embargo, *έργον* no responde aquí primordialmente por una obra autónoma, sino por el rendimiento en el sentido de ejecución. En un producto, por el contrario, sólo indirectamente puede verse un rendimiento en la medida en que aquél es atribuido a un productor y, con ello, remitido a un contexto de producción.²⁰

¿Cómo se comportan la actividad del producir y el producto entre sí? Puede hablarse de realización cuando un movimiento se ha consumado. Por eso, el producto no vale como

interpretaciones ontologizadoras de la teleología predominantes en la recepción de Aristóteles, que exponen los procesos naturales como acciones, no justifica, sin embargo, la inversión de la dirección en la que apunta la analogía, como si el arte se entendiera al hilo conductor de la estructura de los movimientos naturales (WIELAND, W. *Die Aristotelische Physik*. p. 249 y 269). Es cierto que, según el asunto, el arte imita a la naturaleza (*Fís.*, 199b p. 15 ss), mas no en el sentido de modelo de explicación, el cual es trasladado más bien del arte a la naturaleza. La diferencia es relevante por cuanto que la realidad práctica no es un modo deficitario de movimiento, sino que encarna en sus estructuras una forma autónoma de la teleología.

20 El estar en la ejecución de la obra se realiza, en el caso del producir, por medio de aquello que es producido; ello no significa que lo producido sea la realidad; sin embargo, ambos están unidos esencialmente. El movimiento está en aquello que es movido y, no obstante, lo movido no es el movimiento; *cfr. Met.*, 1050a31.

realidad propiamente dicha, sino el estar en la ejecución de la obra, el producir como forma del movimiento (*Fís.*, 201b 5 s).²¹ La realización de la capacidad de construir es el construir. Y, sin embargo —esto es necesario recordarlo—, no es una realización en el sentido pleno del concepto, ya que ella encuentra en el producto su límite. Con la elaboración del producto finaliza también la realización. En este respecto, la realidad del producto permanece inaprehensible. Esta determinación del concepto pone de manifiesto no sólo la exterioridad del producto; apenas parece posible conferir al producto un significado propio. Por ello, el movimiento de la producción permanece en conjunto en déficit comparado con la realización que se lleva a cabo en el actuar. Aquella puede entenderse sólo como una forma incompleta del actuar. La realidad del producto es su haber llegado a ser, en tanto surge de la actividad de otro. En consecuencia, el producto no es *terminus a quo* para una explicación de aquello que es el producir. Pues así como del movimiento se infiere lo existente, así también sólo se puede concebir el producto a partir de la actividad.

Al fin sólo parece posible una determinación paradójica del producto, en cuanto el producir es considerado como primario frente al producto. Evidentemente, el producto no es causa final, pues de lo contrario tendría que producirse a sí mismo. Sólo llega a ser fin productivo por medio del producir. Pero este mismo tampoco es causa, sino que está bajo la suposición del fin. Únicamente en el saber acerca del fin yace el fundamento del producir y del producto. El principio del producir ha de verse, en este respecto, en la producción (*Met.*, 1025b 22 s). Si el producto está fabricado en el sentido deseado, es decir, si la modificación correspondiente ha tenido lugar, la actividad llega a su fin y se interrumpe. El producto es abandonado al mundo de las cosas naturales y vuelve a hablarse de él sólo en la medida en que está sujeto a otra modificación, en que se incorpora a otros contextos. Así, la descripción de lo que él es se refiere siempre a las respectivas modificaciones. En el saber manifiesto en el estar activo en la ejecución de la obra se determina lo que es un producto. En este sentido, el contexto de la acción, en el que se integran producción y producto, puede ofrecer nueva explicación acerca de la condición de un producto.

El actuar propiamente dicho, el que logra su meta en la ejecución, es caracterizado como uso $\chiρησις$ (*Met.*, 1050a 24). El uso no es primariamente el uso de un objeto, de una cosa que posee su realidad más allá del uso, sino el uso de una facultad que sin él sería por completo inconcebible. Así, la facultad de ver encuentra su fin en el uso y ella misma no puede ser concebida sin él. Aquí se da un traspaso completo de la facultad a la realidad. La facultad se realiza sin restricción en la actividad. Por el contrario, el actuar orientado hacia el producto sólo de manera condicionada es realización, porque la facultad de la que allí se requiere no se realiza en la producción de uno o más determinados productos. La realización de estas facultades queda, por tanto, incompleta.

21 Cfr. BRÖCKER, Walter. *Aristoteles*. 3 ed., Frankfurt a. M., 1964, p. 78 ss. "El ser real de lo que puede ser como tal es el movimiento", lo movido o lo existente, sin embargo, ha de entenderse a partir del movimiento y por eso no posee un *status* independiente más allá del movimiento, sino que participa de su indeterminación.

Esto vale también para el uso externo, técnico de un objeto, que está estructuralmente emparentado con el proceso de producción en cuanto que con ello hay que modificar algo distinto. El objeto de uso es sólo la prolongación de las propias posibilidades y es tendido como un eslabón entre el propósito y el objeto que se va a manipular (*An.*, 433b 20). En consecuencia, también esta forma del uso instrumental tiene que ser clasificada como un estar incompleto en la ejecución de la obra. Estos modos del uso o bien del producir pueden concebirse sólo condicionadamente como actividad práctica, en la medida en que su principio, la fijación del fin de lo activo, remita por su parte a un principio. Sin embargo, principio y resultado no llegan nunca a coincidir; ni el producto es la completa realización de la facultad que se ha utilizado, ni el propósito de la realización del producto es su fundamento suficiente, ya que sólo el uso posterior lo pone a descubierto. El producir, pues, supone por su parte un principio. Para que esta cadena no quede sin fin y, por tanto, sin fundamento, tiene que ser integrada en contextos de acción, en los cuales la suposición de una meta encuentre su principio en la medida en que el verdadero actuar lleve en sí su principio. Por tanto, al actuar le compete en relación con el producir, la particular tarea de ser no sólo un fin último que descansa en sí mismo, sino también la de orientar las posibilidades que surgen mediante el uso instrumental de medios, para que una el potencial de éstas con los fines que subyacen en conjunto al ser activo.

La consideración teórica del actuar remite de nuevo a la ética y a la política, ya que es allí donde han de identificarse los supuestos que subyacen al actuar que constituyen el punto de partida para la comprensión de las actividades que se dedican al producir. Están supuestos los fines en cuestión no sólo con miras a las aspiraciones morales o políticas, sino precisamente también –tal es el resultado de las consideraciones teóricas– cuando se trata de aprehender el actuar como contexto de movimiento. Más allá de la diferencia meramente constatada en la *Ética* entre producir y actuar, cuya relación permanece allí oscura, se ha clarificado la conexión entre producir y actuar sobre la base de las categorías de *δύναμις* y *ἐνέργεια*. Sin que Aristóteles exponga esto en forma más detallada en la *Ética*, hay que partir por tanto, en general, de una relación mutua entre producir y actuar.

La diferenciación exhaustiva de productos y su uso, amplía también, sin duda, el espectro de las posibilidades que están a disposición del actuar mismo. Sin embargo, una mera ampliación cuantitativa no es aún *eo ipso* un perfeccionamiento. ¿Pero qué podría ser experimentado como perfeccionamiento cualitativo? Un eventual perfeccionamiento cualitativo sólo puede juzgarse mediante una prescripción de fines del actuar real. El problema desemboca por eso en la pregunta acerca de lo característico de los fines últimos en general. No resulta plausible sin más que actividades como ver o tocar la cítara hayan de aceptarse como fines en sí. El hecho de que una actividad pueda ser atribuida eventualmente a un proceso de producción, no la descalifica como fin último, así como tampoco, a la inversa, la carencia de un fin externo garantiza que la actividad respectiva pueda ser valorada como racional en sí. La fijación del fin para el actuar es en verdad un rendimiento propio que no se produce por sí. La conexión en cuestión entre producir y actuar, así como la

determinación de los fines últimos se fundan en el saber práctico. Este saber es esencial para el actuar en la medida en que abre conexiones abarcantes y remonta con ello las actividades incompatibles a su fundamento común. La ciencia práctica reflexiona sobre este rendimiento del saber práctico para así mejorarlo. La política, como la disciplina de más alto rango y completa, constituye el horizonte en el cual pueden identificarse aquellas actividades que pueden valer para el actuar respectivo como fin en sí. Lo mismo como ciencia que como ejecución práctica, la política describe el espacio en el que los participantes se ponen de acuerdo sobre los fines últimos del actuar y realizan las respectivas posibilidades.

Las posibilidades técnicas sólo tienen pleno sentido en la medida en que su intervención es, por su parte, condición *sine qua non* de la realización de las posibilidades cuyo fin se encuentra en la ejecución. En cierta medida, los medios técnicos tienen efectos positivos sobre el actuar propiamente dicho, al ampliarse el espectro de las posibilidades de la acción gracias a una reserva de medios técnicos. Así, el crecimiento de los medios puede eventualmente elevar en forma indirecta las posibilidades del hacer que tiene fines en sí. Los meros medios como tales no pueden, por supuesto, garantizar esto. Sin una fijación de fines que oriente, el producir permanece en el nivel de una modificación sin sentido.

El fin último o las actividades con fines en sí son en su estructura y en su pretensión, constantes y universales. Por eso se justifica referir el concepto del bien no sólo en un sentido homónimo a todas las tendencias del fin. También la vida buena se puede describir, en forma uniforme y sin restricción, como fin último del hombre. En qué consiste, sin embargo, la vida buena, no se puede definir mediante las ciencias teóricas ni logran las ciencias prácticas una determinación precisa de estos fines. Ellas están destinadas, al fin y al cabo, a apropiarse y a estructurar los fines de la praxis real. Horizonte y fin último de todo hacer es, por tanto, la actividad política como el fin en cuyo marco hay que decidir acerca de los fines particulares y con ello acerca del actuar y del producir en general.

Lo característico de esta actividad es el saber manifiesto en la acción. Se trata de un saber que ni puede ser meramente supuesto ni demostrado necesariamente. Se basa mejor en que, en una comunidad, los participantes se ponen de acuerdo sobre su actuar, se orientan mutuamente y con ello miden el espacio de acción en el que se encuentran. Sobre esta cobertura, la determinación del *ethos*, por lo general falsamente entendida en forma sustancialista, fundamental para la política aristotélica, adquiere su sentido práctico. El *ethos* se demuestra en el hecho de que, en los controvertibles intentos de acuerdo sobre la propia praxis, provee *topoi* con cuya ayuda se puede articular el saber práctico. Se trata con ello de un saber que, de manera análoga a la vida teórica, es ya práctico en la ejecución, sin que por eso tenga que ser equiparado con el saber teórico. Su medium es el acuerdo retórico²² que tematiza los fines últimos y conduce el actuar político. Tal orientación se

22 Cfr. PTASSEK, Peter; SANDKAULEN-BOCK, Birgit; WAGNER, Jochen; ZENKERT, Georg. *Macht und Meinung. Die rhetorische Konstitution der politischen Welt*. Göttingen, 1992, en particular p. 60 ss.

revela inmediatamente como acción, dado que ella estructura las relaciones prácticas y prepara otras opciones de acción. El acuerdo en cuestiones políticas actualiza las suposiciones comunes de la praxis y es por eso, al mismo tiempo, realización y fin de posibilidades políticas de acción en general. En la medida en que aumenta la intensidad del acuerdo político, se aproxima la actividad política al ideal de la vida teorética, cuya ejecución se agota en el saber puro. La analogía estructural con la vida teorética despliega la autofinalidad del actuar político, sin entregar por ello la praxis a la teoría.

El parámetro de la forma de vida teorética remite justamente a una configuración de la praxis, en la cual el saber práctico juega un papel esencial. La perspectiva teorética no puede contribuir a ello directamente, dado que la *poiesis* debe su fijación del fin al actuar político, podría parecer natural, en vista de la necesidad de orientación del actuar político, confiar la determinación de los fines últimos por analogía a la competencia que se precisa en la vida teorética. Sin embargo, dos razones se oponen a esta concepción. Por una parte, el actuar mismo sería rebajado al nivel del mero producir; por otro, la vida teorética, en cuanto actividad completa en sí, no puede suministrar ninguna prescripción exterior de fines para otra actividad.

La relación de vida teorética y política funda otra conexión. La vida teorética es arquetípica por el hecho de que realiza la ilimitada autarquía. Ésta consiste en la indiferenciación de saber y actuar; el actuar, por consiguiente, se concibe a sí mismo o el saber determina por completo el actuar. El carácter arquetípico no yace en la determinación de los fines en cuanto al contenido, los cuales son decisivos para el hacer respectivo, sino en la actitud de quien se dedica a la vida teorética. Si la autarquía es tenida por una cualidad, que a la postre es concedida sólo a los dioses, es entonces esencial al actuar humano aspirar al arquetipo divino. Esto no ha de entenderse como expresión de *hybris* humana. Muy al contrario, sólo la experiencia de la vida teorética permite valorar correctamente el *status* del hombre. Aristóteles no deja duda alguna acerca de que el hombre no es el ser superior, sino que tiene que ser ubicado entre animal y dios (*EN*, 1177b 27 s; *Pol.*, 1253a 25 s). Es necesario copar este espacio de acción, caracterizado en principio sólo *via negationis*. Que el hombre desarrolle una adecuada comprensión de sí mismo, es el supuesto definitivo para ser hombre. Para ello precisa del saber práctico, que puede adquirir mediante la mutua orientación en la comunidad. Un aumento del saber práctico, que según criterio de la vida teorética misma es ya ejecución de la praxis, aumenta la transparencia de la praxis y la posibilidad de su logro. Pero además la forma de vida teorética concede de manera indirecta orientación, en la medida en que pone a los hombres en condición de mirar más allá de sí mismos y de cobrar, así, conciencia de la necesidad de orientación en general. El hombre se diferencia del animal al concebirse como un ser político, que se orienta a sí mismo en su propio mundo.

La orientación reposa sobre un saber acerca del recto camino de realización de los fines establecidos, pero, en el fondo, sobre un saber acerca de los fines últimos mismos. Ni

la decisión arbitraria ni la persecución ciega de prescripciones heterónomas pueden ser entendidas como orientación. Orientarse significa saber lo que se hace. En el actuar corriente se puede realizar esta aspiración siempre sólo de manera condicionada, en la vida teórica, por el contrario, de manera perfecta. El precio de ello, sin embargo, es la renuncia a los fines individuales de la acción; por eso el saber teórico no puede conducir la praxis. No obstante, la actitud asociada a ello es parámetro para la praxis, en tanto sólo a partir de este punto se torna clara la problemática tensión entre saber y hacer, esencial para la praxis. Praxis es mediación de saber y actividad en sentido de modificación. El caso límite de la vida teórica permite reconocer esta mediación como tarea.

Es por eso, finalmente, que ha de atribuirse a la ironía de la historia y sus efectos, la asociación de la filosofía aristotélica, en principio, con la separación de teoría y praxis. Sin embargo, la doctrina de la vida teórica se rehusa a esta concepción de teoría, motivo suficiente para tratar con escepticismo la tesis acerca de una oposición de teoría y praxis. Sólo una importancia relativa puede concedérsele a esta distinción, si la ejecución de la teoría vale como caso límite del actuar y el actuar, por su parte, aspira a verse colmado por el saber, tal como lo pone en práctica el modelo de la vida teórica. Llegar a satisfacer ampliamente en la medida de lo posible esta aspiración, sin traspasar las fronteras propias de la praxis, es la difícil tarea de la filosofía práctica, cuya posibilidad se funda, después de todo, en el hecho de que la teoría se manifieste como parte constitutiva de la praxis.

EL SABER PRÁCTICO Y LA VIDA TEÓRÉTICA. SOBRE EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE ACCIÓN

Por: Georg Zenkert

*Acción *Ethos *Praxis *Teoría *Vida teórica *Vida práctica *Ética aristotélica

RESUMEN

Existe una conexión interna de teoría y praxis que se pone de manifiesto en la acción. Ésta no es el resultado de un traspaso dialéctico de un determinado saber a un actuar cualquiera, sino un movimiento que implica un saber que, en sí mismo, es práctico, por cuanto contiene de suyo el momento de la ejecución del fin que se propone. Vida teórica y vida práctica no constituyen una alternativa, sino una gradación: en ello consiste el *Ethos* de la acción humana. La ética aristotélica remonta a esta mediación recíproca de teoría y praxis, no sólo la posibilidad de la vida individual, sino, ante todo, de la vida de la comunidad. Sobre esta mediación se cumple el tránsito directo de la ética a la política en el pensamiento aristotélico.

PRACTIQUE WISDOM AND THEORETICAL LIFE: ON ARISTOTLE'S CONCEPT OF ACTION

By: Georg Zenkert

*Action *Ethos *Praxis *Theory
*Theoretical life *Practical life
*Aristotelean ethics

SUMMARY

The deep connection existing between theory and praxis appears in action. Action is not a dialectic movement from any knowledge towards a performance, but one implying a practical movement by its very nature, because it already has the moment when the purpose it is intended to will be carried out. Thus, theoretical life and practical life are not alternatives but a gradation and that is the *Ethos* of human action. Aristotelean ethics builds up the possibility of individual life and even that of the community life in this mediation between theory and praxis. And on this mediation the direct pass from politics to ethics is achieved in Aristotelean thought.

Contenido

revista UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA 250

- 4
ENTREVISTA
Héctor Rojas Herazo: «No es que yo quiera hacer un poema, un cuadro, una novela, es que no puedo evitarlo»
- 13
PEQUEÑO BOCEO DE LA NOVELA
Héctor Rojas Herazo
- 15
UN PINTOR NOS EXPLICA EL RETORNO AL ORIGEN
Luis Rosales
- 19
A MI AMIGO WILLIE
Marcel Proust
Traducido por John Byron Orrego
Ilustraciones de Elkin Restrepo
- 22
LA POESÍA TEJE LOS HILOS DE LOS SUEÑOS
Alberto Ruy Sánchez
Ilustraciones de Gloria Posada
- 25
EL LECTOR NO COMÚN
Por George Steiner
Traducción de Alejandro Bayer
- 38
EL JOVEN GOETHE Y LA BIBLIA COMENTADA INGLESA
Herbert Schöfller
Traducción de Juan Guillermo Gómez
- 47
POESÍA
INVENTARIO A CONTRALUZ
Héctor Rojas Herazo
- 49
NEOLIBERALISMO Y UNIVERSIDAD
Guillermo Maya Muñoz
Ilustraciones de Beatriz Jaramillo
- 60
LOS ESPACIOS EN BLANCO
José Miguel Sánchez Gómez
Ilustraciones de María Teresa Cano

LIBROS

- 74
LA MOVIOLA DE LOS SENTIMIENTOS
Maryluz Vallejo Mejía
- 77
CÉSAR URIBE PIEDRAHÍTA Y EL HUMUS DE SU TIERRA
Jairo Morales Henao
- 79
LA CALLADA VOZ DE JOSÉ MANUEL ARANGO
Luis Germán Sierra J.
- 82
ROCK PAISA: DE LOS PELUKAS A RADIO BURDEL
Carlos Patiño Millán
- 84
DE LA POESÍA DE LA NATURALEZA A LA NATURALEZA DE NUESTRO ARTE
José Gabriel Baena
- 89
ZONA FRANCA DEL SEXO
Mariluz Vallejo Mejía
- 91
ANDRÉS POSADA ARANGO SU VIDA Y OBRA
Jairo Morales Henao
- 94
LITERATURA Y DIFERENCIA
Willy O. Muñoz
- 95
LOS AMORÍOS DE SILVANA BLERT
César Herrera
- 98
SIGNOS, DE ANDRÉS POSADA
Carmen Téllez
- MÚSICA**
- 100
SANTA ROSALÍA
Bruce Trinkley
Traducción de Gonzalo Montoya

VALORACIÓN HEGELIANA DE LA APARIENCIA EN SU CONCEPCIÓN DE LA EXPERIENCIA DEL ARTE

Por: Guillermo León Ríos Lopera

Universidad de Antioquia

Con este título* se pretende llamar la atención sobre las consecuencias positivas que Hegel plantea para el arte al poner en alto el concepto de apariencia frente a las doctrinas que lo consideran con una profunda carga crítica y negativa, sobre todo en la tradición platónica. Hegel rescata el concepto de apariencia de la formalidad universalizante de la idea, que lo considera ajeno e innecesario al acontecer de lo absoluto, con el propósito de determinar su valor a partir de la verdad intuitiva que propicia.

La autonomía de la esencia y del ideal, sustentada en la concepción de que la Idea no necesita de la apariencia y, si ésta se da, le proporciona sólo participación de su verdad, conduce a Platón a una idea de lo bello como lo que meramente puede hacer participar a lo particular de la verdad en su resplandor. Esta posición enfatizó la importancia de lo inteligible y lo racional frente a la forma del ser, y su radicalización representó la reducción del arte a copia de una realidad anterior, de tal manera que, para la educación de la juventud en la *polis* y como aporte a la reflexión sobre la búsqueda de un *ethos* verdadero, se favoreció el punto de vista de la filosofía sobre el arte y una indiferencia de lo esencial frente a la existencia.

El interés de Hegel por el concepto de la apariencia del arte se puede apreciar cuando destaca su posición frente a una de las objeciones que aún se le hacía a la filosofía del arte, según la cual el arte puede representar para el hombre asuntos de su más grande interés y de la más indiscutible verdad, pero desgraciadamente se vale de un medio indigno de la filosofía como es la apariencia. A esta objeción de procedencia platónica, Hegel opone un concepto de apariencia en el arte justificado desde la necesidad del ideal de una facticidad para su realización en la existencia. De ahí que termine por destacar que “por lo que respecta a la indignidad del elemento artístico en general, es decir, de la apariencia y de sus ilusiones, esta objeción tendría en todo caso su justificación si pudiera calificarse la apariencia como lo que no-debe-ser. Pero a la esencia misma le es esencial la apariencia; la verdad no sería tal si no pareciera y apareciera, si no fuera para alguien, para sí misma tanto como para el espíritu en general”.¹

* Presentación del autor del tratamiento de las principales ideas de la estética hegeliana y su relación con un acontecimiento efectivo y real del espíritu, las cuales hacen parte del trabajo presentado para la obtención del título de Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia.

1 HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal, 1989. p. 11 s.

Este realce de la apariencia pone de presente el hecho de que la esencia tiene realidad objetiva. Por tanto, vinculada con la necesidad de lo verdadero, la apariencia se constituye digna de consideración filosófica, máxime si hace surgir el espíritu que efectúa el saber inmediato en actividad intuitiva, representándose en el elemento que cada vez espiritualiza para el enriquecimiento de la expresión de lo verdadero, del carácter universal de lo Absoluto que para sí mismo se configura una forma cada vez más adecuada a su realización.

La tesis de Hegel que, frente a la Idea en general, destaca una idea, pero no ya como lo sustancial y universal sin más, sino como unidad de concepto y realidad, justifica la defensa del arte como uno de los elementos en que acontece en el ser lo efectivamente verdadero y la manifestación efectiva exigida en el concepto de universalidad del espíritu. El arte se constituye en este proceso como una primera forma de aprehensión de lo verdadero, un saber inmediato que, a pesar de ser una forma intuitiva y de su afinidad con el sentimiento, está vinculado con el conocimiento. De esta manera, en tanto al espíritu le queda más fácil intuir la verdad a través de la apariencia artística y ésta le plantea menor dificultad para penetrar en la idea con respecto a la naturaleza, el arte resulta, junto con su experiencia y la manifestación de lo espiritual, la primera aprehensión de lo verdadero en el proceso de espiritualización de su forma de expresión.

La consideración anterior da lugar a la concepción hegeliana de la estética como filosofía del arte que nos aporta, entre muchos otros elementos, la reflexión sobre la apariencia en la experiencia del arte, como aquello que posibilita la expresión de lo verdadero, a partir del hecho de que ella no es cualquier apariencia y su verdad no consiste en ser mera apariencia, sino que constituye un fenómeno de lo espiritual que aporta el elemento en el que la idea evoluciona de lo dado hacia su autoconocimiento como espíritu.

El espíritu como idea comienza su recogimiento y su realización como ideal de lo finito, dando lugar al arte y a una forma enriquecida que manifiesta su propio enriquecimiento y la realización de su comprensión, y constituye la consideración básica de Hegel sobre la apariencia como necesaria e implícita para lo verdadero y su devenir. Ello justifica la manifestación suprema de la idealidad en la experiencia del arte que, como tal, hace patente el acontecer de lo espiritual que se inmanentiza. Por otra parte, hay que tener presente que el surgimiento de esta doctrina se debió a la necesidad de superar la afirmación kantiana, según la cual, no puede darse en sentido estético ningún conocimiento objetivo, para resaltar que Hegel considera la apariencia del arte como una experiencia determinada ya por el espíritu, con la que se logra un conocimiento inmediato e intuitivo de lo infinito y esencial que inquieta el pecho del hombre. Sus palabras nos señalan este camino de comprensión de la naturaleza humana, vinculada con una realización de lo trascendente: "La obra de arte debe develarnos los intereses superiores del espíritu y de la voluntad, lo en sí mismo humano y poderoso, las verdaderas profundidades del ánimo; y lo principal de que

esencialmente se trata es de que este contenido sea visible a través de todas las exterioridades de la apariencia y resuene con su tono fundamental".²

El arte se constituye como un fenómeno espiritual que permite comprender la riqueza del hombre y de su historia a través de sus realizaciones. Con la ayuda de la comprensión alcanzada en la reflexión sobre el arte como proceso, Hegel le abre paso a un sentido de la aparición fenoménica que se hace autónoma, y de este modo vincula la idea de la espiritualización de la apariencia con el desarrollo del arte, el cual responde así a la necesidad del espíritu de comprenderse en la totalidad que incluye su expresión sensible. Debido a que el arte logra la unión de la libertad y la infinitud, también puede patentar la concordancia entre ser y devenir objetivo; el rendimiento cognoscitivo de la apariencia queda planteado así en relación con la consecución del contenido para el espíritu del hombre.

Ahora bien, el concepto hegeliano del arte como bella apariencia sensible de la idea, no sólo constituye una respuesta más lograda frente al papel del arte como manifestación y fenómeno de la esencia misma del espíritu humano; también para el concepto de experiencia del arte, sustentado en la interpretación positiva de la forma que remite al conocimiento, la apariencia resulta efectiva y necesaria a la esencia y parte constitutiva del ideal y de su manifestación en lo sensible, que como tal, se ha espiritualizado. Hegel destaca este aspecto y los límites que supone cuando en sus *Lecciones sobre la Estética* observa: "A cada contenido de la idea le es adecuada cada vez la figura determinada que aquél se da en las formas artísticas particulares, y la deficiencia o perfección sólo radica en la determinidad relativamente verdadera o no en cuanto la cual es para sí la idea. Pues el contenido debe ser en sí verdadero y concreto antes de poder hallar la figura verdaderamente bella".³

Estas palabras también nos muestran una de las tesis más importantes de Hegel en estética, aquella según la cual el arte y su experiencia propician, con la espiritualización del elemento en que acontecen, un conocimiento de la verdad que representan. Al interés de la filosofía por el arte no le resulta ajeno este hecho, pues, para legitimar la determinación de la experiencia del arte y la verdad que éste proporciona se considera la experiencia del hombre con el arte no como el proceso de una idea que se hace a sí misma, que ha vuelto a surgir en la reflexión filosófica, sino como una idea que se logra en unidad con la apariencia individual y que permite la manifestación de la esencia misma en tal producción.

La novedad y pertinencia de los planteamientos de Hegel radican precisamente en considerar la experiencia del arte bajo la óptica de la unidad que el espíritu teje entre apariencia y verdad, y en la lucidez de su concepto de una apariencia estética y bella, cuyo carácter sirve para que una sensibilidad individual, cada vez más espiritualizada, dé lugar

2 *Ibidem*, p. 202 s.

3 *Ibidem*, p. 222.

a una nueva totalidad que el arte alcanza como conocimiento inmediato e intuitivo de la idea autoconsciente.

Este planteamiento se destaca también frente a las consideraciones románticas, para ver cuáles elementos son comunes y cuáles son criticados en la doctrina hegeliana de la filosofía del arte. Así se pueden resaltar los rendimientos que el movimiento romántico extraído de la experiencia estética en relación con la ilustración y la historia, planteamientos que despertaron el entusiasmo del joven Hegel. Sin embargo, con su teoría de las formas universales del arte y en especial con su doctrina sobre la forma romántica como disolución del arte dentro del arte mismo, el Hegel maduro sienta su posición crítica frente al romanticismo, considerando que el arte por su propio concepto que lo vincula a lo sensible, no puede alcanzar la plena realización de lo espiritual, que precisa del elemento del pensamiento. De este modo, con la idea de que el arte por sí sólo no es capaz de alcanzar la verdad plena del espíritu –algo que aquel movimiento había considerado básico y fundamental en su idea de la plenitud de lo Absoluto en la inmediatez de su reflexión–, se realiza la crítica de la subjetividad frente a Schelling y al movimiento romántico contemporáneo suyo, dominada por la consideración de la filosofía de la reflexión en una de sus acepciones modernas: aquella de la autoconciencia de lo espiritual y de la conciencia del vínculo del alcance de dicha universalidad con lo particular, cuyo lado negativo se refleja en el protagonismo que cobró la ironía sobre las propias reflexiones.

Esta posición de Hegel es muy explícita y se puede reconocer en su crítica a la poética de Friedrich Schlegel, para quien la poesía debería llegar a ser poesía universal progresiva –otro típico caso de rendimiento del arte y de sus potencialidades–. Y es que, junto con Novalis, Schlegel consideró la estructura fundamental del arte como el médium de la reflexión y ambos compartieron la idea de la ironía como disolución de la subjetividad, afirmando así un romanticismo que incluso utiliza el término “crítica de arte” para igualarlo a ese médium, en la convicción de que la tarea de la crítica, en tanto ésta es para la obra de arte lo que la observación es al objeto natural, equivale a un experimento con ella que puede, entonces, sustituir a la filosofía y estimular la reflexión.

Con el tratamiento de estos aspectos, *Valoración hegeliana de la apariencia en su concepción de la experiencia del arte*, aquí reseñado, permite acercarse al problema del sentido del arte en su tarea de realizar la felicidad del ideal, que al lograr la belleza artística expresa la infinita libertad del espíritu, al tiempo que advierte sobre los rendimientos que se pueden esperar de él y de aquellos en los que la conciencia puede excederse.

REFLEXIONES SOBRE LA ESTÉTICA FOTOGRÁFICA

La representación en fotografía

Por: Jaime A. Muñoz Hincapié

Universidad de Antioquia

In Memoriam

El consejo de redacción de Estudios de Filosofía lamenta la muerte de Javier Muñoz Hincapié, acaecida sorpresivamente el 25 de marzo de 1997. La publicación de la sinopsis de su Tesis de Maestría en Filosofía corresponde a la presentación que él mismo hizo el día de la defensa pública el 1º de noviembre de 1996. Con ella hacemos público un homenaje a su memoria. Nos quedan sus ideas, y como artista, sus obras.

Desde la antigüedad la reflexión sobre la imagen del arte se ha erigido como una de las tareas de la filosofía, más aun, desde el arte la filosofía ha tratado temas de gran relevancia para sí misma, como la imitación y el conocimiento, luego la imaginación, el juicio, la verdad, la interpretación. La fotografía surgió como un medio de hacer imágenes que cuestionó los principios fundamentales del arte, su relación con la naturaleza, la tradicional forma de hacer imágenes hasta entonces conocida; puso además en tela de juicio los temas de la representación o géneros establecidos, pero también el arte cuestionó la incursión del nuevo medio en su dominio.

Es así como la reflexión que desde la filosofía puede hacerse de la estética fotográfica es de diferentes órdenes. Es posible establecer el valor y acierto que las teorías de la filosofía del arte fotográfico tuvieron en el nacimiento y posterior desarrollo de este medio y esto con relación a las teorías de la filosofía del arte vigentes a mediados del siglo XIX –época de su descubrimiento– o analizar el devenir de este medio que ha abordado cada vez más campos del conocimiento humano y de la representación a lo largo de nuestro siglo, específicamente respecto al arte, con el cual ha tenido encuentros que lo han enriquecido tanto como a la fotografía misma y esto comparándolo con la conceptualización que de ella se ha elaborado; también podemos con la ayuda de la filosofía del arte, ya sea con Hegel y últimamente con Gadamer, por supuesto tratando de ver los orígenes de sus teorías –siendo Platón, el más importante para nuestro caso–, reflexionar sobre el camino que ha tomado la fotografía desde su aparición y así situarla con respecto a las otras artes.

Es importante anotar que si los conceptos sobre la mimesis son importantes para el arte, también lo son para la fotografía, más aún cuando se supone que ella es una de las técnicas que reproducen en un papel de dos dimensiones, de la manera más fiel, la realidad;

además ha sido la forma como se reproduce fielmente el arte visual mismo, ya sea para su estudio o para su apreciación. A partir de esto podemos anotar cómo Platón establece en sus diferentes textos una espiral ascendente en los conceptos que conforman su noción de mímesis, por lo que encontramos en las teorías del filósofo griego un modelo respecto del cual la fotografía se comportaría en un sentido de continua búsqueda de su propio lenguaje y de su propia esteticidad.

Si bien es cierto que el mismo Platón permite una lectura diagonal e inversa de sus teorías respecto de la mímesis, puesto que desacredita la actitud del escritor al plantear que el discurso escrito es reflejo del hablado,¹ o sea su apariencia, también es cierto que sólo por sus escritos conocemos de este menosprecio. Es decir, que el descrédito platónico respecto a la escritura, dado para cualificar lo apto del discurso hablado nos presenta un aspecto descentrado referente a una obra que por escrita pasa a la posteridad. Punto de partida en el *Fedro* para menospreciar la mala calidad de uno (texto escrito) y de otro (discurso hablado),² y no sólo de la escritura, la cual recupera (en presencia del olvido)³ como la “semilla inmortal portadora de felicidad”.⁴

Es posible dejar la mímesis primaria atrás para comenzar así el ascenso con el otorgamiento en el banquete de un valor ontológico a la creación poética.⁵ Entreveremos cómo en este ya lugar común ascendente hacia la idea, Platón posibilita la educación y la poesía, porque en su escala va a aparecer el eros poético que establece el contacto con los dioses. Es cierto que el poeta al penetrar las regiones del ritmo y de la armonía puede ser profeta de lo que vio.

Se trata entonces de un sistema de retroalimentación en el centro, en el cual los poetas vislumbran a Dios para luego alabarla. En Ficino esto tomó el título de su obra “La verdadera poesía procede de Dios y a Dios se dirige”.⁶

En el hombre podemos pensarlo como su actitud a copiarse en el otro (aprendizaje); es repetidas veces el aspecto del espejo para huir de su imagen en busca de la imagen de la verdad. El espejo es de esa manera, “el ideal” de la apariencia, reproduce la apariencia de todas las cosas, vemos el espejo al ver la apariencia de las cosas y al querer tomarlas ya no son, son otra cosa (el espejo mismo); el espejo (la apariencia) es la coyuntura donde se

1 PLATÓN. *Fedro*, 277 e.

2 *Ibidem*, 258 d.

3 *Ibidem*, 276 d.

4 *Ibidem*, 277 a.

5 PLATÓN. *Banquete*, 205 c.

6 FICINO, M. La verdadera poesía procede de Dios. En: *Sobre el Furor Divino y otros textos*. Barcelona: Anthropos, 1993. p. 51.

invierten los opuestos, lo real y la realidad, lo falso y lo verdadero. Por ejemplo Platón escribe alabando el discurso hablado, pero es sólo con la escritura que podemos escuchar sus alabanzas.

La forma de encontrar el sentido ascendente es retomar este aspecto móvil del alma que une lo sensible a lo inteligible, semejante a Eros al llenar el espacio entre los dioses y el hombre. Eros es el aspecto móvil del alma que lo hace tender hacia la belleza, allí donde se extasía el auriga en su visión. Para Ficino, el alma al salir del “uno solo” obtiene su unidad que liga con su esencia, fuerzas y acciones, siendo éstas como líneas de un círculo a su centro.⁷ Más que un centro que se descentra, la belleza es el centro que se desplaza cada vez que el hombre la alcanza y se extasía en su mirada. Eros vuelve su mirada y se encuentra a sí mismo en el olvido, olvidado en la continua búsqueda de la belleza. Pero este olvido (la escritura) lo hace renacer en la interpretación, función de Hermes; continua muerte dice Diotima, que sólo por la práctica,⁸ por el logos y por la comprensión vuelve a renacer.

También vemos en el símil de la caverna y en la proyección de sombras en una de sus paredes, así como en la interpretación de quienes sólo han vivido para verlas⁹, la existencia de gran parte del dispositivo fotográfico. No en la similitud de las imágenes y de la realidad, puesto que en la caverna el que las ve está separado de la realidad sin siquiera saberlo, sino en la forma de la puesta en escena, en la calidad de la proyección de las figuras reales por medio de la luz; la sombra se comportaría así como una primera y precaria percepción de la realidad, ya que las sombras tienen una relación directa con el objeto, pues sin él no habría sombra, y si la observamos, percibimos una prolongación del objeto mismo.

El reflejo por el cual pasan luego los prisioneros para empezar a distinguir la realidad, se puede considerar desde Platón como una sombra más completa. Con la silueta se obtiene sólo la sombra y con el espejo se obtiene la imagen, pero es una imagen que se escapa; con la fotografía la imagen se fija, permanece aún si el espectador-objeto (narciso) retira su rostro.

Encontramos así una relación con Mnemosine, puesto que vemos cómo en varios pasajes del *Fedro*, Platón hace referencia a la memoria, como las alas que hacen ascender al hombre hacia la belleza; en cambio el olvido es sinónimo de descenso.¹⁰ En el *Teeteto* describe la memoria como planchas de cera, en las cuales se imprime una huella de lo que

7 FICINO, M. Epítome Al Ion. En: *Op. cit.*, p. 33.

8 PLATÓN. *Banquete*, 207 d.-208 a.

9 PLATÓN. *Rep.*, VII. 514 a. ss.

10 “[El hombre...] lleno de olvido y de dejadez [...] pierde las alas y cae a tierra”. PLATÓN. *Fedro*, 248 c.

hallamos visto u oído.¹¹ Este aspecto de actualización por medio del indicio es importante para la fotografía la cual en cuanto sombra prolonga el ser del referente.

En una primera y escueta mirada a la fotografía se cumple cuasi literalmente el postulado platónico de la imagen como imitación de la apariencia, o sea, la fotografía logra el “ideal” de la copia, lo que llamamos “el primer sentido de mimesis”. La luz al ser reflejada en el objeto se dirige hacia la película y la impresiona con su imagen. Sabemos que estos aspectos, mimesis, copia, reflejo, son puntos importantes para la teoría de las ideas de Platón, así como para su formulación de las teorías del arte, del conocimiento y de la educación.

A través de la mimesis lograda en una primera instancia (el detalle), la fotografía persigue su estatus de arte, pero es sobre todo por medio de la mimesis del arte existente (segundo sentido de mimesis) que la fotografía logra su primera ontología. Utilizando las palabras de Platón, “es viviendo en la musa” que la fotografía logra su razón de ser como arte.

Así mismo, la fotografía como material sensible a la apariencia, logra por medio de su excelencia técnica vincularse a las teorías vigentes en el siglo XIX respecto de la dualidad belleza-verdad en el arte. Los teóricos de la fotografía nos dicen cómo con los conceptos de naturalidad, rapidez, exactitud, la fotografía se erige como un elemento del conocimiento humano, conformándose como un todo epistémico, ya que a través de estas características la fotografía genera nuevas formas de representación y se dirige a géneros o temas que estaban ausentes en las artes visuales de la época. Estas características (naturalidad, rapidez, exactitud) podemos reunirlas en el concepto de “lógica de la fotografía”, una lógica tanto técnica (con ciencias a bordo) como semántica (en cuanto a la elaboración de su propio significado), la realidad en su más amplia expresión y el hombre dentro de ella.

Los dos movimientos, el purismo (la fotografía pura y sin trucos, para el cual en la realidad es donde se encuentran los elementos para lograr su estatus artístico), y el pictorialismo (en el cual las artes existentes son las que dan la medida para un arte fotográfico), actúan frente al nuevo medio con una práctica que les lleva la delantera. La teoría hegeliana de la pertenencia del arte al dominio del espíritu por su ocupación con lo verdadero permite establecer la altura en que se haya la fotografía en este momento: por un lado, la fotografía pura, heredera directa de los conceptos de la lógicidad de la fotografía permiten como resultado la reproducción en dos sentidos, del arte, despolitizándolo y ampliando el marco de lectura de las obras hasta ahora existentes, y de la fotografía misma que, dueña de su propia virtud, la utiliza en provecho propio: toda obra fotográfica será dispuesta para la reproducción; y por otro lado, la fotografía pictorialista, la cual en su

11 PLATÓN. *Teeteto*, 191 e.

experimentación encuentra nuevas formas para la representación, en el empleo diverso del fenómeno lumínico y su incidencia en los materiales fotográficos.

Ya sea en una novedad técnica (pictorialista), como nueva forma de representación, o en una novedad de contenido (purista), espacio nuevo para la representación, se exaltan las cualidades del nuevo medio, conformando ambas y sus consecuencias el “concepto del sistema fotográfico”, el cual podemos denominar como todos los aspectos que conforman y son consecuencia del concepto de logicidad de la fotografía.

Hemos de ver que la fidelidad del elemento fotográfico respecto a la realidad planteó desde el principio el problema de la subjetividad en fotografía, lo que llama Dubois el punto de vista común, la *doxa*, el saber trivial sobre la fotografía, es decir que la máquina trabaja sola.¹² Es cierto que los aspectos que conforman la logicidad de la fotografía nos hacen ver que una imagen de este medio sólo existe con la presencia anterior del referente, y esto de acuerdo con las teorías de Sanders Pierce, que nos hablan del Index o de los signos que sólo se dan en presencia de la referencia.¹³ La huella, como lo denominamos acá, sólo se presenta como la extensión del objeto fotografiado. El referente fotográfico es representado en la superación espacio temporal de su existencia. Encontramos allí el surgimiento del “tercer sentido de mimesis”, el de la huella como referencia; pero siendo esta huella consecuencia de la logicidad de la fotografía, sobre todo de la naturalidad (ya que se debe a un fenómeno físico de la naturaleza, a la adherencia en las sales de plata que conforman la emulsión sensible, de la forma proyectada por la luz), vemos poco a poco el desvanecimiento del referente en la fuerza de la huella, ésta persiste mientras aquél desaparece. Es en la muerte del referente que la huella hace presencia. Pero esta huella luminosa que genera la obra fotográfica desaparece poco a poco en el sentido, es decir, en la representación; cada vez que hay una interpretación la huella se desvanece en una lectura nueva. Ni aun la tradición puede detener estos círculos interpretativos dados por la imagen misma. Es decir, no pueden detener ni la gramática, ni la retórica, los niveles de expansión de la imagen. Al contrario, con la experimentación en la forma y en el contenido, se construye una gramática específica. Se puede decir de esta manera que la búsqueda del arte en la fotografía ha sido la de poner en juego toda referencia en ella. Es decir, ha sido poniendo en juego su génesis técnica que poco a poco se ha ido creando una estética y un lenguaje propiamente fotográfico.

Es pertinente ver ahora la fotografía como un arte en el cual se creería que la forma sobrepasa el contenido, al menos en la fotografía purista, en la cual el peso de la fidelidad a la realidad es tan fuerte que implica un carácter aún más simbólico, lo que posibilita una amplia expansión retórica. Veamos: para la fotografía la relación mímica original es realmente literal; o sea que en la fotografía se da lo que dice Gadamer con respecto a la

12 DUBOIS, P. *El Acto Fotográfico*. Barcelona: Paidós, 1986. p. 27.

13 SANDERS PIERCE, Ch. *Écrits sur le signe*. Citado por: DUBOIS, P. *Op. cit.*, p. 21.

representación, es decir que lo representado está ahí,¹⁴ para nuestro caso, como mínimo su continuidad de la huella. Este es el tercer sentido de mimesis, la desaparición del referente en la huella y a su vez de ésta en la representación, en la interpretación.

En esa apreciación paradójicamente encontramos, y esto a través de la representación, de nuevo al objeto que nos mira desde su “algo terrible”, como nos dice Barthes,¹⁵ que nos mira desde su ausencia. Ya no vemos al papel impreso sino que vemos el rostro de la persona, la cual ya no está en la realidad de su momento. Al ser fotografiados nos creamos una imagen, intentamos aparecer como creemos que somos; antes de que la fotografía haga nuestra imagen nosotros nos la construimos. El ser representativo de las cosas sería en este caso el objeto fotográfico, el cuarto sentido de mimesis, la forma como cada cosa se representa social o culturalmente de acuerdo con un ideal construido por el medio mismo. Al candidato la mejor imagen de candidato, al miserable la mejor imagen de miserable. No es posible quedar borrosos, indefinidos, la imagen debe ser nítida, puntual, que nos determine como seres pertenecientes a un entorno social, o como objetos que hacen parte de un ámbito cultural, de una propuesta artística por ejemplo.

Por su fidelidad misma, la fotografía logra que el objeto captado se desplace a ella en su mayor representatividad; puede decirse que es más representativo de un objeto una fotografía que cualquier otra imagen visual; la fotografía lo representa quasi totalmente, y así deviene idea de él, concepto de aquello, la fotografía de entrada significa concepto, ella es abstracción –en contrastes y tonalidades– del mundo concreto, abstrae la huella luminosa de los objetos. Con estos elementos, encontramos la fotografía como convergencia de las artes plásticas actuales. Según Flusser, el carácter informativo de la fotografía nos lleva a pensar que sus realizaciones son del orden de lo simbólico, a causa del desplazamiento en la analogía que ella logra de las cosas, la huella es tomada como signo al configurar las cosas por medio de la imagen. Dice Flusser que “el fotógrafo produce, procesa y abastece símbolos”,¹⁶ y esto de diferentes maneras: ya sea sometiéndose a lo que podríamos llamar su propio programa, su génesis ontológica (la huella), o al contrario, jugando con ella a establecer nuevas formas. También es cierto que no hay un programa final, sino que cada programa tiene una posibilidad superior. Para Flusser “la jerarquía de los programas está abierta hacia la cúspide”,¹⁷ lo cual es un argumento que sostiene el ascenso del lenguaje fotográfico, a partir de una propuesta mimética avalada desde nuestra perspectiva, por la historia de la estética fotográfica y expuesta en este texto como una espiral ascendente que parte de la mimesis primaria hacia la representación y de la multiplicidad de posibilidades a la elaboración de una definición única de la fotografía, por medio de un lenguaje que

14 “Lo representado está ahí, esta es la relación mímica original”. GADAMER, H.G. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme. p. 157, 158.

15 BARTHES, R. *La Cámara Lúcida*. Barcelona: Gustavo Gilli, 1982. p. 39.

16 FLUSSER. V. *Hacia una Filosofía de la Fotografía*. México: Trillas, 1990. p. 26.

17 *Ibidem*, p. 29.

sostiene su estructura como lugar de encuentro de todas las formas de arte actuales, la fotografía misma comprendida entre ellas, puesto que todas convergen allí, en la sensibilidad fotográfica.

Vemos primero la acción del fotógrafo y la participación del fotografiado, así como la actitud del espectador situado en el mismo punto de vista de la cámara, en un juego que no permite la distinción entre ellos, puesto que los tres conforman el acto fotográfico logrado desde la perspectiva única. Este aspecto performativo es logrado por la fotografía al captar el devenir del instante, el cual es percibido por el espectador al ver al instante del devenir en un papel de dos dimensiones; ese instante que nos devuelve el devenir del objeto en toda su dimensión. Entrevemos la aparición de la idea en la imagen fotográfica por medio de lo simbólico (el hecho tomado como símbolo a través de la imagen), siendo éste el espacio donde se despliega la interpretación.

La fotografía es una imagen de dos dimensiones, pero que de hecho participa de las artes espaciales, ya que intrínsecamente ella, en su génesis, es un arte del espacio, puesto que pone entre sí y el objeto el espacio que ocupa este mismo objeto aprehendido, el espacio para ser fotografiado y luego para ser interpretado. Con las artes efímeras, como el performance o la acción, la fotografía logra captar el instante de lo ocurrido, puesto que ella hace parte de él, del arte fotográfico, el cual tiene como finalidad obtener una huella del evento, una continuación del ser de la obra, que por ese mismo juego la comporta, la abraza en su ser performativo. Este carácter de devenir de la fotografía que concluye en un lapso de tiempo muy corto, expresa paradójicamente el carácter de la acción llevada a cabo, la acción desaparece y la imagen fotográfica incrementa su valor por la huella que queda del momento, ésta sólo reproducible en el sistema fotográfico. Es lo que podríamos llamar “El momento efímero como objeto”, aspecto que no sólo se da en el caso de las artes contemporáneas, sino en la ampliación del marco de representación que la fotografía hace para el arte y para sí misma. La lógicidad de la fotografía nos permitió desde sus comienzos, dirigir nuestra mirada de la manera más natural hacia cualquier objeto, ahora todo objeto es susceptible de ser iconizado, y por ello podemos decir que el objeto de la fotografía es el objeto encontrado, el famoso *objet trouvé*, ya que la fotografía ha tomado como propia la totalidad de la realidad, y en ella, la totalidad de la realidad del arte visual existente, y más aun del arte contemporáneo y efímero.

También es importante comprender que lo que vemos allí es la fotografía, no el evento; aparente paradoja que entenderemos al comprender la relación con la muerte, que de hecho es lo que hace válida la fotografía, es decir, la desaparición, si no del objeto, al menos del instante, del momento de ese objeto, su ser efímero, el cual se renueva en la interpretación.

No es gratuito ese aspecto de efemérides de la fotografía. Todo lo que tenga carácter de evento es fotografiable. La fotografía nos recuerda y nos renueva los lazos de la fiesta.

Es por medio del símbolo que la fotografía restablece el juego que se da en la comunidad artística, de hecho la fotografía es la efemérides, pues al verla se congregan de nuevo estos espacios de la fiesta, se renuevan los lazos familiares, comunitarios, y en nuestro caso artísticos (el artista, la obra, el libro).

Es así que el culto o ritual que se da en las artes actuales, en las acciones y en los performances, y así como ellas, los cultos en las ceremonias, retienen lo efímero, lo fugitivo, que se renueva también en cada representación. El arte visual de nuestra época, supera el tiempo y el espacio en la congregación y en la unión de su carácter pasajero en la imagen fotográfica, en la insistencia que el fenómeno artístico como referente tiene en la fotografía.

VIDA DEL INSTITUTO

En el año de 1996 se llevaron a cabo los siguientes actos académicos:

Profesores visitantes

El Doctor Víctor Florián de la Universidad Nacional de Colombia participó en las Lecciones de Noviembre con la conferencia titulada *Surrealismo y Filosofía* y luego con un Diálogo sobre la escritura filosófica.

El Doctor Ernest Tugendhat de la Universidad de Chile ofreció una conferencia titulada *Igualdad y Universalidad en la moral*, evento que se realizó el día 11 de marzo de 1996.

Becas doctorales

En el mes de junio Colciencias concedió beca doctoral al estudiante Jorge Andrés Hernández y como investigador al profesor Francisco Cortés Rodas.

En el mes de diciembre, después de las pruebas pertinentes, se aprobó el ingreso al doctorado del profesor José Olimpo Suárez Molano.

Investigaciones

El profesor Dr. Alfonso Monsalve Solórzano culminó satisfactoriamente el trabajo de investigación, correspondiente al año sabático, en el área de Filosofía política. Esta investigación fué realizada en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España (CSIC), bajo la asesoría del profesor Javier Muguerza.

Graduaciones

En el mes de marzo tuvo lugar la ceremonia de graduación de estudiantes del Instituto de Filosofía estando en calidad de Director el Profesor José Olimpo Suárez Molano y como Jefe del Departamento de Formación Académica el Profesor Eufrasio Guzmán Mesa.

Se otorgaron los siguientes títulos:

Licenciados en Filosofía: Claudia Lucía Fernández Franco, Doris Sepúlveda, Edgar Álvarez Castro, Elcira de la Cruz Piedrahita, Francisco Omar Ochoa, Gloria Elena Quintero,

Hugo León Bermúdez, Iván Darío Gutiérrez, Janet Rocío Méndez, John Freddy Zapata, Juan Carlos Fernández, Juan Carlos Pérez, Juan Manuel Ruiz, Lina María Ruiz, Nora Luz Durango, Patricia Beatriz Agudelo, Silvia Odila Cruz, Teresa Ledy López, Wilson Fernando Cárdenas.

Diplomados en filosofía: Juan Manuel Martín Uribe, Martín Fabián Ocampo.

Magister en Filosofía: Ángela María Quiroz, Gerardo Antonio Bolívar Ochoa, Heriberto Santacruz Ibarra, José Alonso Hoyos Betancur, Luis Fernando Valencia Restrepo.

Eventos

Durante el mes de junio se realizó un ciclo de conferencias de los recién graduados en la Biblioteca Pública Piloto de Medellín. Los expositores fueron: Jorge Andrés Hernández Vásquez, Alonso Hoyos Betancur, Carlos Emel Rendón Arroyave, Gerardo Bolívar Ochoa, Víctor Raúl Jaramillo Restrepo y Ángela María Quiroz.

Durante el primero y segundo semestres de 1996 se llevaron a cabo las VII y VIII versiones del Foro de Estudiantes del Instituto de Filosofía. Este es un foro abierto a toda la comunidad universitaria. Asistieron 60 personas por ponencia.

En el mes de noviembre se realizaron las *Lecciones de Noviembre* en convenio con la Cámara de Comercio de Medellín. Se trata de lecciones públicas de filosofía dirigidas a un auditorio no académico.

Publicaciones

Por parte de la Editorial Universidad de Antioquia, se publicó el Libro *Presupuestos metafísicos de la crítica de la razón pura. Una interpretación de la actividad trascendental del ánimo en la deducción trascendental*, escrito por Carlos Másmela Arroyave (Profesor titular del Instituto de Filosofía).

Cambio de dirección

En el mes de septiembre el profesor José Olimpo Suárez Molano, hizo entrega oficial de la dirección del Instituto al profesor Jorge Antonio Mejía Escobar.

COLABORADORES

CARLOS VÁSQUEZ TAMAYO. Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, 1995. Entre sus publicaciones se encuentran: *Eclipse de sol. Sobre Bataille*. Tesis de Doctorado, *El Don. La Máscara*. En: *Revista Estudios de Filosofía*, No. 2, Medellín, 1990. *El oscuro alimento*. Poesía. Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Apartado 1226, Medellín.

RUBÉN SOTO RIVERA. Maestría de Filosofía en Artes. Autor del libro *Consideraciones tempestivas acerca de la Celestina y de la Hora de Todos y la fortuna con seso* (Río Piedras, 1995). Actualmente cursa el grado doctoral en el Departamento de Estudios Hispánicos, UPR-Río Piedras, en la especialidad de literatura española medieval, renacentista y barroca. Dirección: calle José de Diego H- 14, Urb. José Severo Quiñones, Carolina, Puerto Rico, 00924.

IVÁN DARÍO ARANGO POSADA. Doctor en Historia de las Ciencias, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París. Algunas publicaciones: *La reconstrucción clásica del saber: Copérnico, Galileo, Descartes*. Editorial Universidad de Antioquia, 1985; *¿Para qué las ideas?* En: *El Mundo Semanal*, 1987; *Koyré y la pasión por la Historia*. En: *El Dominical*, El Colombiano, 1996; *El respeto a la ley según Kant*. En: *El Dominical*, El Colombiano, 1996. Ha sido miembro del Consejo del Instituto de Filosofía, 1994; Profesor de la Maestría en Filosofía cuarta promoción: "Filosofía Política", Universidad de Antioquia, 1994. Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Apartado 1226, Medellín.

CARLOS MÁSMELA ARROYAVE. Doctor en Filosofía, Universidad de Heidelberg. Profesor titular de la Universidad de Antioquia. Entre sus publicaciones se destacan: *Teoría Kantiana del movimiento: una investigación sobre los principios metafísicos de la foronomía, Tiempo y posibilidad en la contradicción: una investigación sobre el principio de contradicción en Aristóteles y Presupuestos metafísicos de la Crítica de la razón pura*. Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Apartado 1226, Medellín.

JORGE AURELIO DÍAZ ARDILA. Doctor en Filosofía de la Universidad de Lovaina, Bélgica. Licenciado en Teología de la Hochschule Sankt Georg, Frankfurt a.M. Su tesis de doctorado fue *Fenomenología del Espíritu e Historia*. Ha sido profesor de la Universidad Simón Bolívar de Caracas y de la Universidad Andrés Bello. Actualmente es profesor en la Universidad Nacional de Colombia. Dirección: Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Apartado 14490, Santafé de Bogotá.

JAVIER DOMÍNGUEZ HERNÁNDEZ. Doctor en Filosofía, Universidad de Tübingen. Profesor titular de la Universidad de Antioquia. Director de la Revista Estudios

de Filosofía del mismo instituto. Entre sus publicaciones pueden citarse: **La Teoría Estética de Heidegger**. En: *Areté*, Revista de Filosofía, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Vol. III, No. 2, 1991; **Intuición e imaginación estéticas**. En: *Estudios de Filosofía*. Universidad de Antioquia, Medellín, No. 6, 1992; **La resistencia de “El origen de la obra de arte” ante los archivistas de la modernidad**. En: *El trabajo de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía*. Santafé de Bogotá: editorial ABC Ltda., 1995 y **Arte estético y escatológico: funciones de compensación del arte en la sociedad moderna**. En: *Estudios de Filosofía*. Medellín, No. 10. Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Apartado 1226, Medellín.

FRANCISCO CORTÉS RODAS. Doctor en Filosofía de la Universidad de Konstanz, Alemania. Profesor del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Entre sus publicaciones se encuentran: *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zur Kritik und Rekonstruktion einer emanzipatorischen Gesellschafts und Moraltheorie bei Habermas*. Hartung-Gorre Verlag, Konstanz, 1993. Coautor de *Liberalismo y comunitarismo: Derechos Humanos y Democracia*, 1996. Investigador principal del proyecto *Justicia Social e Igualitarismo Político* con subvención de Colciencias para el período 1995-1997. Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Apartado 1226, Medellín.

ERNEST TUGENDHAT. Filólogo y Filósofo. Su trabajo de habilitación como Profesor: *El concepto de verdad en Husserl y Heidegger*, Tübingen, 1966. Profesor de Filosofía en Heidelberg. Investigador en el Instituto Max-Planck de Starnberg, en el campo de las condiciones de vida en el mundo técnico-científico. Profesor Emérito de la Universidad Libre de Berlín. Múltiples publicaciones, algunas traducidas al español, se destaca *Problemas de la Ética*, España: Crítica, 1988.

MANFRED KERKHOFF. Estudios de Filosofía en Tübingen, Doctor en Filosofía en München. Profesor de la Universidad de Puerto Rico desde 1965. Colaborador asiduo de la Revista *Diálogos*. Entre sus extensas 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”, Empédocle et Zarathoustra, Sept versions de la mort libre*. Dirección: PO BOX 22 302 San Juan P.R. 00931 U.S.A.

GEORG ZENKERT. Doctor en Filosofía de la Universidad de Tübingen. Becario de la Sociedad Alemana de Investigación. Coautor de *Poder y Opinión. La constitución retórica del mundo político* (Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1992). Profesor de la Escuela superior de Pedagogía en Heidelberg. Dirección: Bunsenstrasse 23 a D. 69115 Heidelberg, Alemania.

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No. 11

La vida buena. Dossier

Rosa Helena Santos-Ihlau. Compiladora

Martha Nussbaum y Ursula Wolf. –Un contra punto acerca de la vida buena–.

Rosa Helena Santos-Ihlau

Introducción: forma y contenido, filosofía y literatura

Martha Nussbaum. Tr. Erna von der Walde

El discernimiento de la percepción: una concepción aristotélica de la razón privada y pública

Martha Nussbaum. Tr. Rosa Helena Santos-Ihlau

El conocimiento del amor

Martha Nussbaum. Tr. Rosa Helena Santos-Ihlau

¿Qué significa vivir su vida?

Ursula Wolf. Tr. Rosa Helena Santos-Ihlau

El arte, la filosofía y la pregunta por la vida buena

Ursula Wolf. Tr. Rosa Helena Santos-Ihlau

El bosquejo de aquel día. Una lectura filosófica de la trilogía de ensayos de Peter Handke

Ursula Wolf. Tr. Rosa Helena Santos-Ihlau

Tragedia, comedia y poder. Sobre la forma artística de la democracia

José Luis Villacañas Berlanga

La conversación del filósofo con el rapsoda

Jorge Mario Mejía Toro

Consideraciones generales sobre el *Timeo* de Platón

Jairo Iván Escobar Moncada

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No. 13

Memorias 1er seminario nacional de teoría e historia del arte. *Posiciones en teoría e historia del arte*

- La historia tras la muerte del arte

Carlos Arturo Fernández Uribe

- El arte y la historia del arte

Beatriz González

- La fotografía y la muerte del arte

Carlos Jiménez

- Arte, comunicación, tecnologías
Jesús Martín Barbero
- Posiciones filosóficas de Hegel y Danto sobre el “fin del arte”
Javier Domínguez
- Estrategias de ubicación. Arte colombiano después del arte moderno
Luis Fernando Valencia

Imagen y conocimiento. La mimesis como categoría universal

Alba Cecilia Gutiérrez

Eikōs-lógos kósmos philosophia

Jairo Iván Escobar Moncada

Distinciones con respecto a la filosofía práctica. Preguntas conceptuales indirectas a la ética discursiva

Friedrich Kambartel

Interculturalidad ¿un desafío?

Rudolf Brandner

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 Nº Banco: Ciudad:

Giro Postal o Bancario Nº Efectivo:

Valor de la suscripción anual —2 números—

Colombia \$15.500

Exterior US\$20

NOTA

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

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

Correspondencia, canje y suscripciones:

ESTUDIOS DE FILOSOFIA,
Departamento de Publicaciones,
Universidad de Antioquia,
NIT 890.980040-8,
Apartado 1226 - teléfono (94)2105010 - fax 2638282
Medellín, Colombia, Sur América.