

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Universidad de Antioquia
Instituto de Filosofía

Agosto de 1994

- **Logos y Nomos. Platón y el reto político de la sofística en el *Gorgias* y el *Menón***
Jochen Wagner
Javier Domínguez Hernández - Traductor

- **Contextualizando el contextualismo. Reflexiones generales sobre el debate entre comunitaristas y liberales**
Miguel Giusti Hundskopf

- **Autonomía y derechos humanos en perspectiva kantiana**
Francisco Cortés Rodas

- **Elementos para una ética argumentativa**
Alfonso Monsalve Solórzano

- **Filosofía y realidad**
Freddy Salazar Paniagua

- **Hegel. La desgraciada reconciliación del espíritu**
Carlos Másmela Arroyave

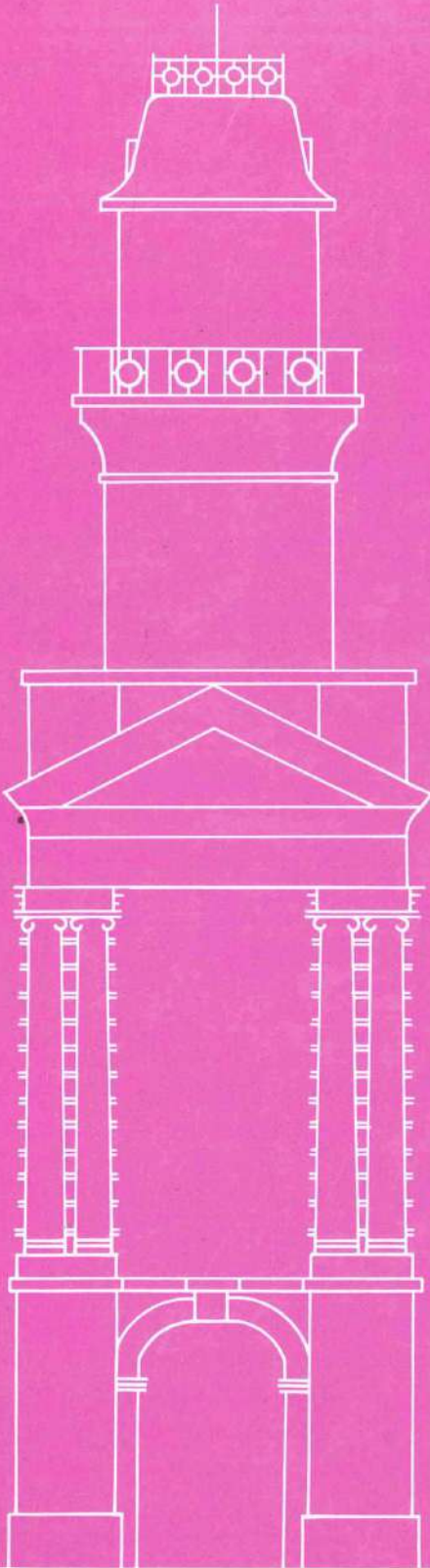
- **De la posibilidad unidad y sistematicidad de la experiencia a la luz de la *Crítica del Juicio***
Lucy Carrillo Castillo

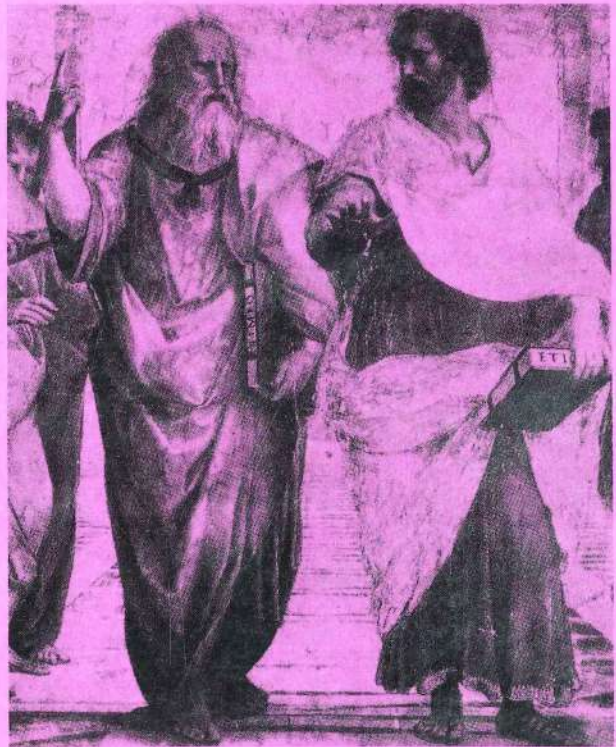
- **Arte estético y escatológico. Funciones de compensación del arte en la sociedad moderna**
Javier Domínguez Hernández

- **Defensa de Quinto Ligario.**
Marco Tulio Cicerón
Pbro. Rafael Henao R. - Traductor

- **Vida del Instituto**

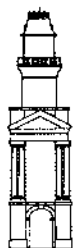
- **Reseñas**





Platón y Aristóteles

Detalle de la obra "*La escuela de Atenas*" de Rafael (1483 - 1520)
Vaticano Stanza della Segnatura.



ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Agosto de 1994

CONTENIDO

Logos y Nomos. Platón y el reto político de la sofística en el <i>Gorgias</i> y el <i>Menón</i> <i>Jochen Wagner</i> <i>Javier Domínguez Hernández</i> - Traductor	11
Contextualizando el contextualismo. Reflexiones generales sobre el debate entre comunitaristas y liberales <i>Miguel Giusti Hundskopf</i>	33
Autonomía y derechos humanos en perspectiva kantiana <i>Francisco Cortés Rodas</i>	45
Elementos para una ética argumentativa <i>Alfonso Monsalve Solórzano</i>	57
Filosofía y realidad <i>Freddy Salazar Paniagua</i>	79
Hegel. La desgraciada reconciliación del espíritu <i>Carlos Másmela Arroyave</i>	101
De la posibilidad unidad y sistematicidad de la experiencia a la luz de la <i>Crítica del Juicio</i> <i>Lucy Carrillo Castillo</i>	133
Arte estético y escatológico. Funciones de compensación del arte en la sociedad moderna <i>Javier Domínguez Hernández</i>	151
Defensa de Quinto Ligario. Marco Tulio Cicerón <i>Pbro. Rafael Henao</i> - Traductor	173
Vida del Instituto	181
Reseñas	183

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. Libre de Berlín

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

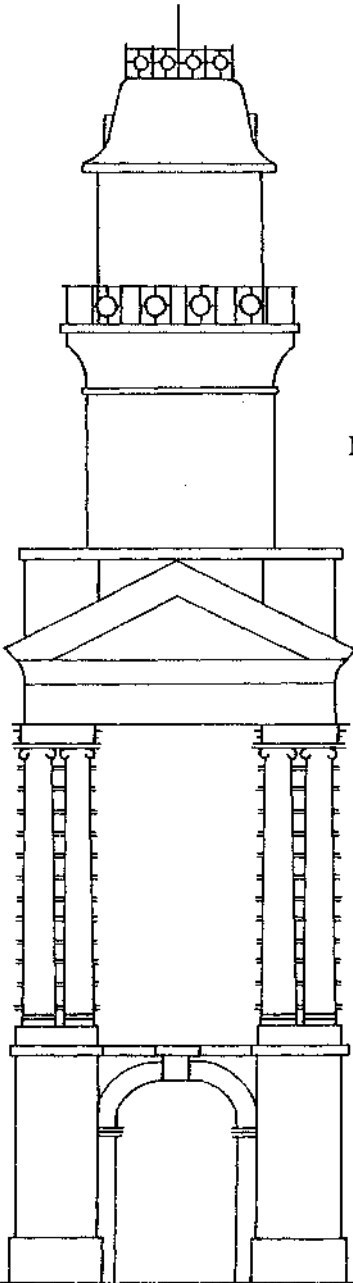
Ecoe Ediciones

Calle 24 13-15 Piso 3

Teléfono 243 16 54

Apartado 30969

Santafé de Bogotá - Colombia



Estudios de Filosofía

Nueva etapa

Nos alegra sobremanera comunicar a nuestros lectores que al cumplir nuestro primer lustro de labores (1990-1995) hemos llevado a cabo una internacionalización del *Comité Editorial*. Consideramos que este logro es una forma de retribuirles el apoyo y el estímulo que nos han brindado.

Agradecemos a los colegas Gustavo Valencia Restrepo y Juan Guillermo Hoyos Melguizo, que se retiran del *Comité editorial* debido a sus exigentes labores en la dirección de la Universidad de Antioquia y damos nuestro saludo a sus reemplazos, Francisco Cortés Rodas y Jairo Escobar Moncada, recientemente vinculados al Instituto de Filosofía. Igualmente queremos saludar con entusiasmo la vinculación de los miembros del *Comité Internacional* y destacar la generosidad con que sus miembros han aceptado nuestra invitación. Estamos convencidos de que, con el aporte de los nuevos integrantes, se logrará mayor solidez y calidad en nuestra publicación.

La Redacción

PRESENTACIÓN

El conjunto de artículos que presentamos en este número de *Estudios de Filosofía* a nuestros lectores, representa un reflejo fiel de las preocupaciones que han venido dominando en las actividades académicas y en los eventos propiciados por el Instituto de Filosofía. El predominio de la filosofía práctica responde a nuestro intento de participar con juicio propio en el diálogo filosófico intercontinental, donde esta temática marca la pauta, y de reaccionar con reflexión ilustradora ante la destructiva violencia que afecta moral y políticamente nuestra vida cotidiana e institucional. Abrimos y cerramos las contribuciones con artículos de reto para la filosofía: en el artículo de Jochen Wagner, para lo que habría de ser, según Platón, la labor de ilustración filosófica en condiciones de opinión pública responsable; y, en el artículo de Freddy Salazar, lo que habría de ser la filosofía en una realidad llamada Colombia, donde la necesaria disciplina de la exégesis no debe apartar la atención de nuestros desafíos ciudadanos.

El juego mutuo de *Nomos* y *Logos* conforma la base de la filosofía práctica de los griegos que culmina en la idea del hombre consignada por Aristóteles en la *Política*: destinado a la sociedad, el hombre sólo puede sostenerse a sí mismo y a su comunidad en el intercambio retórico constante. La retórica política, es decir, el debate público en torno a los fines y a los medios de la praxis, es lo que nutre la comunidad política ilustrada, ya sea antigua o moderna. Platón vuelve a ser redescubierto para iluminar interrogantes tan decisivos de la filosofía práctica contemporánea, como es el del influjo mutuo entre comunicación pública y praxis política. La ilustración griega puso de presente que el *Nomos* absoluto no existe sino que los hombres tienen que decidirlo, y que una adhesión ciega al *Nomos* transmitido es impracticable. El núcleo del problema consiste en impedir la degeneración de la retórica en sofística. Hay acuerdo implícito en que la acción razonable, tanto individual como política, está mediatizada por el lenguaje, pero ronda siempre el peligro de tergiversar su *Logos* manipulándolo estratégicamente con fines egoístas que hacen explotar la comunidad. La propuesta de Platón frente a esta política de la arenga es la racionalidad dialogal de la dialéctica, donde el *Logos* orienta, da comprensión y se fortalece colectivamente. Este sorprendente espíritu de ciudadanía del Platón recién descubierto, puede aportar significativamente en el debate actual de la filosofía práctica entre comunitaristas y liberales, contextualizado por Miguel Giusti Hundskopf.

La saludable autocritica que el espíritu de la modernidad ha tenido que realizar en las últimas décadas, ha puesto de presente un pragmatismo ejemplar en la concepción de la filosofía práctica antigua. Este modelo mantiene una mediación entre la motivación ética y la política que la ilustración moderna echa a perder con su crítica a la autoridad y a la tradición, no quedándole más que una alternativa abstracta: o el contrato o la revolución; o el supuesto de sujetos obnubilados con la originalidad de su autonomía que por razones operativas pactan reglas de convivencia, o la toma del poder por la fuerza. El debate entre moralidad y eticidad, en un primer momento, y entre liberalismo y comunitarismo, más

recientemente, ha madurado una nueva relación ilustrada con la inspiración filosófico-práctica de los griegos y su racionalidad, acuñada por el predominio del *ethos* sobre el *logos*. No creemos equivocarnos al proponer en esta perspectiva de lectura las contribuciones de Francisco Cortés, cuya intención es corregir la abstracción del formalismo moral al separar la moral y la política, dejándole la moral al individuo y a la política la administración técnica de la sociedad. Análogamente, el artículo de Alfonso Monsalve busca con su propuesta de una ética argumentativa, encontrar interlocutores motivados ya éticamente para corregir así el debate político montado solamente sobre la estrategia. El artículo de Javier Domínguez, aunque de estética, pertenece también por su intención al ámbito de la filosofía práctica. Su defensa de un arte estético frente a un arte escatológico es la consecuencia de la reivindicación del arte en la tarea política de la ilustración, salvando, no obstante, la experiencia y el juicio del individuo frente a la manipulación de la opinión en un arte al servicio de ideales abstractos, provechoso sólo para el dirigismo. La tensión irreductible entre lo ético y lo estético fue neutralizada por el espíritu moderno al legitimar la autonomía de sus esferas, pero ha revivido en su autocrítica actual, y ello ha redundado en un concepto de autonomía del arte mucho más maduro, ya que éste no se plantea contra la sociedad sino como partícipe en ella.

Proponemos también dos reflexiones de índole inmanente al trabajo del concepto en la filosofía, y en dos maestros del pensamiento, Kant y Hegel. La desgraciada reconciliación del espíritu es la metáfora de Hegel en su *Fenomenología* para potenciar nuestra percepción de la tensión entre historia y sistema, experiencia de lo singular y horizonte general de su integración. Carlos Másmela profundiza en esta problemática. Lucy Carrillo sigue, por su parte, la pauta kantiana. La objetividad y la arquitectónica del conocimiento humano están sustentadas en el hilo de la subjetividad, pues es ella la fuente misma de tales logros, gracias al potencial hermenéutico de su principio de la finalidad, cuya teleología articula naturaleza y libertad, praxis y cultura.

No pretendemos con los criterios de nuestra presentación quitarle el juicio propio a nuestros lectores, sino avanzar el primer paso en el desencadenamiento del diálogo de la reflexión. Su destino siempre está abierto, y esto ha de saberlo un auténtico interlocutor.

LOGOS Y NOMOS

Platón y el reto político de la sofística en el *Gorgias* y el *Menón**

Por: Jochen Wagner

Universidad de Rostock

Traducción: Javier Domínguez Hernández

Universidad de Antioquia

Bajo el título *Logos y Nomos* ha de plantearse a continuación un tema que, como ningún otro, ha animado la filosofía clásica de los griegos. El *Nomos*, un concepto relativo a la ley divina que en la filosofía preclásica domina indistintamente sobre lo natural y lo social, es descubierto en el ámbito de lo político como un orden configurable. En el ámbito del lenguaje, del *Logos*, los hombres pueden reorientar y modificar la forma y las leyes de su comunidad política, acomodarse a un cambio externo o a nuevas necesidades. El *Nomos* se convierte así en lo contrapuesto al orden natural, a la *Physis*, percibida como lo invariable, hasta que también en este dominio termine por imponerse la experiencia de la técnica, de la producción planeada de cosas, y conduzca a una postura modificada. El *Logos*, empero, este medio de orientación genuinamente humano, transmitido verbalmente y estabilizado colectivamente, no sólo posibilita la autonomía de las comunidades políticas, sino que al mismo tiempo establece también la medida de cualquier modificabilidad arbitraria del *Nomos*. Este juego mutuo de *Logos* y de *Nomos* es lo que *ex-negativo* han puesto claramente al descubierto los sofistas mediante el particularismo de su oficio, y cuya reflexión fundamental se convirtió en el objeto principal de la filosofía de Platón.

Sistemáticamente, este tema pertenece por ende al dominio de la filosofía práctica, donde se encuentra tematizado como la interrelación de opinión, discurso y acción, o de retórica y política ejemplarmente en Platón y Aristóteles, y ha encontrado su expresión más brillante en la doble determinación aristotélica del hombre como ser viviente, parlante y político:¹ el hombre, destinado por naturaleza a la sociabilidad, sólo puede sostenerse a sí mismo y a su comunidad en el intercambio retórico constante. Según se dice en la *Política* de Aristóteles, en la medida en que los hombres ante situaciones cambiantes se ponen de acuerdo repetidamente sobre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto,

* El presente artículo fue escrito especialmente para *Estudios de Filosofía*. Para la traducción de las citas de Platón, se siguió la versión de la Biblioteca Clásica Gredos: Platón. *Diálogos*, vol. 7. Madrid: Gredos, 1981-1992. (N. del T.).

1 Uno de los grandes méritos de Martin Heidegger es el haber redescubierto esta conexión bajo la petrificada formulación escolástica del *animal rationale*, así como el haberla hecho accesible a un tratamiento. Cfr. también: BUBNER, R. *Das sprachliche Medium der Politik*. En: *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*. Frankfurt/ M. 1992.

establecen una comunidad política a partir de la cual, teniendo en cuenta siempre retos nuevos e inesperados, sus acciones obtienen orientación y estabilidad.

Tal marco elemental de comprensión puede ser entendido como una trama de opiniones intersubjetivamente afirmada, lo suficientemente flexible como para medirse con las circunstancias cambiantes de la acción, y lo suficientemente estable como para ofrecerle al individuo una orientación continua de la acción y la vida, así como para asegurarle a la larga una coordinación comunitaria de la praxis. Siempre que hablamos entre nosotros nos ponemos recíprocamente en relación con el horizonte presumible de opinión de los otros, el cual estamos en condiciones de apreciar unas veces con más, otras veces con menos confianza. Nos apoyamos para ello en un "nivel profundo de opiniones silenciosas", como lo ha denominado Merleau-Ponty, es decir, en esas convicciones fundamentales de la praxis que los griegos describieron como *ethos* y que proporcionan la base confiable para la realización de cualquier acción. A todo obrar y hablar le es inmanente una anticipación de esta comunidad, una anticipación en la que se concretiza y confirma caso por caso toda praxis colectiva.²

En cuanto retórica política, el debate público en torno a las características correctas de la praxis común, es el núcleo de toda comunidad política. Esto se aplica tanto a las condiciones, relativamente sencillas, de la democracia ateniense como a las complejas sociedades modernas de masas, que a través de los medios escenifican amplios procesos retóricos de entendimiento, y se aplica igualmente a aquellos estados en los cuales pequeños gremios se reservan las decisiones políticas importantes. Lo decisivo en cada caso consiste en que las ideas directrices de la praxis política son formuladas y dispuestas en la perspectiva de los actores. Debido a que, al menos retóricamente, las decisiones políticas se tienen que poder transmitir a los involucrados, en un grado elemental son ellas, por consiguiente, proporcionadas al horizonte de opinión y acción de los individuos.

El íntimo acoplamiento entre política y retórica se muestra no solamente en el hecho de que toda política (entendida en el sentido de regulación de la praxis colectiva) está retóricamente mediada, sino también en la forma políticamente determinada de la retórica pública. Esto se ve claramente si uno pone a la vista la intensidad con que las constelaciones políticas de base predeterminan el modo de aparición de la retórica. Algunos ejemplos: en nombre del saber Platón expulsa a los retóricos del Estado, en su opinión, porque la convicción pública no es asunto del individuo particular sino del gobernante sabio, o bien, de buenas leyes. La retórica aparece aquí con la vestimenta de la sabiduría. Aristóteles, quien tenía una confianza mayor en la razón práctica universal, estaba convencido *in politicis* de la superioridad de las decisiones colectivas sobre las individuales: los afectados saben mejor qué es lo bueno para ellos. Aquí, como también en el liberalismo burgués de J. St.

2 Más precisión sobre el concepto de opinión como concepto fundamental de la filosofía práctica se encuentra en: PTASSEK, P./SANDKAULEN-BOCK, B./WAGNER, J./ZENKERT, G. *Macht und Meinung*, En: *Die rhetorische Konstitution der politischen Welt*. Göttingen, 1992.

Mill, la retórica política es entendida como debate público. La serie de los diferentes conceptos de retórica puede prolongarse fácilmente hasta el presente, desde la retórica cristiana de la evangelización o desde aquella de los Estados teocráticos, hasta el disfraz de la retórica como ciencia, tal como actualmente la podemos percibir en el estado tecnocrático moderno. También, pues, desde este ángulo es visible la intrínseca relación entre retórica y política, hacia la que apuntaban ya las determinaciones aristotélicas del hombre citadas anteriormente.

Aunque el fenómeno del influjo mutuo entre discurso y acción, entre comunicación pública y praxis política, es algo familiar para todos, no está de más tenerlo presente en este momento, pues los rasgos fundamentales de este fenómeno, a pesar del auge actual de los temas retóricos y teórico-comunicativos, han quedado injustificadamente fuera de la reflexión,³ y si se tematizan, como por ejemplo en las Ciencias Sociales, lamentablemente echa uno de menos una discusión teórica más específica. Los estudios empíricos del ámbito de la demoscopia y la política parecen impedir más bien el acceso al campo del problema. Las siguientes consideraciones están consecuentemente concebidas bajo la convicción de que ocuparse de Platón puede ser fructífero para los interrogantes de la filosofía actual, que en los últimos años se ha volcado tan claramente hacia los temas de la praxis.

La idea de que Platón es una referencia de máxima significación, precisamente para cuestiones provenientes del horizonte de la filosofía práctica, es algo que ha tenido que ser redescubierto en este siglo. La Hermenéutica, en la línea de Heidegger y Gadamer tiene en este punto grandes méritos. La recepción de Platón estuvo mucho tiempo dominada por la metafísica de la llamada teoría de las ideas, que marcó unilateralmente la comprensión de su filosofía desde el Neoplatonismo, hasta la metafísica escolástica del siglo XVIII y hasta la actualidad. En nuestro siglo el juicio de Popper sobre el Platón político hizo también de las suyas: la magia de Platón se volatiliza en la dictadura de una filosofía sabelotodo.

El reto sofístico

La obra platónica, tal como nos ha sido transmitida, lleva claramente el sello de este tema práctico. Donde es más ostensible es en los diálogos tempranos y medios; aquí puede comprobarse de qué modo el contenido y la forma de la filosofía de Platón ganan en perfil en la confrontación con la sofística. A diferencia de lo que ocurrirá luego en la Stoa o en la

3 Una excepción muy importante la representa ciertamente la obra de J. Habermas. El compromiso de su empresa con la ilustración en pro de una racionalización permanente del mundo de la vida recuerda en muchos aspectos la confrontación de Platón con la sofística, pues ambos ven en el potencial integrativo del lenguaje determinantes decisivas para la praxis política. Pero mientras Habermas utiliza los rasgos comunicativos básicos del lenguaje como correctivo crítico de estructuras sociales y políticas, para producir procedimentalmente comunidad, Platón apunta al efecto integrador de intuiciones compartidas en común. De Habermas Cfr. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main, 1981, y *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/Main, 1992.

tradición del cristianismo, en Platón la pregunta por la vida realizada (por la eudaimonía) está inseparablemente unida a la pregunta por la forma de la vida en común (según el *nomos*). Este motivo no sólo se encuentra en la base de la *República*, que trabaja con una correspondencia entre la constitución del alma y la del Estado, sino que constituye también el auténtico motor de la dialéctica platónica.

El fondo histórico de los interrogantes platónicos es el decisivo cambio de estructuras de la Polis que tuvo lugar en el siglo V.⁴ La propia generación de Platón y la de su maestro Sócrates fueron propiamente las primeras que pudieron tener la significativa experiencia de las ventajas y los peligros de una amplia deliberación pública, y de los efectos de la retórica política. La experiencia de la incommensurabilidad de las culturas, documentada en las *Historiae* de Heródoto,⁵ puso ante los ojos de los griegos que el *Nomos* absoluto no existe. Costumbres y leyes, así lo habían mostrado ya los contactos comerciales de ultramar y la experiencia de los colonizadores, están siempre bajo condiciones dadas previamente y rigen sólo en correlación con ellas. El papel político mundial que inesperadamente le sobrevino a Atenas y a las demás polis griegas a consecuencia de la guerra contra los persas, trajo consigo grandes transformaciones políticas; sobre todo la necesidad de ampliar el círculo de los participantes en las decisiones políticas y de llevar todas las cuestiones que afectan a la comunidad a la deliberación y decisión colectivas en la asamblea popular. Las reformas políticas de Clístenes y Pericles pusieron claramente a la vista de todos la configurabilidad racional del estado y los espacios políticos de acción. En aquel entonces pudo experimentarse originariamente hasta qué punto, no solamente un régimen sino toda una sociedad, pueden ser transformados de raíz mediante la labor mediadora (no en último término retórica) de políticos hábiles. La asamblea popular, recién creada como institución sesionaba casi permanentemente, decidía sobre la ocupación de los cargos, sobre cuestiones de la política del momento, del derecho, del arte, de la conducción de la guerra, etc., a tal punto, que por fuerza los ciudadanos atenienses pronto se vieron convertidos en políticos profesionales. En ninguna otra parte quedaron tan a la vista el mérito de la deliberación en común y los peligros de los discursos manipuladores. Tampoco en ninguna otra parte se percibió de un modo tan patente cuán sensible es la forma de la unidad de una comunidad política: si bien hoy piensa, siente y actúa al unísono como un solo cuerpo, mañana puede estar al borde de la guerra civil; y todo esto como efecto de los discursos políticos.

Una constelación histórica particular e instituciones políticas recién creadas, cuyo funcionamiento depende de una gran participación de los ciudadanos, constituyen el marco externo para el surgimiento de la retórica clásica. Solamente en esta coyuntura pudo surgir el gran movimiento espiritual de la Sofística, cuya tendencia emancipatoria corrió de la

4 Cfr. al respecto la plástica y lúcida exposición que nos ofrece la última obra de MEIER, Ch.: *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*. München, 1993, y del mismo autor, *Die Entstehung des politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M, 1983.

5 Por ej.: III, 38, 3-4.

mano de la democratización política.⁶ La Sofística es ciertamente ese vástago de la Retórica que, tan pronto altamente apreciado como despreciado, cualquier cosa es menos un fenómeno homogéneo fácil de caracterizar. De todos modos, lo que se puede advertir, es que los sofistas se ofrecían como maestros para algo que podría describirse como “capacidad de acción y destreza social”.⁷ Ellos se presentaban ante una audiencia –casi siempre selecta–, pronunciaban discursos ejemplares, exponían técnicas paradójicas de argumentación –en algunos casos lúdicamente– o impresionaban como Hippias, por su sensacional nemotecnia. Las fronteras entre exhibicionismo y preocupación formativa serían debieron haber sido a menudo fluidas.⁸ Si bien algunos sofistas como Gorgias, ocasionalmente viajaron en misiones políticas en favor de sus ciudades nativas, el hablar ante la asamblea del pueblo no era propiamente su asunto. Lo que querían más bien era transmitirle a sus alumnos, hombres jóvenes de las casas acaudaladas, la habilidad para presentarse con una retórica efectiva ante un público. En los discursos transmitidos de Demóstenes, en la obra histórica de Tucídides y en los escritos de Aristóteles sobre los tópicos y la retórica, o en la descripción usual del orador como *deinos anér*, es decir, de un hombre arrollador y temible, han quedado ejemplificados el impacto de los grandes discursos y sus efectos en la praxis. Pero el testimonio más impresionante de la grandeza de la sofística reside en el hecho de que fue ella la que permitió la aparición de Sócrates, siguiendo al cual Platón y Aristóteles crearon la filosofía clásica de los Griegos.

La sofística provino de la retórica. Para poder comprender la magnitud de la irritación sofística, tenemos antes que poner brevemente a la vista en qué consiste propiamente la racionalidad de la retórica, sobre la cual se erige la sofística. Primero que todo, consideremos la situación básica: los oradores se presentan ante un público reunido sobre cuyas opiniones y acciones desean influir; tienen por tanto que poder hacerse entender ante dicho público. Hacia esta meta se orienta la educación del orador: éste está entrenado para acomodarse en cada caso al trasfondo de opinión de su público, constantemente cambiante, para proponerle los asuntos más diversos. A ello se debe el que la retórica, con razón, pretenda poder ser abogado de cualquier posición.⁹ Si logra tal cosa, ella puede contribuir a la articulación de los aspectos más diversos, de los cuales se apropian los interlocutores como criterios de

6 Sobre la sofística en general cfr. KERFERD G.B. *The Sophistic Movement*. Cambridge, 1981; CASSIN B. (Editor). *Positions de la Sophistique*, París, 1986 y CLASSEN, C.J. (Editor), *Sophistik*, Wiesbaden, 1976.

7 Sobre la autocomprensión de la retórica sofística y su ideal de formación cfr.: GOMPERZ, H. *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des EU LEGEIN in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*. Leipzig/Berlin, 1912; KUBE, I. *TEXNH und APETH. Sophistisches und Platonisches Tugendwissen*. Berlin, 1969; y BAUMHAUER, O.A. *Die sophistische Rhetorik*. Stuttgart, 1986.

8 Naturalmente hay que distinguir estrictamente a los sofistas de los grandes oradores políticos –casi siempre talentos natos como el temido Cleón, un rico curtidor de oficio– los cuales dominaron la asamblea popular.

9 Una aguda determinación atribuida a Protágoras afirma en tal sentido, que la retórica puede hacer fuerte el Logos débil (ARISTÓTELES, *Retórica*, 1420 a 24). Como modelo de ello puede considerarse la magnífica pieza ejemplar de oratoria transmitida por Gorgias, *El elogio de Helena*, en la que es defendida la fuga de ésta con Paris, a pesar de la condenación general de sus contemporáneos.

decisión. El mérito de tal modo de hablar reside precisamente en que la retórica con lo que se las tiene que ver es con “meras opiniones”. La interpretación que Platón da al problema de la retórica amenaza fácilmente con desfigurar este hecho. Es cierto que debido a no pretender para sí ningún saber especial certificable, la retórica renuncia quizás a la posibilidad de una justificación objetiva (*logon didonai*); pero por otra parte puede abonarse a su favor su capacidad de traducir puntos de vista especiales (como el del experto, el del marginal, el de una minoría), al horizonte de acción de los participantes, lo cual, al menos potencialmente, sirve para la objetivación y la democratización de las confrontaciones.¹⁰ Desde este punto de vista, la presentación, a modo de opinión, de diferentes posiciones representa una ganancia, pues, gracias a ella, el espacio de acción para una decisión a tomar es diferenciado *in concreto*. Al proporcionar elementos relevantes para la acción, a los que cualquiera podría remitirse inmediatamente, si es que el discurso ha de ser convincente, la retórica no sólo le transmite al público una multiplicidad de aspectos sino que con ello fomenta también lo común en política. Al verse todos convocados a la misma situación de decisión y encontrar planteados los aspectos concernientes, se les abre a todos un horizonte afín de acción ante el cual pueden comprenderse como una comunidad política indivisible.¹¹ Tal ganancia de racionalidad para las decisiones públicas, y con ello la constitución o el fortalecimiento de la comunidad, representan el mérito decisivo de la retórica política, por lo cual se convierte en un medio irrenunciable de autocomprensión política.

Platón, por esta razón, ha tratado a la sofística como un fenómeno eminentemente político. En ella vio el indicio y el catalizador de un sacudimiento social fundamental, cuya reflexión general concibió él nada menos que como la filosofía. El surgimiento de los sofistas, así como la resonancia que despertaron, nos señalan un cambio radical de las orientaciones individuales y colectivas de la acción. En conceptos modernos uno hablaría de un “cambio de valores”. La “confianza originaria” en la intangibilidad del *Nomos* ha desaparecido. El *Nomos*, antes entendido como un carácter inamovible de la comunidad política, se interpreta cada vez más como una postulación arbitraria. *Nomos* y *Physis* comienzan a separarse abismalmente y llegan a ser comprendidos finalmente como oposición (hasta que Aristóteles los reconcilia de nuevo teóricamente en el concepto de *Ethos*, al que concibe como “segunda naturaleza”).

La pérdida de obligatoriedad ética, el relajamiento de la fuerza normativa de las intuiciones comunes –sobre la que se queja tan amenazadoramente Anito en el *Menón*–, se reflejan en una transformación de la cultura política. Desaparecen algunas convicciones comúnmente compartidas y se estrechan las bases de la comprensión política; la imposición

10 Cfr. p. ej. MULLER, R. *Sophistique et Démocratie*. En: Cassin (Ed.), *Op. cit.*, p. 179-193.

11 Que esta comunidad política puede fundarse aun en el conflicto. lo ha mostrado N. Loraux en sus investigaciones sobre el concepto de *stásis* (cuyo significado va desde “posición firme” hasta “lucha” y “guerra civil”) en la polis: *Le lien de la division*. En: *Cahier du Collège International de Philosophie*. No. 4, 1978, p. 101-124.

de intereses propios en la asamblea popular se convierte en una posición política legítima y reconocida. La unanimidad en lo práctico resulta, cada vez con más frecuencia, de la convergencia contingente de intereses, reconocida en el aplauso de la masa. Esta cultura en la que se presentan egoidades que entre sí no se entienden, donde se pronuncian discursos pero no se realiza ningún diálogo, en la que se aducen opiniones pero sin explicarlas, ha sido descrita por Platón como la "cultura" de la lucha de opiniones¹² y a ella le opuso el procedimiento dialógico.

El diálogo es por lo tanto un programa. Platón se sirve del diálogo como del medio de exposición de la filosofía, convencido de que una comunidad práctica en lo sustancial sólo se puede tener en el *Logos* y a través del *Logos*. Apoyarse en el *Logos* significa apoyarse en una concertación lingüística. Pero el *Logos* es una propiedad colectiva que escapa a toda disponibilidad individual. Sobre este punto recae la crítica de Platón a la retórica y a la sofística: por un lado ellas ven correctamente que la acción razonable, la individual tanto como la política, están mediatizadas por el lenguaje y ven también que el empecinarse ciego en el *Nomos* transmitido no representa ninguna alternativa practicable,¹³ pero, por otro lado, incurren en un error elemental cuando parten de la posibilidad de una instrumentalización individual del *Logos*. El *Logos* es un medio de comprensión y orientación, fortalecido colectivamente. Servirse estratégicamente del *Logos* conduce finalmente a aislarse del marco común de orientación, inclusive, a destruir la comunidad. Con esto queda al par descrito el punto en el que la retórica se transforma en sofística, transformación que ocurre, según piensa Platón, por una necesidad interna.

***Gorgias*: La Retórica en Tránsito a la sofística**

En ningún otro diálogo se enfrentó Platón de un modo tan amplio con lo que él percibió como el reto de la sofística, como en el *Gorgias*. Este diálogo, que se inicia con la pregunta aparentemente académica por la esencia de la retórica, termina en un mito del más allá que representa una comprometida defensa en favor de la conducción de una vida justa. Una sucesión de tres conversaciones con los retóricos Gorgias, Polo y Calicles respectivamente, produce el nexo dramático entre la retórica y la pregunta por la recta conducción de la vida.

Toda interpretación de un diálogo platónico tiene que prestarle también debida atención a la forma especial en que se presenta esta filosofía. Esto significa que no sólo hay que reparar en el intercambio de los argumentos objetivos, sino especialmente también, en quién dice qué según la situación. Así, por ejemplo, en el *Gorgias* hay que tomar en serio la circunstancia de que el joven Calicles al comienzo de su conversación con Sócrates le

¹² Cfr. por ej. *Teeteto*, 170d (*antidoxazein*, a los cuales se le oponen los *dialégesthai*).

¹³ Esta posición se encuentra clarísimamente representada en la figura de Anytos en el *Menón*.

haga a Polo, el segundo interlocutor de Sócrates, la misma objeción que ya antes le había hecho a Gorgias. A quien lo había precedido le reprocha calicles haber hecho concesiones a Sócrates que, objetivamente, no hubieran sido necesarias (*Gorg.* 461b y 482d, e). Tras la invariable objeción se oculta un creciente alejamiento intelectual de la forma de vida vivida, reflejado como una **radicalización del cuestionamiento de los sobreentendidos** y que apunta a una inmanente “lógica del desarrollo” del asunto: el joven Calicles en su posición como retórico se ha alejado ya tanto del viejo Gorgias, que el decano de los retóricos, Gorgias, parece estar mucho más cerca del prototipo del filósofo, Sócrates, que el retórico sofista de la generación más joven. Indicios de ello da no solamente el modo como Gorgias y Sócrates se enfrascan en un diálogo común y las convicciones que comparten, sino más aún, la misma elección del título del diálogo: el retórico Gorgias tiene apenas una pequeña parte en el diálogo, no así en su desenvolvimiento.

La comunicación indirecta¹⁴ contenida en esta escenificación dramática del diálogo, apenas si puede ser apreciada para mostrar la perspectiva desde la cual concibe Platón el fenómeno de la sofística. Así, la composición del diálogo apunta a un aspecto de la retórica que, para la determinación que Sócrates expresamente le asigna en su conversación con Polo (*Gorg.* 462-465), le confiere pleno contenido. Frente a la burda definición clasificatoria de la retórica que da Sócrates en el diálogo, con la ayuda de la analogía y la relación de copia,¹⁵ la construcción del diálogo remite a una imagen altamente diferenciada y a un rasgo fundamental de la retórica rico en consecuencias: a la retórica en su **tránsito a la sofística**.

Con la figura de Gorgias¹⁶ ingresa el tipo de orador honorable a la escena del diálogo. Gorgias es un experto en su especialidad y un buen maestro; quiere transmitir sus conocimientos, para que otros puedan también ayudarse a hacer prevalecer sus legítimos intereses. La consideración de que él pudiera ser responsable de un posible abuso por lo que sus alumnos pudiesen hacer con las capacidades aprendidas, le es completamente

14 Que en los diálogos platónicos hay un excedente que va mucho más allá de lo que en ellos se verbaliza, es algo desde hace mucho tiempo indiscutible en la investigación. Si se discute en cambio en qué consiste tal sobrepasamiento. En la llamada “Escuela de Tübingen”, representada en primera línea por H. J. Krämer, se emprendió el ambicioso intento de reconstruir una doctrina esotérica existente tras los diálogos (Cfr. KRAMER, H.J. *Arété bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg, 1958. y GAISER, K. *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1962). Una vía diferente y más plausible la ha abierto no hace mucho W. Wieland, siguiendo a Heidegger y a Gadamer; Wieland parte de la idea de que es propia de los diálogos una dimensión comunicativa imposible de captar bajo la forma de *dógmata*, pues se sustentan más bien en momentos ocasionales de disposición (como puntos de vista o actitudes): *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, 1982.

15 De un modo completamente esquemático se dice allí que la retórica como apariencia de la jurisprudencia es la contraparte de la culinaria, y la sofística como apariencia de la legislación es la contraparte de la decoración.

16 Sobre el Gorgias histórico cfr. la edición renovada de Th. Buchheim: *Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien*. Hamburg, 1989; además los trabajos más antiguos de DIELS/H. *Gorgias und Empedokles*. En: *Classen* (Ed), *Op. cit.*, p. 351-383 y CALOGERO, R. *Gorgias and the socratic principle Nemo sine sponte peccat*, p. 408-421.

extraña. Recurriendo al ejemplo análogo del maestro de esgrima, el cual tampoco puede garantizar el empleo correcto del arma por parte de sus alumnos, se acoge a la neutralidad del medio que él ha transmitido "para su uso legítimo" (*Gorg.* 475b, c). Esta postura tradicional sobre su oficio es completamente comprensible. No obstante, si Sócrates insiste en la exigencia de someter incluso el uso de la *techne* a su juzgamiento, ello se debe a que en el caso de la retórica se trata evidentemente de una técnica que no se puede juzgar de igual forma que el arte de la esgrima.¹⁷

La peculiaridad de la retórica en comparación con las otras artes sale a flote, si, como Sócrates lo hace en el diálogo, se resalta el aspecto técnico-instrumental de la retórica, y se hace reflexionar sobre la particularidad de su asunto y el alcance de sus objetivos. Tras una breve investigación se muestra rápidamente que la retórica, curiosamente, no tiene objeto. Su asunto son los discursos, dice Gorgias, pero precisamente ningún tipo de discurso sobre cosas determinadas, sino discursos en general (*Gorg.* 449). Pero resulta que los discursos, *logoi*, son de otra clase que, por ejemplo, la madera que el carpintero tiene como objeto. Éste encuentra su material en cierto sentido ya listo, lo trabaja y produce entonces un objeto que se acomoda a un contexto previo de usos. Con los discursos ocurre otra cosa: los discursos son siempre discursos sobre algo determinado y sirven no sólo para el entendimiento entre los hombres sino, más aún, para la comprensión de la realidad. En vista de que abrimos el mundo por medio del lenguaje, los discursos son el medio a través del cual nos ponemos en concordancia comprensiva con él. Servirse estratégicamente de este medio, significa jugar con esta orientación. Y esto exactamente es lo que a los ojos de Platón hacen los sofistas: al concebir el *Logos* como instrumento de su técnica, socaban la base individual y colectiva de la autocomprensión. Aquí yace la **destruictividad sistemática de la retórica sofística.**

Esta tendencia de la retórica se encuentra en el Gorgias platónico apenas sugerida en su relación expresamente ambigua con la propia disciplina. La utilidad de la retórica la ve él en el hecho de que le trae la libertad a los hombres en la ciudad y los pone en condiciones de dominar a otros, por cuanto les ayuda por medio de los *logoi* a convencerlos en los juicios y en las sesiones del Consejo (*Gorgias* 425d, e). Gorgias no destaca precisamente con ello el objetivo político de la retórica, sino que de conformidad con posiciones vitales de dominio general, resalta sólo su provecho para el particular. A todo lo largo de su justificación de la retórica permanece fiel a esta perspectiva. Gorgias comparte además, todavía, las premisas tradicionales de la vida de la polis, según las cuales, el saber del bien común (la justicia) le está inmediatamente presente a la comunidad política, y a la acción del individuo le subyace un fundamento estable. De un modo completamente evidente parte del hecho de que el saber de lo justo es un saber general, y de que la retórica es un instrumento para la **salvaguardia** de las pretensiones y de los intereses legítimos en el

17 Sobre la diferencia entre el concepto sofístico y el platónico de *Techne*. Cfr. HEINIMANN, F. *Eine vorplatonische Theorie der TEXNH*. En: *Museum Helveticum*. No 18, 1961, p. 105-130, y L. Kube, *Op. cit.*

marco ético previamente dado de la ciudad. Según la autocomprensión de los protagonistas, la retórica pertenece al contexto funcional de los medios de autoafirmación ciudadanos, y tiene por tanto un valor semejante a la institución posterior (desde los romanos) de la abogacía. Por la forma como Platón reviste la figura de Gorgias, no deja ninguna duda de que para él es asunto serio la retórica como algo al servicio de las representaciones tradicionales de la justicia.

Gorgias, quien ve su arte completamente anclado en la vida tradicional de la polis y a su servicio, experimentará pronto en el comportamiento de alguien como Calicles lo que Sócrates en el diálogo, argumentativamente, no podía hacerle comprender, a saber, que la retórica gana inevitablemente una dimensión práctico-política, que al final conduce también a la negación de su propia base, la vida común y las convicciones comunes en la polis. Que aquí no se trata solamente de ciertas peculiaridades de Calicles en particular, sino de una dinámica inherente a la propia retórica, lo ejemplifica la figura de Polo, quien asume una posición intermedia entre la retórica tradicional (personificada en el diálogo por el viejo Gorgias) y la sofística radical (representada por el joven Calicles), y continuamente pasa de la posición de Gorgias a la de Calicles. Del sublime ideal de la formación retórica, tal como lo imagina Gorgias, en Calicles sólo queda un medio irrenunciable en la lucha salvaje de todos contra todos, una lucha que en esta agudeza él mismo produce precisamente con su comportamiento. La comunidad política, a la cual está referida la retórica, y en la cual ésta se mueve, según Gorgias, como en su elemento familiar y como lo que tiene que ser salvaguardado, en Calicles se ha convertido en un poder extraño y enemigo. Platón ha reflejado en la configuración literaria del acontecer del diálogo esta tendencia inherente a la retórica sofística, de socavar incluso su propia base. Este desarrollo, cuyas estaciones están personificadas en los tres interlocutores de Sócrates, está representado también aquí como una incapacidad creciente para el diálogo, la cual culmina en la negación programática de toda comunidad, tal como lo pone en práctica Calicles.

En la composición de su diálogo, Platón coloca a Gorgias en un contexto que contrasta claramente con la destacada integridad de su persona. La actitud ambivalente de Gorgias frente a su propio arte, donde la retórica es entendida como un instrumento de dominación en nombre de una comprensión inmediatamente asumida de la justicia, apunta ya sin embargo, al contexto ambivalente que se agudiza en la figura de Polo. En oposición a Gorgias, Polo entiende de antemano la retórica como un instrumento para la imposición de los propios intereses. Ponerla al servicio de la comunidad política está lejos de él. Está tan obnubilado por la fascinación de la "retórica" como instrumento, que tal carácter instrumental le es ocultado por las posibilidades que le abre.

Que el debate entre Polo y Sócrates sobre la utilidad de la retórica se resuelva finalmente ante la pregunta por el bien y el valor de una vida en la tiranía, es cualquier otra cosa menos el producto de un decurso contingente del diálogo. Pues quien cifra tanto en el poder, como lo hace Polo, y al mismo tiempo ignora de un modo tan obstinado su carácter

de medio, consecuentemente tiene que proponer el poder ilimitado, encarnado en la figura del tirano, como el objetivo supremo del esfuerzo humano. Sólo cuando Sócrates pone en duda que la felicidad del tirano dependa de su poder absoluto, y con ello saca a la luz la eudaimonía como criterio último para la utilidad de la retórica, queda entonces claro ante qué se orienta el orador Polo en la conducción de su vida y en su argumentación frente a Sócrates: ante la opinión del pueblo. Ésta no tiene más que una desmedida admiración por la vida del tirano.

A diferencia de Gorgias, quien abiertamente considera la conducción de la vida según los valores de la comunidad política como imprescindible para la actividad retórica, Polo ha abandonado hace mucho la consideración del bien común. Esto no sería, piensa Polo, sino una concesión desvergonzada e inconsecuente frente a Sócrates. Pero como Gorgias, también él se encuentra ahora en el desconocido dilema de tenerse que apartar estratégicamente, *ex professione*, de las convicciones comunitarias, a las cuales se siente necesariamente obligado como individuo actuante.

Si la crítica de Calicles a Polo, como la de Polo a Gorgias, es introducida con la misma referencia a la vergüenza,¹⁸ tal cosa no subraya simplemente la unidad del cuestionamiento que subyace a los tres diálogos del Gorgias, sino también la continuidad de un desarrollo determinado y la lógica del movimiento que la anima. Con el mismo argumento que Polo hace valer ante Gorgias, Calicles apunta también ahora al punto neurálgico en la estrategia de la argumentación de Polo. Así como éste le ha reprochado a Gorgias en su momento haberle concedido a Sócrates, por pura vergüenza, la pretensión de justicia de la retórica, del mismo modo Polo tendría ahora también que dejarse reprochar el haber admitido, también por pura vergüenza, que hay acciones buenas que no son bellas. Bello no es lo que place a la muchedumbre, sino lo que por naturaleza es bueno, y esto es precisamente lo más fuerte y lo de mayor capacidad para imponerse (*Gorg.* 482d-483c). Con la perspectiva del derecho natural, Calicles hace referencia a un punto de vista que cuestiona la vida de la polis en su totalidad y se pone en abstracta oposición a la forma de vida de la tradición.¹⁹

Que la concepción del derecho natural juegue precisamente en la sofística tan gran papel, tiene razones que hay que mostrar y que remiten a una radicalización de la ambivalente pretensión de poder de la retórica. Ya Gorgias había podido comprobar la utilidad de la retórica sólo estratégicamente como predominio sobre las otras *technai* en las asambleas (*Gorg.* 452e). El daba en realidad por supuesto que el orador ponía su poder al servicio de

18 Sobre la función de la vergüenza (*aidós*) cfr. también el mito en *Protágoras*, donde la repartición por partes iguales de vergüenza y derecho a los hombres es denominada el presupuesto para el surgimiento de la comunidad política (*Prot.* 320-322). Sobre este punto cfr. también: Theo Kobusch, *Sprechen und Moral. Überlegungen zum platonischen Gorgias*. En: *Philos. Jahrbuch*, No 85, 1978, p. 87-108.

19 Cfr. en este contexto HEINIMANN, F. *Nomos und Physis*. 1945. Repr. Darmstadt, 1987.

los valores aceptados, pero admitía también que no disponía de ningún otro criterio para un trato debido con la retórica, que lo que cualquiera en condiciones normales tiene por justo e injusto. Polo reclama la pretensión de poder de la retórica solamente para el interés propio, que obviamente, también él sólo puede derivar de la *opinio communis*. Calicles cree finalmente estar eximido de toda obligación con el *Nomos*. En esta suspensión personal del *Nomos* amparada en el derecho natural (*Gorg.* 484b1), sale a luz, de hecho, la ambivalencia de la retórica.

En cuanto *Téchne*, la retórica tiene al *Logos* como su objeto. Si como productora de convicciones (*Gorg.* 453a) la retórica se dirige a lo confiable para los hombres, a la *pistis*, al menos estratégicamente tiene que permanecer en la orientación del *Nomos*. Pero si la relación con el *Nomos* no es más que estratégica y ya no es sustancial, entonces, como praxis pseudo-autónoma y errática, persigue objetivos para cuya ejecución no puede encontrar ya referencia objetiva alguna. Pues toda orientación de la acción requiere un hilo conductor seguro, que a su vez no debe estar expuesto a un cálculo estratégico, si es que ha de proporcionarle al individuo una iniciativa de acción ilimitada y si él mismo no quiere convertirse en juguete de las circunstancias del caso, de las cuales ha de servirse como orador. En este conflicto de tener que orientar los objetivos de la *téchne* a algo que al mismo tiempo permanentemente está sometido al poder de disposición de ésta, la retórica sofística incurre, según Platón, en un dilema en principio insoluble. **La retórica orientada al *Nomos* comunitario se convierte entonces en sofística, cuando sólo se presenta como dominación táctica de la situación, y su único objetivo se convierte en pura autoafirmación.** Como arte aparente de la legislación (*Gorg.* 465), cree poderse proporcionar orientación a base de sus propios recursos e independientemente del *Nomos*. Esto significa en última instancia invocar un difuso derecho natural que se muestra en el dogma de la mera voluntad de imposición, y que simplemente se logra por la oposición abstracta al *Nomos*, volcándose con ello a una enemistad de principio frente a toda forma posible de comunidad humana.

La crítica fundamental de Platón a la sofística no está tanto dirigida a que los sofistas se sirvan del *Logos*, sino a que trajinen con él de ese modo tan irreflexivo, o sea, que en verdad no sean lo suficientemente radicales con él. El proyecto de ilustración de la retórica sofística de enseñar de modo racional el dominio de la praxis, permanece a los ojos de Platón necesariamente como una empresa insostenible, que en última consecuencia socava sus propias bases, mientras se siga desconociendo la función posible de orientación del *Logos*.²⁰ Pues el *Logos*, gracias al cual nos entendemos en relación con el mundo, funda a

20 Sócrates da en el *Euidemo* una bella imagen de trato puramente estratégico con el *Logos*. Una vez el ejercitado equipo de sofistas Euidemo y Dionisiodoro, mediante tretas simples, sumen en plena confusión al joven Clinias, Sócrates interviene y dice de ese procedimiento de entablar -aparentemente- una conversación para luego sólo jugar, que es "de la misma manera que gozan y ríen quienes quitan las banquetas de los que están por sentarse cuando los ven caídos boca arriba". (*Euthyd.* 278b). Traducción de PLATÓN, *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 1987, p. 217 (N.T.).

través de la percepción general y compartida de la realidad una comunidad (política) que se refleja en el *Nomos* y de la que necesariamente nos servimos, no sólo para un trato sin fricciones en la praxis colectiva, sino sobre todo, para poder corresponder a la necesidad elemental de una orientación propia y coherente de la acción.²¹

Todo el alcance del gran cambio, que Platón ve con mayor intensidad en la desbordada y multicolor agitación de los sofistas, puede apreciarse con claridad, intelectual e históricamente, ante el trasfondo del pensamiento de Heráclito. En un mundo que en cuanto perceptible está sometido al cambio continuo, Heráclito encuentra sólo en el *Logos* un medio de orientación firme e invariante. Pero si ahora los sofistas comienzan a servirse de este *Logos* de un modo programático, es decir, lo captan como un medio que lo convierte en objeto de una técnica aprendible y enseñable, con ello introducen un proceso que termina por sacrificar la última base común y vinculante al poder del cálculo. La fuerza del *Logos* como un medio de orientación comunitario, corre el peligro de convertirse en un arma en la lucha sofisticadamente propagada de todos contra todos. Platón bosqueja tal revolución en el *Gorgias* como consecuencia de un cambio de actitud ante el *Logos*, que ya se insinúa en el proyecto de la antigua retórica, cual es el de ayudar mediante la oratoria al dominio pragmático de la acción.

Menón: Saber y Dialéctica

La dialéctica de la reciprocidad dialógica (*dialégesthai*) es la respuesta de Platón a la pugna de opiniones practicada por los sofistas (*antidoxázein*). Lo que Platón le tiene que contraponer a la retórica sofística no se deja determinar, por tanto, tan fácilmente como quiere hacerlo creer la simple fórmula de que ante una retórica atrapada en las opiniones, Platón le reclama el saber de la filosofía. Es cierto que él ataca una y otra vez con el saber las artes aparentes de la sofística; sin embargo, lo que en el marco de un modo de proceder dialéctico se quiere decir al hablar del saber, no es de ningún modo tan evidente, especialmente porque la dialéctica platónica misma aparece siempre como una **reflexión inmanente a la praxis** que, según su concepción, no deja ningún espacio para un concepto del saber independiente de la acción, y mucho menos aún, opuesto a ella. La certeza que ofrece el saber permanece como una certeza práctica y se refiere en especial a la conducción correcta de la vida. Con la oposición moderna entre teoría y praxis, entre saber y opinión, no se llega lejos en Platón. De todos modos, para determinar la función del saber conviene

21 Al inicio del diálogo con Calicles, destaca Sócrates expresamente al respecto: "Sin embargo, yo creo, excelente amigo, que es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga". (*Gorg.* 482b.e). Trad. *Ibid.* p. 79.

también asegurarse sobre el terreno, qué función hay que adscribirle en cada caso cuando se recurre a él.²²

Para apreciar correctamente la definición platónica de la opinión y del saber, es insoslayable tomar en cuenta esa constelación que se denominó aquí el reto de la sofística, la cual da el marco para tal contraposición. La objeción típica de Platón contra la retórica sofística, de que ella se orienta por las opiniones y no por el saber, no es una crítica de formación deficiente de tal o cual orador, sino que lo que quiere es llamar la atención sobre la **desfiguración sistemática de la praxis** que se juega a espaldas de los participantes, y cuya víctima potencial, como ya lo vimos, es la comunidad de la polis en su totalidad.

Es en el *Menón*, que en cuanto al contenido es el más cercano al *Gorgias* y se relaciona con él, donde Platón se dedica propiamente a la distinción entre opinión y saber. Menón, quien se presenta como discípulo de Gorgias, le plantea sin ningún rodeo a Sócrates la pregunta sobre si la virtud se puede enseñar. Pronto se ve claro **cuán estrechamente la pregunta por la virtud está relacionada con la virtud del preguntar**, y aquí en el diálogo y en la actitud ante el diálogo, se decide también la pregunta por el saber y la opinión.

Después de varios y vanos intentos de determinar en primer lugar la esencia de la virtud, en los cuales Menón siempre se ha sentido sólo como un interrogado, sin comprender aún la productividad de una discusión en común, compara finalmente a Sócrates, en una imagen que se ha hecho famosa, con el pez torpedo, que deja sin habla y pone a temblar a todos los que entran en contacto con él (*Men.* 80a). Sócrates acepta la comparación, pero con una modificación: que él no es alguien que, como el que conoce el camino correcto, precipita al otro en la aporía, sino que él mismo se encuentra en idéntica situación. Recién en este pasaje capta Menón que en un diálogo los interlocutores están abandonados a ellos mismos. Hasta este momento Menón había comprendido lo sucedido como un diálogo didáctico, suponiendo siempre que Sócrates ya sabía qué era la virtud y si era enseñable. Ahora, en cambio, cuando Sócrates dice de sí mismo que él igualmente se encuentra sin hallar solución alguna, salta a la vista un problema que toca las raíces mismas del diálogo: ¿puede buscarse lo que nadie conoce? ¿Cómo puede uno saber que ha encontrado lo correcto, si nadie sabe cómo se ve? Sócrates considera que este cuestionamiento es un “argumento erístico” (*eristikos logos*), “pues nos volvería indolentes y es propio de los débiles escuchar lo agradable” (*Men.* 81d). Lo erístico de este *Logos* consiste en aparentar que uno puede despreocuparse de tener que asegurarse siempre en el *Logos*. A los ojos de Sócrates, por el contrario, la aporía no libra a uno del vínculo con el *Logos*, sino que antes bien lo dispone

22 No debe, por ejemplo, perderse de vista que en la *República*, a donde tradicionalmente se recurre para la tesis de la intelectualización platónica de la ética, la conocida sentencia sobre el gobierno de la filosofía en la conducción de la praxis colectiva está expresada en un contexto muy intrincado del diálogo, y que lo primero que proporciona es una respuesta a la pregunta, cómo se le puede conferir eficacia a esa concepción del estado como **imagen** de la justicia, que se acaba de exponer.

a comprometerse con él. A Menón le parece que lo primero tiene que ver con haber sacado a relucir la aporía, y lo considera un “argumento hecho incluso hábilmente” (Men. 80e).

Contra tal razonamiento erístico objeta Sócrates que aprender consiste esencialmente en recordar. Este enunciado hace alusión a hombres y mujeres sabios en las cosas divinas, para quienes es importante “ser capaces de justificar el objeto de su ministerio” (Men. 81a, b). Inicialmente esto sorprende, pues el saber al que se refiere aquí Sócrates procede de sacerdotisas y sacerdotes, por tanto, de ministros del culto que por regla general no responden por su saber de un modo discursivo. Y, de hecho, es bien notorio y para nuestro uso actual del lenguaje también inusual, recurrir a un **saber** que no pertenece a ningún contexto de fundamentación teórica. No obstante, la sorpresa desaparece si se pone a la vista qué es aquello sobre lo cual las sacerdotisas y los sacerdotes están habituados a responder. No es éste precisamente un saber sobre lo que es el caso, no es por tanto un saber proposicional y disponible en enunciados, sino que hace relación, en primer lugar, a la conducción de la vida. Pues todos ellos parten de que “es necesario llevar la vida con la máxima santidad” (Men. 81b), ya que el alma humana es inmortal. A la luz de esta convicción de lo que se trata es de dar siempre cuenta de la propia conducción de la vida. En relación con el pasaje del diálogo en que estamos sobre la posibilidad del investigar, esto quiere decir: en el argumento de Sócrates de que el alma virtualmente ya lo sabe todo, se expresa la actitud del investigador ante la cosa. En este sentido, dice Sócrates, su *Logos*: aprender es recordar, nos hace “laboriosos e indagadores” (Men. 81c, e).

Se plantea ciertamente la pregunta ¿por qué tiene Sócrates que recurrir a las convicciones de las sacerdotisas y los sacerdotes para motivar su argumentación? ¿No hubiera podido hacerlo frente a tal argumento erístico, igual que Aristóteles, con la indicación de que en cierto sentido uno sabe de antemano qué es lo que busca, pero en otro sentido no?²³ Obviamente, es la actitud básica de Menón sobre el problema del aprender y el indagar lo que se lo impide. Si Sócrates hubiera tenido que “probarle” a Menón que aprender es posible, entonces, no sólo se hubiera abandonado definitivamente la cuestión esencial, sino que, y esto pesa incomparablemente mucho más, no se hubiera podido asegurar que Menón adoptase entonces una actitud adecuada para el hablar en común. Presumiblemente, en la alusión de Sócrates a la santa conducción de la vida de los ministros del culto, subyace la intención de poner a la base del diálogo común un punto más de orientación, y recalcar por medio de ello cierta actitud frente al preguntar y al investigar en general.

Menón no comprende inmediatamente esta dimensión de la respuesta, pues el mito del alma, de que ella alguna vez ya lo ha visto todo y por un estímulo externo es traída de nuevo al recuerdo, no lo capta como **imagen**. En vez de ello se refiere a lo que **en** esta imagen se dice sin percatarse del **para qué** de la imagen. Consecuentemente pide una demostración de que aprender en realidad es recordar, y, en concordancia Sócrates cede,

23 Cfr. *Anal. post.* 71a 24-30.

por su parte, a esta exigencia, dándole un ejemplo en el cual Menón debe poder reconocer el asunto en cuestión.

Para comprender el sentido de la célebre escena de los esclavos que sigue a continuación, importa ante todo ver para qué está propuesta. Si la escena se interpreta como una "prueba" de la corrección de la tesis de la reminiscencia, tergiversa uno de antemano la dimensión decisiva. Pues el símil de la reminiscencia es ya la respuesta a la pregunta cómo debe uno proceder ante ese argumento erístico, un argumento que, o bien conduce a una resignada apatía o bien ofrece una justificación para suspender la búsqueda de la verdad. Y esa aparente aporía, que aprender es imposible, provenía por cierto de la problemática de cómo uno, abandonado a sí mismo, puede buscar y aprender. Desde este punto de vista el mito del alma inmortal tiene entonces la función de posibilitar un diálogo orientado con objetividad. Con otras palabras, tiene ya el carácter de una hipótesis o de un axioma con cuya ayuda se puede probar algo, pero que él mismo no se puede probar de igual manera. En este sentido apunta Sócrates al hecho de que él no puede probar la tesis de la reminiscencia pero sí puede dar a entender lo mentado con ella.

Lo que ahora se muestra al hilo de un problema geométrico es el cambio de actitud que gana el esclavo en relación con el presunto saber de que disponía. La transformación se lleva a cabo formalmente en los siguientes pasos: primero cree saber, sin acertar de hecho en lo correcto (Men. 82e), luego cae en una aporía en la que se hace consciente precisamente de esta ignorancia. Todavía no sabe nada pero cree también no saber ya nada más (Men. 84a, b). Al final no dispone aún de saber, algo que en la bibliografía especializada frecuentemente se pasa por alto, pero sí de representaciones correctas (*aletheís dóxai*, Men. 86a) que al inicio están simplemente revueltas, pero sobre cuya base puede él entonces adquirir, como cualquier otro, un saber exacto, eso sí, sólo si puede soportar suficientemente el diálogo de preguntas y respuestas (Men. 85c, d).

En el transcurso de esta anámnesis, efectivamente, no se le inculca desde fuera al esclavo ninguna representación. Más bien, según el nexos con las representaciones que él mismo aporta, al final adquiere una relación con ellas que puede ser descrita como la formación del saber o del aprender. En este sentido, por tanto, aprender es recordar. Lo decisivo en la *anámnesis* no es una prescripción externa, sino la producción de una relación con las representaciones que uno ya lleva en sí mismo. **Aprender es entonces la transformación de las opiniones en saber, de tal modo que en la experiencia del no saber uno recuerda la naturaleza de opinión de todo saber inmediato, y como**

24 Mediante el conocimiento de esta distinción diferencia Platón en la *República* a los filósofos de sus rivales. No se trata, pues, de que el filósofo posee un saber allí donde los demás sólo tienen opiniones, sino de que él, precisamente porque está al tanto del origen de todo saber en las opiniones, se comporta de modo diferente con las suyas y en ello radica su especial cualificación. La adscripción de objetos diferentes (como devenir y ser, copia y modelo) a opinión o saber es consecuencia y no presupuesto de esta diferenciación (*Rep.* 475-479). Cfr. sobre este complejo: EBERT, Th. *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons*. Berlin/New

consecuencia de esta experiencia, somete el saber a un continuo examen mediante el *Logos*. Las convicciones cotidianas, por regla general, han olvidado su origen en las opiniones, así que el meollo de aquella experiencia de la aporía con que comienza todo saber, consiste en la toma de conciencia de la distinción misma entre opinión y saber.²⁴ Con esto llega Sócrates al final de su demostración. Lo que cuenta en todo esto es que a través de la indagación por lo que uno no sabe, uno llegue a ser mejor. Sobre otras cuestiones no quisiera él insistir. Menón lo secunda sin ninguna reserva (*Men.* 86).

El procedimiento por vía de hipótesis tomado de la geometría para la conducción del diálogo, puede ser entendido como un intento de romper la inmediatez de las opiniones expresadas, de modo que puedan ser dilucidadas como proposiciones separadas de la persona que las representa. En este estilo de diálogo, las vanidades, las vergüenzas, las vulnerabilidades, en resumen, todo aquello que pudiera desviar un diálogo hacia lo agonal e inadecuado, no juega ya ningún papel. El procedimiento hipotético tiene, empero, también un lado desfavorable. Si ha de ser algo más que un juego, tiene que asegurarse de que los interlocutores busquen el diálogo por la cosa misma. Si nadie respalda personalmente una afirmación, crece el peligro de que no se haga nada por tematizar los pros y los contras de una tesis. El hecho de que Menón sepa orientarse inmediatamente en este tipo de discusión, no es cosa que sorprenda en un discípulo de Gorgias, pues es propio de la habilidad retórica saber manejar “neutralmente” opiniones como enunciados desligados del nexo de las propias convicciones.

El procedimiento de la conducción del diálogo por la vía de las hipótesis, pone al descubierto la convicción fundamental decisiva de la dialéctica platónica: en toda investigación, inicialmente tiene uno que vérselas con opiniones. Las opiniones están entrelazadas del modo más estrecho con las circunstancias de la vida de aquel que las profesa, están además siempre al menos en una rivalidad potencial con otras opiniones, las cuales en su inmediatez inicialmente no son ni mejor ni peor que cualquier otra. Afrontar la competencia de otras opiniones, es decir, entrar en un diálogo, significa percatarse de la presión de los propios puntos de vista, poner sobre el debate la conveniencia de las propias opiniones, y buscar las certidumbres en el intercambio dialogal y la comparación con los otros. El saber depende sin lugar a dudas de esta actitud, y sólo se puede lograr por la vía de investigaciones comunes.²⁵

En muchos aspectos, el episodio que sigue con Anito (*Men.* 89e-95a) ejemplifica de un modo contrastante lo que se persigue con el mito de la *anamnesis* y el modo de

25 El gran diálogo sobre la justa constitución del alma y del Estado, la *República*, desemboca recién en una empresa productiva cuando Glaucón y Adimanto por razón de la cosa misma hacen aplicación, por propia iniciativa, del procedimiento hipotético. Sócrates anota inmediatamente, que ambos hermanos sólo se ponen a la defensa de la tesis de Trasímaco, para poderse convencer plenamente de la superioridad de una conducción justa de la vida y constata que “algo divino” tiene que haberles sucedido (*Rep.* 368a). Sigue la propuesta de investigar en común la justicia en grande y de diseñar una imagen del Estado justo.

proceder por hipótesis. Pues con Anito entra al diálogo una persona que de ningún modo puede abstraer por sí misma la cosa tratada. Saber y opinión, persona y convicción, en Anito son absolutamente idénticos.

Sócrates lo trae al diálogo como a alguien a quien el pueblo de Atenas ha elegido para la más alta función y cuyo padre es considerado como hombre completamente virtuoso. Anito debe pues ahora dar información sobre quién ha de ser tenido como maestro de la virtud. Los primeros en los cuales se piensa son aquellos que se conciben a sí mismos como tales maestros, los sofistas. Enfadado, replica Anito que los sofistas no sólo no hacen mejores a los hombres, sino que más bien los pervierten. Anito, por cierto anfitrión de Menón, admite no haber tenido nunca contacto con sofistas, pero se mantiene en su juicio. Anito aparece aquí como alguien atrapado completamente en sus opiniones sin darse cuenta de ellas. Hasta dónde no llega su opinión o lo que ésta excluye de antemano, queda fuera de su percepción. Es la personificación del dogma de las opiniones, al cual escapa toda capacidad de toma de distancia de las propias convicciones. La experiencia de la aporía y de la liberación concomitante de nuevas perspectivas, queda necesariamente cerrada para Anito. Ningún procedimiento hipotético puede lograr aquí una aplicación; para él es válido que ya lo sabe todo, nada tiene por tanto que buscar, nada que encontrar y tampoco puede aprender.

La propuesta particular de Anito para aprender la virtud se apoya en la sustancia ética del pueblo ateniense. Quien esté resuelto a conducir virtuosamente la vida no necesita acudir a ninguna doctrina, sino que le basta con atenerse a cualquier ateniense. Anito parte del hecho, ciertamente sin explicitarlo, de que si bien la virtud no es enseñable, sí se puede aprender (un aspecto que durante todo el diálogo queda notoriamente en el trasfondo), y de que para ello es suficiente la orientación según los modelos de una comunidad política. En este sentido, se comporta como un político dogmático para quien la sofística representa un peligro político abstracto al que administrativamente hay que salirle al paso: las Poleis no deberían concederles ninguna intervención y deberían desterrarlos (Men. 92a, b).

Tiene, pues, una cierta consecuencia, que Anito sea impermeable a la pregunta por la posibilidad de enseñar la virtud. Ya desde el punto de vista de sus convicciones políticas esta pregunta tiene en sí algo de subversivo. Su mero planteamiento significa romper la seguridad inmediata que garantizan las formas de vida, y virtualmente exponerlo todo a

26 El nombre "Menón" (gr. "ménon", de "ménein", el que permanece) apunta a la disposición para el diálogo, deseosa de aprender, del protagonista. A diferencia de casi todos los interlocutores sofistas en los diálogos con Sócrates, Menón persiste en el diálogo hasta la aclaración del asunto. Diferente a, por ejemplo, los tres platicantes en el *Gorgias*, a Trasímaco en la *República*, o a los sofistas en los diálogos tempranos, Menón se muestra como el dispuesto a aprender, como aquel a quien lo que en definitiva le interesa es la aclaración objetiva sobre el tener la razón. Cfr. no obstante, también la diferente interpretación del título de BRAGUE, Rémi. *Le Restant. Suppléments aux commentaires du "Menon" de Platon*. París, 1978, p. 251s., quien trata este motivo en realidad de pasada pero que a diferencia de lo que aquí se propone, se refiere a la presunta inmovilidad del alma de Menón.

debate. Que esta extendida actitud entre los contemporáneos frente al fenómeno de la sofística no es adecuada en modo alguno y es completamente anacrónica (pues la pérdida de certidumbres inmediatas en la comunidad de una Polis no se deja restablecer con mero endurecimiento), Anito ni lo puede advertir, ni ve tampoco el carácter de la sofística o el interés constructivo de un Sócrates cara a la irritación que ésta provoca. Desde su óptica desaparece toda diferencia entre quienes no comparten su opinión. Este **dogmatismo de la opinión va de la mano con una dictadura del Nomos**. Se oye aquí rabiarse ya al posterior acusador de Sócrates. Con una amenaza masiva se sustrae entonces Anito de la continuación del diálogo (*Men.* 94e). El mundo de Anito, en el que no hay nada a disposición, configura así la oposición perfecta al de aquellos sofistas para los cuales el *Nomos* es sólo un poder a disposición.

Las lecciones no han transcurrido sin dejar huella en Menón, quien permanece constante en el diálogo.²⁶ Le maravilla (*Men.* 96d y 97c) que, de ser consecuentes con el discurso transcurrido, hombres virtuosos no deben existir en ninguna parte. En oposición al modo puramente académico en que al comienzo del diálogo planteó de una la pregunta por la enseñabilidad de la virtud, mostrando en ello una gran ingenuidad si se tiene en cuenta la complejidad de la materia, parece ahora al final haberse colocado en una posición nueva frente al objeto del diálogo, y con ello, frente a su propio saber. Su postura, proveniente de un planteamiento técnico de argumentos (p. ej. *Men.* 76a) y de un impaciente y apremiante acoso por una respuesta rápida, se ha convertido en una postura de interés por el asunto. No le pasa desapercibida a Sócrates esta experiencia de Menón, y le responde indicándole que es obvio que ambos no fueron debidamente instruidos por sus maestros, razón por la cual tienen que ocuparse de sí mismos e indagar con mayor ahínco quién podría hacerlos mejor (*Men.* 96d, e).

Recién aquí llega a ser claro: aunque no hay maestros de la virtud, la virtud, no obstante, se puede aprender. Pero aprender, tal como lo mostró el mito de la *anamnesis*, es la transformación de opiniones en saber, de modo tal que uno se haga consciente de la propensión a la opinión de todo saber, y en consecuencia lo someta constantemente a la prueba en el *Logos*. Bajo esta determinación, el saber no es otra cosa que el trato reflexivo con las opiniones. Y, aunque en esta cuestión cada quien no está apoyado más que en sí mismo, también está comprometido con la instancia común del *Logos*.²⁷

Si Sócrates al final comienza a hablar de nuevo sobre la relación entre la opinión correcta y el saber, no sucede esto solamente para complementar alguna diferenciación descuidada hasta el momento pero relevante, sino, ante todo, para mostrar que el saber en sentido estricto no se puede enseñar, no al menos en el sentido de que pueda ser transmitido como simples conocimientos. Visto desde una perspectiva externa, el saber no es, por tanto, distinguible de la opinión correcta. No se puede, entonces, del obrar de alguien al

²⁷ Cfr. *Cármides* 166b, donde el relacionarse con el *Logos* es denominado un bien común (*Koinòn agathón*).

que todos consideran virtuoso, concluir un saber correspondiente; sí se puede en cambio, mediante un diálogo, lograr reconocer si las opiniones correctas están cohesionadas en un nexo que las fundamenta. Esto es lo que queda convenido al final del diálogo como la diferencia específica entre el saber y las opiniones casuales (*Men.* 97d-98a). También sobre esto afirma Sócrates, claro está, no poseer ningún saber seguro (¡cómo podría tenerlo!), pero sí quisiera, y esto lo acentúa por segunda vez, poner entre lo poco que él realmente sabe, la diferencia de principio entre opinión y saber (*Men.* 98b).

Logos y nomos

A la luz de la distinción explicitada en el *Menón* entre saber y opinar, se cristalizan ahora dos modelos opuestos, los cuales divergen en su respectivo trato unilateral con las opiniones. El uno, el sofístico, como lo describe el *Gorgias*, puede asumir a voluntad diferentes opiniones, estratégicamente se sirve de ellas, y pasa por alto así el aspecto político de las convicciones instauradoras de comunidad, sólo captable en forma de opiniones. El otro, personificado en el *Menón* por el político dogmático Anito, absolutiza precisamente este aspecto de las opiniones, desfigurándolas así en una sugerentemente grotesca dictadura del *Nomos*. A ambos les es común quedar atrapados de distinto modo en la opinión y equivocarse fundamentalmente el carácter de ésta. Las opiniones no están a disposición como afirmaciones arbitrarias, ni pueden ser tenidas como un andamiaje invariable de la praxis política. En las opiniones se hacen captables y comunicables las convicciones prácticas y las directrices de la acción de los hombres, en relación con las cuales puede entonces orientarse la praxis común general. Los sofistas se sirven, en su propio interés, precisamente de esta capacidad de mediación inherente a las opiniones que Anito ignora por completo al tomarlas como un medio excluyente y no como uno integrador. La intención de Platón tiene entonces que interpretarse como el **reclamo en nombre del saber, de una reflexión sobre este status intermediario de las opiniones que subyacen en toda autocomprensión y toda comprensión del mundo, algo que hay que recordar permanentemente si de lo que se trata es de las posibilidades de una praxis política razonable. Por consiguiente, todo saber sólo puede constituirse como anticipo de un sentido comunitario.**

El proyecto de ilustración de la retórica sofística de instruir pragmáticamente a la

28 Sobre esta función del *Nomos* llama la atención con énfasis especial el *Político*, donde el *Nomos* como instrucción de la acción debe hacer la mediación entre un (imaginario) estadista sabio y los particulares. Que el *Nomos* no puede ser una magnitud fija, obedece a las peculiaridades de la acción humana: "Porque las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo el tiempo". (*Político* 294a, b). El estadista ideal tiene que hacer valer siempre de nuevo el orden ideal entre los hombres. Pero mientras no exista el estadista sabio, la orientación según el *Nomos* vigente es la "segunda mejor vía" (deúteron plois, *Político* 300c). En su totalidad, el *Político* puede leerse como una defensa del trato reflexivo con el *Nomos*, cuya función de mediación debe ponerse a la vista a través de la imaginación de un estadista ideal.

capacidad de actuar, y de sugerir con ello la existencia de algo así como una técnica universal de la felicidad, desencadena una lucha por el *Nomos*, en la cual, a los ojos de Platón, está en juego mucho más de lo que los participantes quieren ver, a saber, la posibilidad en general de una praxis acertada tanto individual como colectiva. En este respecto, es razonable la posición de Anito al llamar la atención sobre la función orientadora de las costumbres y de los usos practicados, y al disentir sobre la creencia en poder disponer individualmente del *Nomos*, pero malentendiendo el carácter de éste al considerarlo como una magnitud inmodificable. Pues el *Nomos* es el que se reflejan y se expresan las convicciones de una comunidad política, no es otra cosa que un yo colectivo que genera una grandiosa capacidad de mediación integradora.²⁸ Exigirle al individuo el sometimiento incondicional al *Nomos* significa ignorar esta función de mediación. La retórica sofística procede, por el contrario, apoyándose sobre la flexibilidad arbitraria y la disponibilidad de opiniones generalmente compartidas; desconoce en ello, no obstante, la función orientadora al servirse de ellas estratégicamente. La sofística se traiciona finalmente a sí misma, primero, porque mina las convicciones generales de las cuales se tiene que servir en su proceder estratégico, y luego, porque ya no posee ningún otro asidero para su propia conducción de la vida. Cuando todo se convierte en estrategia, ya no queda ningún punto de apoyo y todo objetivo desaparece en una voluntad de imposición ciega e imperiosa.

Es en esta constelación del problema que el Sócrates platónico recurre a una vinculación radical con el *Logos* (Gorg. 505c). Si hay que echar mano del *Logos* como la instancia orientadora última para la realización de la praxis propia y colectiva, es decir, para la decisión sobre la pregunta “¿qué debo hacer?” (Cfr. Gorg. 492d), entonces tiene que asegurarse de hecho también que el *Logos* siempre pueda decir lo mismo (Gorg. 482 a-c). Esto exige, sin embargo, un trato reflexivo (podría decirse también: cultivado) en los discursos que se asegure siempre de la comunidad,²⁹ la cual sólo puede instaurarse en el ámbito del diálogo. Finalmente, aquí se hace visible también el fundamento práctico-político del recurso platónico a las ideas como comunidad sobreentendida, cuyo último punto de fuga sería luego la praxis o la idea del bien.

29 En el *Menón* expresa Sócrates el llamado a ser “más dialéctico”, lo cual significa, querer la comunidad y medirse por el horizonte de comprensión de los otros (*Men.* 75).

**LOGOS Y NOMOS. PLATÓN Y EL
RETO POLÍTICO DE LA SOFÍSTICA
EN EL GORGIAS Y EL MENÓN**

Por: Jochen Wagner

***PLATÓN *DIALÉCTICA
*SOFÍSTICA**

RESUMEN

El reto de la sofística obligó a Platón a afirmar el juego recíproco de Nomos y Logos, de ley y medida, para poder sostener debidamente la ilustración de la comunidad política en su intercambio retórico constante. La sofística demostró que el Nomos absoluto no existe y que son los hombres quienes tienen que forjarlo. Sobre la racionalidad de la retórica se erigió la sofística, cuyo objetivo fue ganar ilustración para las decisiones públicas. Retórica y sofística ven correctamente que la acción política razonable está mediatizada por el lenguaje, pero caen en un error al asumir el Logos como mero instrumento o estrategia individuales, pues ello hace estallar la comunidad política. El saber como dialéctica es una respuesta de Platón a la lucha de opiniones que practican los sofistas. El saber es saber en la opinión, reflexión inmanente a la praxis, siempre abierta a la corrección.

**LOGOS AND NOMOS. PLATO AND
THE POLITICAL CHALLENGE OF
SOPHISTICS IN THE GORGIAS AND
MENON DIALOGUES**

By Jochen Wagner

***PLATO *DIALECTIC *SOPHISTICS**

SUMMARY

The challenge of sophistics forced Plato to posit the reciprocal interplay between *nomos* and *logos*, law and measure so as to be able to feasibly sustain the enlightenment of the political class in its constant rhetorical interchange. Sophistics showed that absolute *nomos* is non-existent and that it is man himself who has to craft it. Sophistics is based on the rationality of rhetoric with a view to achieving enlightenment concerning political decisions. Both rhetoric and sophistics correctly view that reasonable political action is mediated by language, but equally both succumb to the erroneous conception which consists in assuming that *logos* is a mere individual instrument or strategy however this idea undermines the political class. Knowledge as dialectic is Plato's response to the struggle between viewpoints as put into force by the Sophists. Knowledge is only knowledge in opinion, in practically inherent reflection which is always open to correction.

CONTEXTUALIZANDO EL CONTEXTUALISMO

Reflexiones generales sobre el debate entre comunitaristas y liberales*

Por: Miguel Giusti Hundskopf
Pontificia Universidad Católica del Perú

En todo el mundo hay, como sabemos, descendientes de japoneses que se han hecho famosos. Y algunos de ellos han tenido, en América Latina, un éxito tan desconcertante como innegable. Me refiero, para evitar malentendidos, a Francis Fukuyama, intelectual orgánico de la administración norteamericana y propagador de la decimonónica tesis sobre "el fin de la historia". La fama de Fukuyama se debe, seguramente, a la temeridad de su tesis, de acuerdo con la cual el modelo de civilización representado por el liberalismo occidental habría logrado demostrar su validez y su estabilidad definitivas frente a los modelos alternativos de civilización que parecían amenazarlo, principalmente frente al comunismo o al socialismo. Los enemigos del liberalismo se habrían derrumbado uno tras otro como castillos de naipes, incapaces de instaurar un orden social generador de consenso en el largo plazo. Pero la tesis de Fukuyama ha sido sometida, como también sabemos, a un sinnúmero de críticas, de la más diversa procedencia. Una de las más inesperadas —que yo destaco aquí para entrar de frente en materia— es aquella proveniente de las mismas fuentes oficiales u oficiosas de la administración norteamericana en las que Fukuyama se dio a conocer. Lo que allí se le reprocha es haber creído, con engañoso optimismo, que el enemigo principal del liberalismo se hallaba fuera de sus fronteras y que estaría ya en vías de extinción luego del derrumbe del bloque soviético. En realidad —escribe por ejemplo Edward Luttwak—, en contra de lo que supone Fukuyama el enemigo principal y actualmente más peligroso del liberalismo germina en su propio seno y se llama el "comunitarismo".¹

A Fukuyama le ha ocurrido pues algo que puede ocurrirle no sólo a los descendientes de japoneses, y es que el exceso de confianza en el éxito inicial de sus propuestas les hace creer que éstas podrían mantener su vigencia indefinidamente. Pero el tema de mi reflexión no son los japoneses ni sus descendientes, sino los comunitaristas. Y lo primero que debería explicar es a qué se llama "comunitarismo" y en qué sentido puede decirse que el comunitarismo es el enemigo principal del liberalismo. No voy a hacer una exposición detallada de las tesis comunitaristas ni de las réplicas del liberalismo, sino que voy a

* Texto de la conferencia pronunciada en el Paraninfo de la Universidad de Antioquia el 1 de agosto de 1995, en el marco de un programa organizado por el Instituto de Filosofía de esta Universidad y la Asociación Antioqueña de Profesionales con Estudios en el Extranjero. Una primera versión, más escueta, de este texto apareció en la revista peruana *Hueso Húmero* (Nº 31, diciembre 1994) con el título **El comunitarismo: ¿enemigo principal del liberalismo?**

1 LUTTWAK, Edward N., *The Shape of Things to Come*. En: *Commentary*, vol. 89, junio 1990, p. 17-25.

limitarme a proponer algunas reflexiones generales sobre la razón de ser, los alcances, y también las lecciones de este debate entre comunitaristas y liberales. El debate es muy interesante por dos razones: en primer lugar, porque en la posición comunitarista vuelven a aparecer muchos motivos polémicos contra el liberalismo que a nosotros nos son familiares por vivir simplemente en esta mitad del mundo. Y en segundo lugar, porque el debate refleja, en el ámbito de la moral, el estado de una serie de controversias filosóficas contemporáneas, en torno a la fundamentación de las normas, en torno al discurso argumentativo, en torno al multiculturalismo o en torno a los límites de la racionalidad occidental.

En términos estrictamente éticos, aunque esquemáticos, el comunitarismo se inspira en una concepción sustancialista, material, eudemonista de la ética, en la que el eje conceptual es la visión común de la vida buena o de la felicidad. Es decir, el comunitarismo está asociado a una concepción de la moral de acuerdo a la cual lo más importante es definir el sentido de la vida, explicar de qué manera podemos llegar a ser felices y vivir mejor. Se trata pues de una concepción que tiene viejas raíces en la historia de la filosofía, como lo son, entre otras, la *Ética* de Aristóteles y la concepción hegeliana del espíritu objetivo. El liberalismo, en cambio, se apoya en una concepción contractualista, formal, deontológica de la ética, en la que el eje conceptual es la búsqueda de un procedimiento o un sistema de reglas universalmente aceptable, o la búsqueda de la justicia. Es decir, el liberalismo está asociado a una concepción de la moral de acuerdo a la cual lo más importante no es definir el sentido de la vida —ése es, para los liberales, un asunto privado—, sino más bien hallar una forma armónica de coexistencia entre nuestras diferentes ideas acerca del sentido de la vida. También esta concepción tiene, naturalmente, raíces en la tradición filosófica, raíces que se remontan a la teoría moral de Kant o de Hobbes y que ejercen una notoria influencia en la concepción moderna de la moral y la política.

En sentido estricto, de lo que deberíamos hablar aquí es no de dos concepciones, sino de dos *paradigmas* diferentes de comprensión de la moral, ambos estrechamente emparentados, como acabamos de ver, con controversias seculares en la historia de la filosofía y con modos distintos de entender y evaluar el desarrollo de la modernidad. Por tratarse de paradigmas, la conciliación entre ambos no es tan sencilla como podría parecer a primera vista. Esto podremos comprobarlo si pasamos enseguida a recordar, como hemos anunciado, algunos de los motivos centrales esgrimidos por los autores comunitaristas en contra del modelo liberal de sociedad.

Comencemos por precisar a qué se llama el “comunitarismo”.² La precisión es indispensable porque el comunitarismo no es una escuela filosófica en sentido estricto, ni tampoco un programa teórico perseguido deliberadamente por un conjunto de autores

2 La bibliografía sobre el debate entre comunitarismo y liberalismo es muy amplia. Me limito a citar algunos textos especialmente útiles: THIEBAUT, Carlos. *Los límites de la comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992; HONNETH, Axel (Ed.) *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen*

pertenecientes todos a una misma tradición conceptual. Sus contornos no son tan claros. Se trata más bien de un movimiento relativamente difuso de científicos sociales y de filósofos norteamericanos, que, aun proveniente de contextos intelectuales desligados entre sí, han coincidido en formular en los últimos años una misma crítica —una crítica en términos empíricos y en términos teóricos— al liberalismo, denunciando principalmente los efectos de desintegración social y de encubrimiento ideológico que la concepción (y el sistema) liberal habrían producido en la sociedad norteamericana actual. La partida de nacimiento del comunitarismo suele vincularse a los trabajos del filósofo Michael Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, de 1982, y del equipo de científicos sociales dirigido por Robert Bellah, *Hábitos del corazón*, de 1985. Pero éstos no son ni los iniciadores ni necesariamente los autores más penetrantes del movimiento comunitarista; entre los últimos habría que considerar más bien a Charles Taylor (maestro de M. Sandel), Alasdair MacIntyre y Michael Walzer, cada uno de los cuales se remite a una fuente distinta de inspiración para respaldar su polémica contra el liberalismo: Taylor a la tradición hermenéutica, MacIntyre a la tradición tomista y Walzer a la tradición judía. Pero eso sí: todos en contra del liberalismo.

Detengámonos, aunque sea un instante, en esto último, es decir, en el hecho de que los tres principales representantes del comunitarismo pertenecen, cada uno, a una tradición específica, porque, lejos de ser un hecho casual, es algo muy revelador. Los tres son filósofos que o bien profesan convicciones religiosas, o al menos consideran que la tradición religiosa a la que pertenecen puede convertirse en un modelo de comprensión de la moral y de la vida. MacIntyre es un pensador católico-tomista convicto y confeso, uno muy inteligente por cierto, que defiende resueltamente la filosofía y la correspondiente concepción de la vida de Tomás de Aquino como alternativa frente a la civilización liberal. Taylor es también católico, pero más moderno, y un poco más abstracto —me parece— que MacIntyre, porque vincula su inspiración religiosa a la tradición de la hermenéutica y al neo-hegelianismo. Walzer, en fin, es judío, y cree hallar en el judaísmo, sobre todo en la tradición de los profetas, un modo de convivencia moral del que la civilización liberal, según él, tendría mucho que aprender. El hecho de su pertenencia a una comunidad tradicional específica hace de estos pensadores, por supuesto, pensadores consecuentes, pero —algo más importante aún—, ese hecho nos revela que lo que los comunitaristas están poniendo en tela de juicio no es tan sólo el sistema económico o la concepción moral del liberalismo. Lo que ellos cuestionan es más bien la concepción de la vida que subyace a los ideales y a las prácticas de la sociedad de mercado, y dirigen por eso todas sus baterías en contra de la justificación filosófica que, en el liberalismo, sirve de fundamento teórico a aquellos ideales y aquellas prácticas.

Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt: Suhrkamp, 1993; ROSENBLUM, Nancy (Ed.) *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1989; RASMUSSEN, David (Ed.) *Universalism vs. Communitarianism*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1990; AVINERI, Shlomo y SHALIT, Avner de (Eds.), *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1992; FORST, Rainer. *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

No podemos ahora detenernos más en este asunto, pero dejo constancia de que, por múltiples razones, valdría la pena hacerlo. Pasemos más bien a analizar algunos de los puntos básicos en que parecen estar de acuerdo todos estos autores cuando critican la posición liberal. Podemos agrupar las críticas del comunitarismo en tres motivos principales, que enumero primero y paso enseguida a desarrollar: 1) la crítica del individualismo, 2) la crítica del formalismo moral, y 3) la reivindicación de la raigambre comunitaria de la vida.

El primer motivo es pues *la crítica del individualismo* —del individualismo presupuesto y propugnado por la teoría liberal. Si el liberalismo se precia de hacer de la autonomía y la libertad del individuo el más noble de sus principios, lo que el comunitarismo trata de desenmascarar es, de un lado, la artificialidad de esa concepción del individuo y, del otro, el carácter meramente ideológico de la validez de tal principio. La idea de un individuo aislado capaz de decidir por sí solo y en cada instante los fines que habría de perseguir o las relaciones que podría entablar es una construcción puramente abstracta, que desconoce la red de fines y la multiplicidad de relaciones sociales en que se hallan permanente e indisolublemente inscritos los individuos. Pero, además, la defensa de esta concepción tiene un carácter encubridor, porque oculta tras el velo igualitario y armónico de la autonomía individual no sólo las desigualdades reales sino también los procesos de desintegración de los lazos culturales de los individuos. Robert Bellah y sus colaboradores dan cuenta de múltiples análisis empíricos en los que se muestra cómo las relaciones de mercado, amparadas por la utopía del sujeto autónomo, pueden tener efectos perjudiciales sobre el entorno vital de las personas, y cómo en estos (numerosos) casos es sencillamente grotesco suponer que semejantes destinos sean el fruto de una imaginaria capacidad individual de elección.

Bellah y su equipo de investigadores tratan de acumular pruebas empíricas que hagan plausible su tesis sobre la desintegración cultural generada por la implantación de las relaciones de mercado. Pero, ¿necesitamos nosotros acaso, en América Latina, de mayores pruebas para entender la crítica a la que aquí se alude? ¿No hay en nuestra historia suficientes ejemplos de destrucción cultural y de violentos desarraigos, llevados a cabo en nombre de una supuesta libertad de mercado? Quien medite seriamente sobre los traumáticos procesos de migración que caracterizan la historia de nuestras naciones, ¿podría atreverse a decir que ellos son fruto de la libre decisión de los involucrados? Ejemplos de este tipo abundan entre nosotros, y son ejemplos que hacen más compleja la percepción comunitarista del problema, porque nos muestran igualmente los efectos internacionales de la evolución del liberalismo económico. Lo que sí podría llamar la atención es que esta primera tesis de los comunitaristas no parece tan novedosa, pues semejantes denuncias las conocemos ya por las obras de Marx, en modo particularmente agudo por su descripción de los efectos desintegradores del capitalismo en el *Manifiesto del Partido Comunista*. Y es verdad. Pues, aunque pueda parecerle extraño a alguien, no es tan fácil prescindir de las intuiciones centrales de la crítica de Marx al sistema liberal, por más sacrificios colectivos

que puedan haberse inspirado en su nombre. Lo interesante es precisamente que estas tesis vuelvan a ser planteadas ahora, cuando el triunfo del liberalismo parecería ya –como lo desearía Fukuyama al menos– incuestionable y conceptualmente consagrado, y que sean planteadas en el interior mismo de la sociedad liberal.

La crítica del individualismo es, decía, no sólo práctica sino también teórica. A nivel teórico cuestionan los comunitaristas la validez de la concepción del hombre como sujeto autónomo desprovisto de intereses y exigen por eso un nuevo punto de partida de la reflexión moral. Michael Walzer, que suele utilizar metáforas provocadoras, afirma por eso que la filosofía debería renunciar de una vez por todas a la pretensión platónica –pretensión emulada por la concepción liberal– de salir de la caverna, creyendo así acceder al luminoso privilegio de una visión ideal del universo moral o del universo político –en nuestro caso: una visión ideal del acuerdo entre individuos autónomos y libres–, y que debería más bien “permanecer en la caverna”,³ tratando de comprender y articular las necesidades o los deseos de los individuos de carne y hueso, ignorados por el modelo formal de la teoría liberal. Cómo habría que entender este nuevo punto de partida de la reflexión moral, es algo que veremos a continuación. Pero antes convendría que aclaremos de qué liberalismo se está hablando aquí, pues podría pensarse que se están mezclando indebidamente los efectos históricos con los presupuestos normativos de esta concepción.

Ahora bien, que se confunda indebidamente la praxis con la teoría del liberalismo, es decir que se caricature la teoría por sus eventuales efectos prácticos perniciosos, es algo que al liberalismo no debería sorprenderle tanto, pues no es otra la estrategia que él ha practicado siempre con respecto al marxismo. En ese sentido, el comunitarismo le está haciendo beber de su propia medicina. Lo más curioso del asunto es, sin embargo, que los comunitaristas no dirigen sus críticas, por así decir, contra los neoliberales de extrema derecha, sino, por así decir también, contra los liberales progresistas, es decir, contra autores como John Rawls, Thomas Nagel, Thomas Scanlon o Ronald Dworkin, quienes, remontándose a los criterios universalistas del derecho racional moderno así como al principio de la tolerancia política, procuran elaborar una teoría de la justicia capaz de hacer frente a las complejas condiciones de las sociedades modernas. Todos estos autores han intervenido en el debate, defendiendo, naturalmente, sus propias posiciones, pero exigiendo además al comunitarismo que indique (y justifique) qué orden político alternativo estaría él en condiciones de ofrecer para la sociedad contemporánea, un orden que no reproduzca, por cierto, formas de represión moral generadoras de intolerancia. Y frente a esta exigencia, es decir, en su parte más constructiva –es preciso reconocerlo–, el comunitarismo no tiene aún, o quizás no pretenda tampoco tenerla, una propuesta suficientemente persuasiva.

3 WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia*. México: FCE, 1993, p. 12. Lamentablemente, el traductor al castellano echa a perder el sentido filosófico de la referencia de Waizer al traducir “cave” por “gruta”.

Un segundo motivo polémico recurrente entre los comunitaristas es la crítica del *formalismo moral*. A lo que aquí se alude es a las distintas fórmulas o metáforas ideadas por el liberalismo para fundamentar la validez de su propio modelo de sociedad o de justicia. John Rawls, por ejemplo, se imagina el origen de esta sociedad como un contrato ideal entre individuos desinteresados; Thomas Nagel piensa que el fundamento del liberalismo es el ideal del observador imparcial capaz de adoptar una actitud de neutralidad ante los valores; Thomas Scanlon o Charles Larmore le dan prioridad más bien al diálogo intersubjetivo por medio de argumentos, en el que ven la esencia de la moral liberal pública.

En todos estos casos los pensadores liberales actualizan el proyecto de fundamentación moral de los modernos, acentuando ya sea su vertiente contractualista, ya sea su vertiente neokantiana. El proyecto es *formalista* no sólo porque concibe a los sujetos como entidades dialogantes *in abstracto*, sino además porque evita deliberadamente pronunciarse sobre los asuntos concernientes a la valoración de la vida. Pues bien, semejante formalismo es criticado por los comunitaristas por tres razones: 1) por ser teóricamente inconsistente, 2) por ser prácticamente inservible y 3) por ser políticamente encubridor. 1) Es teóricamente inconsistente porque incurre en una petición de principio o en una argumentación circular, es decir, porque sólo logra asegurar el proceso de fundamentación al que aspira, o bien postulando la vigencia previa de ciertos principios normativos, o bien atribuyéndole a los sujetos dialogantes la voluntad de concertar que ellos tendrían en realidad que producir recién por medio del diálogo. 2) Es prácticamente inservible porque la única norma que el modelo llega a producir es una especie de supernorma, que nos dice, sí, qué requisitos de aceptabilidad debe satisfacer cualquier máxima de conducta, pero no nos sabe decir qué contenido debería ésta tener, ni qué finalidad, ni qué sentido. 3) Y es políticamente encubridor porque al definir a los individuos como participantes ideales de un acuerdo originario, o bien corre el peligro de legitimar implícitamente las condiciones reales en que viven tales individuos, que son condiciones de desigualdad, o bien no permite tematizar el desencuentro, tan conocido por nosotros, entre la legalidad y la realidad.

Burlándose de la noción de “velo de la ignorancia” de Rawls, Walzer nos dice que imaginar a los individuos despojándose de sus conocimientos e intereses con la intención de elegir las condiciones de vida más aceptables para todos, equivale a imaginar que, en una nave espacial, se envíen a la estratósfera delegaciones de diferentes comunidades culturales para que, en un planeta lejano y en un centro de convenciones acorde con ese entorno, decidan cuáles serían las condiciones de vida más aceptables para todos ellos. Es muy probable que, en un caso así, los delegados consideren que lo más aceptable sea vivir en un cuarto de hotel, de iguales dimensiones para todos por supuesto. Pero las condiciones hoteleras, que son las condiciones más favorables para todos en la estratósfera, concluye Walzer, no tienen nada que ver con las condiciones de vida que esas comunidades culturales prefieren realmente cultivar.⁴

4 Cf. WALZER, Michael. *Interpretation and Social Criticism*. En: *The Tanner Lectures*. Harvard University Press, 1985.

Estas últimas consideraciones nos conducen directamente al tercer motivo polémico del comunitarismo que me interesaba destacar: al reproche que éste le hace al liberalismo de **olvidar la raigambre comunitaria de los individuos**. Se trata en realidad de la contraparte positiva de las críticas anteriores, pues en este caso el comunitarismo nos dice cuál es ese sujeto enraizado del que el individualismo hace abstracción y cuál es esa comunidad real de creencias que el formalismo ignora. Estamos volviendo la mirada hacia el interior de la caverna, siguiendo el consejo de Walzer. Lo que en ella encontramos no son individuos aislados con capacidad de elegir en principio cualquier cosa, sino miembros de colectividades que de hecho *han elegido ya* valores o fines comunes, es decir, que comparten, en su vida cotidiana e institucional, un sistema específico de normas morales. Los individuos mismos no son pensables al margen de estos contextos vitales o culturales en los que obtienen su identidad a medida que internalizan el sistema de creencias en el proceso de socialización. En términos más técnicos –por ejemplo en términos de MacIntyre–,⁵ se trata de una comprensión teleológica de la vida moral, en la que el sistema de fines está esencial e indisolublemente ligado al sistema de reglas de acción, de manera que los individuos saben no sólo que deben actuar moralmente, sino saben además qué acciones morales específicas deben llevar a cabo en su vida cotidiana. Bajo esta perspectiva, es posible también explicar en forma más convincente lo que se ha dado en llamar el problema de la *motivación moral* de los individuos, es decir, por qué éstos pueden sentirse interpelados u obligados a comprometerse en la realización de un bien común. Este problema suele poner en aprietos a los teóricos liberales, pues si, como ellos suponen, los individuos son libres en la medida en que tienen la capacidad de decidir en forma autónoma y arbitraria a qué valores o fines otorgan su adhesión, no parece luego posible hallar una explicación convincente del por qué estos mismos individuos habrían de sentirse motivados a defender una causa común.

Las colectividades de las que nos hablan los comunitaristas pueden ser de diferente naturaleza o de diferentes dimensiones: puede tratarse de una familia, de una minoría (o de una mayoría) cultural, de una comunidad lingüística, de un grupo étnico o religioso. Cada una de ellas está inscrita, además, en una tradición particular, tradición que los individuos cultivan, sí, por medio de su adhesión a las creencias comunes, pero de la que pueden extraer igualmente valores alternativos, críticos, cuando piensen que su identidad colectiva está en peligro. Lo más interesante en el caso que nos ocupa es justamente que el comunitarismo cree hallar en la tradición de la sociedad norteamericana un ideal de comunidad democrática –el ideal de “community” de los *Federalist Papers*, los documentos constitucionales originarios de la Unión– que representaría el fundamento moral, en el sentido teleológico indicado, de esta sociedad. Y frente a los efectos perniciosos que estaría causando el sistema del mercado, y frente a la incapacidad de la teoría liberal para motivar una reforma moral, lo que proponen es un retorno a aquellas fuentes comunitarias con la finalidad de regenerar la inspiración democrática y los lazos de solidaridad en su propia tradición.

5 Esta es la tesis central de MacIntyre en *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.

Detengo aquí la presentación de estos motivos críticos porque sólo hasta aquí llega, en realidad, mi simpatía por el comunitarismo. Los tres puntos que hemos visto —la crítica del individualismo, la crítica del formalismo y la reivindicación de la raigambre comunitaria— son observaciones agudas y suficientemente convincentes sobre ciertas contradicciones manifiestas del sistema y de la teoría liberal. Son observaciones hasta intuitivamente plausibles para nosotros, pues nos es bastante más fácil que para Robert Bellah y su equipo hallar a nuestro alrededor pruebas empíricas que las validen. Pero en la formulación de una alternativa conceptual a la visión liberal —en la definición de la comunidad y la tradición—, el comunitarismo muestra también sus limitaciones. Si bien tesis como las suyas pueden servirnos en primera instancia para comprender mejor el funcionamiento inmanente de las diversas identidades culturales, no necesariamente nos ponen en mejores condiciones para resolver el problema de la coexistencia entre ellas, es decir, el problema del pluriculturalismo o del “tribalismo” contemporáneo. “Tribalismo” llama justamente Michael Walzer⁶ al fenómeno actual del resurgimiento y el enfrentamiento de los nacionalismos o de los regionalismos culturales, fenómeno doloroso que exige de la filosofía política una reflexión más específica sobre formas transnacionales o interculturales de reconocimiento recíproco.

De otro lado, al remitir la explicación del comportamiento moral a un sistema básico de creencias comunes, el comunitarismo no sólo se cierra el camino para entender los conflictos de reivindicaciones morales o culturales de las sociedades modernas, sino que parece ignorar además que también las tradiciones pueden ser fuente de represión de los individuos. Y es justamente ante estas dos cuestiones —ante la cuestión de un estado democrático pluralista y ante la cuestión de los derechos de los individuos— que el liberalismo muestra su lado más fuerte, sus argumentos más persuasivos. No hablo, naturalmente, del liberalismo de la administración norteamericana ni del de los descendientes de japoneses que lo han hecho suyo, sino de aquel potencial regenerador del estado democrático de derecho que parece ser el único capaz de legitimar reivindicaciones culturalistas en condiciones de equidad. Ese potencial, al que se remontan los liberales progresistas que cité al comienzo, es en realidad, a estas alturas, una lección cultural de la humanidad entera, más amplia y más universal que el liberalismo o el capitalismo, y que vincula entre sí, alimentada por múltiples tradiciones conceptuales y experiencias históricas, la defensa de los derechos individuales con el imperativo de la tolerancia. No tenemos pues sólo “raíces”, como supone el comunitarismo, sino tenemos también, para utilizar una afortunada metáfora de Octavio Paz, “alas”. “Alas y raíces”.⁷ Una raigambre comunitaria que nos identifica socialmente y puede incluso movilizar nuestro compromiso moral en momentos de crisis, pero también un sentido más universal de la justicia que hace suyo el potencial democrático en el que se inspira la concepción liberal misma.

6 Cf. el artículo de M. Walzer, *The New Tribalism. Notes on a Difficult Problem*. En: *Dissent*. Spring 1992.

7 “Alas y raíces” es el título que dio Octavio Paz a su discurso inaugural de la Feria del libro de Frankfurt de 1992, dedicada a México. El texto del discurso, que se refiere a esta doble dimensión constitutiva de la literatura mexicana, ha sido publicado en la Revista *Humboldt*, Año 33 (1992), Número 107, p. 68-70.

Habría que añadir, eso sí, aun a riesgo de despoetizar la imagen, que, en el caso de América Latina, nuestras raíces están contaminadas y nuestras alas rotas. Desde el choque traumático inicial con el Occidente europeo, las culturas nativas fueron violentamente sometidas al orden cultural del invasor, desconociéndose la validez de su cosmovisión originaria y dando lugar, con el paso de los siglos de coloniaje, a múltiples formas de sincretismo y a relaciones etnocéntricas, asimétricas, de poder que en muchos países mantienen hasta hoy su vigencia. Las "raíces" andinas han sido pues secularmente reprimidas, distorsionadas, contaminadas por la vinculación forzada a otras raíces culturales, las europeas, con las que han terminado por compenetrarse, aunque siempre traumáticamente. Fue así que crecieron nuestras "alas": a través de la incorporación violenta al universo político y conceptual de la modernidad. Han sido alas rotas porque hemos vivido, seguimos viviendo en realidad, el proceso de la modernización más por el lado de sus perjuicios que del de sus beneficios. Nuestra asimilación del potencial democrático liberal y del modo de producción capitalista ha estado siempre ligada a procesos sociales contradictorios, en los que difícilmente podría reconocerse la utopía igualitaria propagada por aquel paradigma. Pero, no se trata de cortar las alas ya rotas, sino de volar mejor con ellas. Inspirados justamente en este potencial democrático, podríamos contribuir a desenmascarar la buena conciencia, la conciencia actualmente satisfecha de las sociedades opulentas, mostrando que los rasgos patológicos de la modernidad que se viven a diario en los países periféricos ponen indirectamente de manifiesto un rostro oculto, y perverso, de la civilización que, en su centro, sólo parece caracterizarse por el bienestar.

Es por esta razón que me interesan las críticas de los comunitaristas. Porque en ellas, y en el interior mismo de la tradición liberal, se llega a articular conceptualmente, frente a los resultados de la civilización moderna, un malestar análogo al que nosotros hemos experimentado en nuestra historia, incluyendo la más reciente. Son tres los sentidos en que las críticas analizadas podrían sernos de utilidad. En primer lugar, la crítica del carácter encubridor de la utopía del mercado podría ayudarnos a describir más adecuadamente el sustrato de desigualdades reales previas y los efectos distorsionadores del igualitarismo en países como los nuestros. Los comunitaristas nos vuelven a recordar que el modelo liberal de sociedad reposa sobre una ficción que no sólo no corresponde a los hechos, sino que suele desfigurar los hechos en función de su propia legitimación. Sobre estos engañosos mecanismos de legitimación debemos llamar la atención en América Latina, ahora que el neoliberalismo parece haberse implantado en nuestros países sin tropezar ya con adversarios teóricos de ningún tipo. Y debemos llamar la atención igualmente sobre otra consecuencia derivada de lo anterior, a saber, que cuando se aplican políticas igualitarias formales en países marcados por desigualdades profundas y seculares, los efectos pueden fácilmente ser contrarios a los previstos, es decir, pueden traer consigo la perpetuación de las relaciones asimétricas de poder.

En segundo lugar, la crítica del formalismo moral del liberalismo podría servirnos para desconfiar de aquellas interpretaciones del proceso de modernización latinoamericano

que toman a la civilización liberal moderna como punto de referencia, desconociendo la complejidad de las relaciones interculturales en América Latina y perdiendo de vista el modo en que operan los sistemas de creencias o de valores propios de las diferentes identidades culturales que coexisten y se mezclan entre nosotros. Hay, en el vocabulario conceptual del comunitarismo —en su forma de actualizar la tradición filosófica del aristotelismo—, elementos de juicio relevantes para comprender el sentido de pertenencia del individuo a una determinada comunidad cultural, así como para legitimar el derecho a la diferencia en el contexto global de uniformización de la cultura.

Y, en tercer lugar, la invocación que hacen los comunitaristas a revivir las creencias comunes que puedan movilizar el compromiso moral de los involucrados, podría permitirnos articular conceptualmente uno de los fenómenos sociales que caracterizan la historia de nuestros países en las últimas décadas. Me refiero a los dolorosos procesos de desintegración cultural, a las migraciones forzadas, a las convulsiones políticas, a las múltiples formas de violencia social generadas a partir del terrorismo, las guerrillas o el narcotráfico. En todos estos casos, se ha puesto de manifiesto, por cierto, la fragilidad de nuestras instituciones sociales y políticas, pero ante ellos se ha puesto más claramente aún de manifiesto el ánimo, el deseo, la voluntad colectiva de crear lazos de solidaridad social que contrarresten la desintegración y promuevan la convivencia pacífica. Es justamente este fenómeno moral colectivo el que constituye el centro de atención de las reflexiones comunitaristas. Trasponiendo libremente a nuestra realidad lo que algunos de los autores comunitaristas sostienen con respecto a la sociedad norteamericana, podría decirse, por más paradójico que parezca, que la reconstrucción de la democracia, y la consiguiente implantación del neoliberalismo en los países latinoamericanos han sido llevadas a cabo de acuerdo a las previsiones conceptuales del comunitarismo, es decir, han sido logradas gracias al profundo consenso moral que fue lentamente surgiendo en nuestras sociedades, un consenso moral que el neoliberalismo por sí solo es incapaz de generar. Pero, justamente por eso mismo, no puede el neoliberalismo atribuirse la causa de su propio éxito en América Latina, ni puede tampoco confundirse la implantación de sus políticas con la efectiva voluntad de los pueblos en los que ahora impera soberanamente, ni podemos nosotros, en fin, dejar de tematizar los movimientos solidarios que le han servido y le siguen sirviendo de sustento.

El comunitarismo es un movimiento filosófico que le otorga un valor primordial a los contextos en los que se desenvuelven las acciones y las reflexiones humanas, la teoría y la praxis. Es un claro movimiento contextualista. Pero, como es obvio, los contextos son por definición cambiantes e irrepetibles. Eso explica, por ejemplo, el interesante destino que ha tenido la recepción del debate entre comunitaristas y liberales en el mundo entero. Mientras que en el contexto de la sociedad norteamericana los comunitaristas juegan un rol político progresista, en el contexto de las sociedades europeas sus ideas se vinculan más fácilmente con movimientos conservadores y antiilustrados. La comprensión de sus teorías no depende pues únicamente del contexto en el que fueron planteadas, sino también

del contexto de su recepción. Como es obvio, al reflexionar nosotros ahora sobre las lecciones que podríamos extraer de ese debate, estamos incorporándolo igualmente al contexto periférico en que se desenvuelve la historia de nuestras sociedades y de nuestras propias controversias. Y es precisamente desde esta perspectiva que podemos considerar el problema planteado al inicio –si el comunitarismo es o no el “enemigo principal” del liberalismo– como un problema, sí, decimonónico y bizantino en el interior de las disputas de la administración norteamericana, pero igualmente como un síntoma elocuente y revelador de los límites inmanentes a la civilización liberal, no menos que como una fuente de nuevas ideas para la filosofía moral.

**CONTEXTUALIZANDO EL CONTEX-
TUALISMO. REFLEXIONES GENE-
RALES SOBRE EL DEBATE ENTRE
COMUNITARISTAS Y LIBERALES**

Por: Miguel Giusti Hundskopf

***MORALIDAD *LIBERALISMO
*COMUNITARISMO**

RESUMEN

El interés del debate es poner al descubierto los límites inmanentes de la civilización liberal como fuente de ideas para la filosofía moral.

El derrumbe del socialismo pareció darle la razón al liberalismo, no obstante la crítica continuó, desde su propio terreno, por parte de los comunitaristas. Éstos le critican sus efectos de desintegración social y de encubrimiento ideológico para la cruda realidad que le toca vivir al individuo en la sociedad de mercado. Tres son los puntos criticados: el individualismo, el formalismo moral, y la indiferencia ante el arraigo comunitario de la vida humana. Sin embargo el liberalismo tiene un punto fuerte: hace más viable la búsqueda de formas de relación humana transnacionales e interculturales, donde el reconocimiento recíproco resulta más equitativo, pues salva al estado democrático de derecho sin sacrificar el pluralismo cultural.

**CONTEXTUALISING CONTEXTUA-
LISM: GENERAL REFLECTIONS ON
THE COMMUNITARIST - LIBERAL
DEBATE**

By Miguel Giusti Hundskopf

***MORALITY (MORALITÄT) *LIBE-
RALISM *COMMUNITARISM**

SUMMARY

The intention of the present analysis is to show the inherent limits of liberal civilisation as a source of ideas for moral philosophy. The collapse of socialism apparently confirmed liberalism in its stance. Not with standing it has continued to receive criticism from within on the part of communitarists.

Communitarists criticise the effects of social disruption and ideological cover-up concerning the crude reality the individual has to bear in a market economy. Three main critical issues are tackled: individualism, moral formalism and indifference as to the communitary mould of human life. Nevertheless, liberalism does possess a strong asset: it fosters and facilitates the search of cross-country and intercultural human relations where mutual recognition becomes more equitable, since it safeguards the legal democratic state without sacrificing cultural pluralism.

AUTONOMÍA Y DERECHOS HUMANOS EN PERSPECTIVA KANTIANA

Por: Francisco Cortés Rodas

Universidad de Antioquia

En las discusiones actuales en Colombia sobre el universalismo moral, es usual oír la crítica según la cual éste no puede dar cuenta de los problemas éticos y políticos concretos de los hombres, ya que desde esta perspectiva se propone como solución a los conflictos prácticos el someterlos a un procedimiento unitario, abstracto y formal: el procedimiento de la justicia distributiva de Rawls o el criterio (U) de universalización de Habermas. Para la situación concreta de Colombia, este procedimiento es más un obstáculo que un medio por el cual sea factible ofrecer una salida viable al círculo de violencia e injusticia en el que estamos envueltos los colombianos. Rodrigo Romero y Guillermo Hoyos V. critican las versiones universalistas de la moral desde perspectivas distintas. Hoyos —apoyándose en el giro contextual dado por los mismos Habermas y Rawls en sus últimos escritos—, busca establecer una independencia de la política con respecto a la moral. Esta independencia —o estrategia de la discontinuidad— no significa para Hoyos que la política quede separada de toda normatividad; así, para evitar su positivización, busca Hoyos, siguiendo a Dworkin, definir una complementariedad entre lo ético y lo político con el fin de darle autonomía a lo político, o mejor, para que pueda la política “brillar por sí misma con todo su esplendor”.¹ Romero —en una muy lúcida aproximación a Hobbes—, afirma que para la negociación de los pactos políticos y sociales que conduzcan a la superación del conflicto violento por el que pasamos, es innecesaria una perspectiva universalista de tipo kantiano o rawlsiano; es suficiente, dice él, el cálculo instrumental de individuos autointeresados que buscan con el pacto asegurar las condiciones que garanticen la supervivencia. Es necesario, dada la situación en que estamos —una situación hobbesiana—, instituir inicialmente un poder soberano que haga efectiva la supervivencia de los individuos —que en principio habría de ser suficiente—, para luego considerar, alcanzadas unas mínimas condiciones de convivencia, cómo resolver otros conflictos y problemas.²

A pesar de las razonables y pertinentes críticas de los comunitaristas en la discusión internacional³ y de las muy acertadas razones de nuestros filósofos contra las perspectivas

1 HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. *Uso ético de la razón práctica en la política*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, manuscrito, 1994.

2 ROMERO, Rodrigo. *Pacto y Poder: Reflexiones en torno a Hobbes*. Cali: Universidad del Valle, manuscrito, 1994.

3 Entre los comunitaristas me refiero a MacINTYRE, A. *After Virtue*. London, 1985; SANDEL, M. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, 1982; TAYLOR, Ch. *Philosophical Papers I, II*. Cambridge, 1985; WALZER, M. *Spheres of Justice*. New York, 1983.

que ofrecen los programas de Rawls y Habermas, pienso que la propuesta del universalismo moral es necesaria para la conformación de un contrato o pacto político que sea efectivo. Su efectividad depende de si se aseguran con él unas condiciones básicas que posibiliten la realización de una vida humana digna para todos.

Con el fin de mostrar la necesidad e importancia del universalismo moral, para buscar salidas o alternativas al conflicto político y social en que estamos, se reconstruirán algunos elementos de las argumentaciones éticas de Kant y Rawls con el propósito de definir una lista de condiciones elementales propias de una vida humana digna; esta lista se encuentra sujeta a ampliación y puede ser enunciada en forma de derechos morales. Para establecer este catálogo es imprescindible una relación de continuidad entre moral y política; por esto considero problemática la posición de Hoyos. Esta enumeración no puede ser construida a partir de una concepción instrumental o de cálculo racional al estilo Hobbes, porque –como lo vieron muy bien Kant y Rawls– desde una concepción instrumental no puede fundarse una sociedad civil; puede, ciertamente, instaurarse un soberano despótico o legitimarse una concepción de justicia utilitarista, que aseguren la supervivencia pero no la libertad.

I

En la tercera antinomia, en la *Crítica de la Razón Pura*, se propone Kant delimitar el campo específico de la razón pura teórica, del de la razón práctica. La necesidad de esta delimitación surge de preguntarse si es posible establecer frente al mundo fenoménico regido por leyes naturales, un mundo práctico regido por leyes de libertad. El problema de la antinomia es pues libertad o determinismo.

La tesis de esta antinomia afirma que la causalidad determinada por las leyes de la naturaleza no es la única forma de causalidad. Hemos de suponer además una segunda forma de causalidad, a saber, la libertad. La antítesis, por el contrario, afirma la inexistencia de la libertad: la única causalidad que existe es la de la naturaleza, en la cual se da interconexión causal estricta entre los fenómenos.

La solución dada por Kant a la antinomia es el aceptar la existencia de dos formas de causalidad: la natural y la de la libertad. Para esto defiende, de un lado, el principio ya fundamentado en la analítica trascendental, donde afirma “la completa interdependencia de todos los eventos del mundo sensible conforme a leyes naturales inmutables (...) que no permite infracción ninguna”.⁴ De otro lado, instituye Kant la independencia y autonomía de la esfera práctica del mundo humano, es decir, del mundo que es capaz de constituir el hombre en tanto “tiene la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con

4 KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara, 1984, B 536.

independencia de la imposición de los impulsos sensitivos”.⁵ Al definir al hombre como un ser autónomo, y al establecer que la autonomía de la voluntad se produce porque éste es capaz de determinarse a sí mismo, erige una de las bases centrales a partir de la cual constituirá el ámbito de la razón práctica. El hombre es participante de dos órdenes: en tanto ser empírico, del orden natural; y como ser autónomo, del orden de la libertad. Posee, pues, dos facultades: entendimiento y razón. Así, las acciones del hombre están relacionadas con dos formas diferentes de causalidad: en la medida en que es un ser sensible, con la causalidad natural; y en tanto que ser inteligible, con la causalidad de la libertad. En este último sentido, por medio de la facultad de la razón, el hombre propone leyes prácticas; en ellas expresa cómo deben darse las acciones de los hombres para que se pueda conformar un orden según las leyes de la libertad. El fundamento de estos imperativos, o de estas leyes creadas por el hombre, es la absoluta espontaneidad.

Sin embargo, cabe preguntar ¿cuál es la “realidad” de esa supuesta causalidad de la libertad?; ¿en qué se manifiesta “concretamente” ésta, como para que podamos afirmar con seguridad que el hombre, como ser empírico, no está determinado absolutamente por las leyes de la naturaleza?

En la formulación de estas preguntas hay un problema con las expresiones “realidad” y “en qué se manifiesta concretamente”. La gramática de estas expresiones determina, aparentemente, que lo real es lo fenoménicamente experimentable. Debemos ver entonces, cómo es posible hacer una diferenciación entre la realidad del mundo natural y la del mundo inteligible, que a partir de sí misma permita explicitar la realidad de este último. La importancia de resolver este problema radica en poder dar una respuesta satisfactoria a quienes apoyados en la antítesis, afirman que la esfera de la racionalidad práctica no es más que una quimera.

Con el fin de mostrar lo que significa para Kant “realidad” práctico-moral se reconstruirán algunos elementos de sus argumentaciones, desarrollados en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y en la *Crítica de la Razón Práctica*, relativas a la fundamentación del principio moral.

Con la introducción del imperativo categórico brinda Kant una fórmula general por medio de la cual es posible probar las normas y las formas de acción en relación con su capacidad de universalización. A partir de Kant las normas morales sirven a la regulación de la vida común en sociedad en tanto obligan en forma categórica a los miembros de la comunidad a ejecutar determinadas formas de acción y a no ejecutar otras. Los juicios morales son mandatos y establecen lo que uno está obligado a hacer. En este sentido se define qué acción es moral y cuando lo es, determinando si es justa una norma de la vida común en sociedad; es decir, estableciendo qué normas obligan, en forma imparcial a los participantes de una sociedad, a ciertas formas de comportamiento.

5 *Ibidem*, B 562

Los juicios morales dicen lo que uno debe hacer o dejar de hacer y no cómo debe realizarse una vida buena y cómo debe uno buscar su felicidad. El objeto de los juicios morales son, esencialmente, las acciones y no las personas o el carácter de las personas. Estas acciones se pueden describir como acciones que realizan deberes y no como acciones que corresponden a criterios valorativos. La moral universalista limita las cuestiones morales a los temas de la justicia y excluye de su esfera las cuestiones prácticas de la vida buena.

En este sentido, las normas morales deben dar cuenta del carácter general de los mandatos morales válidos. Mediante el imperativo categórico determina Kant las condiciones bajo las cuales puede decirse que una norma o que una forma de acción es moralmente correcta; así, éstas pueden ser moralmente correctas cuando el actor concibe la máxima de su acción en forma tal que él quiere al mismo tiempo que ésta se convierta en una ley universal. Las normas y las formas de acción que no satisfacen el carácter de universalidad estipulado en el imperativo categórico no son objeto de la moral.

Se puede definir el imperativo categórico como el procedimiento por medio del cual se accede al punto de vista de la moralidad. En este sentido, sirven sus distintas formulaciones para establecer y especificar las características del procedimiento y para definir las restricciones a las cuales tienen que someterse las reflexiones o —diciéndolo en forma más moderna—, las argumentaciones del actor cuando accede al plano de la moralidad.

La primera enunciación que se deriva de la fórmula general dice: “obra como si la máxima de tus acciones debiera tomarse, por tu voluntad ley universal de la naturaleza”.⁶

Las leyes morales deben ser, en analogía con las leyes de la naturaleza, universalmente válidas, incondicionadas y necesarias. Para actuar moralmente el actor debe poder querer que la máxima con la cual él resuelva su acción se convierta en ley universal. Como tal, debe poder ser aceptada por otro actor racional que entienda y reconstruya las reflexiones o argumentaciones elaboradas por el primero para realizar su acción. Por medio de esta exigencia de universalidad son excluidas de la moralidad las máximas o formas de acción que no pueden adquirir la forma de las leyes de la naturaleza. Son excluidas pues, máximas y formas de acción en las que la motivación de la acción está orientada en forma particularista. No se puede querer que la discriminación sexual o racial, el suicidio, la transgresión de las promesas se conviertan en prácticas universalmente aceptables; pues el hecho de que estas prácticas lleguen a asumirse como formas de resolver ciertos conflictos es contrario a lo entendido como razonable en una forma de vida racional.

6 KANT, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Espasa Calpe, 1983, p. 73.

Sin embargo, la exigencia de universalidad no es suficiente para explicitar todo el alcance del imperativo moral. Kant introduce, entonces, la segunda formulación del imperativo categórico. Ésta dice: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio”.⁷ Aparentemente esta segunda formulación no agrega ningún contenido nuevo a la primera. Veamos: una forma de acción o una máxima en la cual resulte instrumentalizada una persona por otra, es prohibida según la primera formulación; no podría derivarse de tal máxima, una ley universal. Para algunos autores esta segunda formulación sobra en la construcción kantiana. Considero, sin embargo, de gran importancia la vinculación de esta segunda formulación con la tercera en cuanto prepara el camino para la definición de los conceptos de autonomía y libertad, y porque con la definición del hombre como un fin en sí mismo se especifica el ámbito propio de la moralidad y el objeto de su protección. Además, como aquí me interesa ver las restricciones o limitaciones a las que tienen que someterse los actores para acceder al plano de la moralidad —entendiendo que el imperativo categórico es el procedimiento por medio del cual se realiza este acceso—, se pueden encontrar en esta segunda formulación nuevos elementos para esta argumentación.

El objetivo de la prueba es demostrar que la naturaleza racional humana existe, como un fin en sí misma. Kant distingue primero entre el fin de una voluntad humana racional, que actúa conforme a la representación de ciertas leyes, y los fines del ser humano en tanto ser sensible. Los fines de este último tienen un valor relativo, un valor adscrito a sus intereses particulares; por el contrario, el fin de una voluntad humana en tanto que actúa conforme a leyes práctico morales, tiene un valor absoluto. Por esto, si los fines de las acciones de una voluntad humana racional —que son la constitución de las leyes práctico morales—, tienen un valor absoluto, ella como creadora de estas leyes debe tener este mismo valor. La voluntad humana racional es pues, algo cuya existencia en sí misma posee un valor absoluto; en este sentido, “el hombre y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado al mismo tiempo como fin”.⁸ Al definir de esta manera al hombre, vemos que sí se produce una ampliación del contenido de la primera formulación, en esta segunda. El hombre no debe ser instrumentalizado para la consecución de ciertos fines particulares; debe ser siempre considerado por los otros como un fin en sí mismo cuando con las acciones o los efectos que se siguen de éstas puede resultar afectada su naturaleza humana, sus intereses vitales o sus perspectivas. Esto debe ser entendido en un sentido amplio. A Kant se le ha criticado el que a partir de esta segunda formulación estableciera un criterio tan riguroso con el cual resulta casi imposible la interacción humana, pues en la gran mayoría de nuestras relaciones prácticas nos valemos del otro para obtener ciertos

7 *Ibidem*, p. 84.

8 *Ibidem*, p. 83.

fines. A pesar de esto sostengo que la idea de Kant es otra. Nuestras interacciones normales están mediadas por la actitud práctico-instrumental, y está bien que así sea. Lo que establece la segunda formulación es una prohibición a toda forma de dominación de una voluntad por otra. Este principio de la humanidad constituye como ley, la condición suprema limitativa de la libertad de las acciones de todo hombre. No se puede, por tanto, querer que las acciones de un sujeto en las cuales su humanidad o la de otro resulte lesionada o su voluntad sometida a la de otro, se puedan convertir en acciones válidas y justificables, porque es contrario a lo entendido como razonable en una forma de vida racional que tales acciones puedan aceptarse como formas de resolver ciertos conflictos.

En la tercera fórmula del imperativo categórico se explicitan los conceptos del reino de los fines, de la autonomía y la dignidad. En ésta se encuentran dos enunciaciones. De acuerdo a la primera: "sólo podrá mandar que se haga todo por la máxima de una voluntad tal que pueda tenerse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora respecto al objeto".⁹

En la segunda variante de esta fórmula se acentúa el aspecto del enlace racional en el reino de los fines, "pues todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo. Mas de aquí nace un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes; esto es un reino que, como esas leyes se proponen referir esos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse muy bien un reino de los fines".¹⁰

Una voluntad universalmente legisladora es una voluntad autónoma. La autonomía la adquiere en la medida en que liberada de todo tipo de determinaciones provenientes de su naturaleza sensible, es decir, en la medida en que es libre, puede ser autocreadora de las leyes que sirven a la regulación de sus relaciones en el mundo práctico-moral. En el proceso reflexivo o argumentativo, en el que los seres noumenales crean estas leyes; participan otros seres igualmente libres, racionales y autónomos. Con el conjunto de restricciones impuestas a sus reflexiones y argumentaciones por las condiciones establecidas en las tres formulaciones del imperativo categórico, son colocados los seres racionales en la situación de crear las leyes que posibilitan la interacción en el ámbito práctico-moral. Esto es lo que denomina Kant el enlace sistemático de los seres racionales en un reino de los fines. El procedimiento establecido con estas formulaciones del principio moral, permite definir entonces como moralmente justas solamente aquellas formas de acción o máximas que pueden ser reconocidas por cualquier ser racional como universalmente válidas, que permitan al hombre ser considerado siempre como un fin en sí mismo y en las cuales éste

9 *Ibidem*, p. 89.

10 *Ibidem*, p. 91.

participe siempre como autocreador de las leyes que sirven a la regulación del orden práctico-moral. Así, la moral tiene que ver, en este sentido, con la protección y aseguramiento de la naturaleza humana racional.

Se puede criticar el programa de Kant diciendo que el aseguramiento y protección de la naturaleza humana racional es insuficiente si este sistema de aseguramiento, definido por medio de los derechos universales de libertad y autonomía, no está vinculado en forma adecuada con la garantía de unas condiciones políticas, sociales y económicas mínimas que hagan posible para todos una vida humana digna. Esta sería una reformulación de la crítica de Hegel al formalismo y universalismo de la moral kantiana. Intentando seguir las orientaciones de esta crítica —hecha también por los comunitaristas a los programas tempranos de Habermas y Rawls—, se buscará mostrar cómo sería viable una vinculación de los derechos universales de libertad y autonomía con unas condiciones políticas, sociales y económicas mínimas. Para realizar este paso voy a apoyarme en algunas reformulaciones hechas por John Rawls a su “Teoría de la Justicia” en sus últimos escritos, especialmente del concepto de persona moral de la teoría de los bienes básicos.¹¹ Al haberle dado Rawls una base empírico-social a los conceptos de autonomía y al imperativo categórico, abrió una posibilidad para construir la vinculación, que aquí vamos a explicitar.¹²

II

Uno de los fines de la argumentación de Rawls consiste en la formulación de las condiciones para la construcción de una sociedad bien ordenada. Para esto se vale del concepto kantiano de autonomía y de la teoría del contrato social, desarrollados en la tradición liberal. Rawls busca mostrar —diferenciándose de las concepciones morales de tipo utilitarista, teleológico e intuicionista—, que los principios de justicia no pueden ser deducidos a partir de una determinada concepción de la vida buena. Por el contrario, los principios de justicia deben ser comprendidos como aquellos sobre los cuales llegarían a ponerse de acuerdo personas racionales y libres, para quienes estaría velada la promoción de sus propios intereses. Rawls concibe la posibilidad de ese proceso de unificación en el marco de lo que él denomina “posición original”. En esta situación de búsqueda de acuerdo, los participantes están sometidos a una serie de condiciones restrictivas. Ellos toman sus decisiones y acuerdos, con el fin de determinar los principios básicos para formar una sociedad bien ordenada, bajo un velo de ignorancia. Por medio de éste, son establecidas unas restricciones a las deliberaciones y razonamientos que deben observar los

11 RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. Madrid: FCE, 1992; RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

12 Cfr. WELLMER, A. *Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen*. En: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. M. Brumlik und H. Brunkhorst (Hg.), Fisher, Frankfurt am Main, 1993, p. 173-196. HOYOS, Guillermo. *El uso ético de la razón práctica en la política*. Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, manuscrito, 1994.

representantes ideales, para poder elegir en forma racional los principios que posibiliten conformar un orden justo. Estas condiciones restrictivas son necesarias por dos razones: en primer lugar, porque es imposible conseguir acuerdos racionales sobre cuestiones relativas a lo justo, con sujetos orientados hacia la consecución de sus intereses particulares; y en segundo lugar, porque un programa de fundamentación de una concepción moral de la justicia no puede realizarse a partir de una determinada concepción particular del bien, ya que los tipos de acuerdos obtenidos sobre esta base no pueden ser válidos universalmente: su validez se restringe al contexto en el que fueron creados. Como estos acuerdos contextuales no son válidos para todos, tampoco pueden ser obligatorios para todos. Seguirlos depende de si se quiere alcanzar un determinado fin o de si hay una identificación con una idea de bienestar colectivo. De otro lado, acceder a la perspectiva moral implica dar un paso más. Éste viene determinado por la necesidad de conseguir un acuerdo para solucionar los conflictos sociales generados a partir del hecho real de las desigualdades existentes. La pregunta fuertemente abstracta sobre las cuestiones relativas a la justicia tiene este trasfondo; el procedimiento contractual planteado por Rawls pretende dar una respuesta para dirimir este hecho real. Veamos: los sujetos son despojados, mediante el velo de ignorancia, de sus vinculaciones e intereses reales, planes de vida, concepciones particulares del bien; no conocen su lugar en la sociedad, ni sus capacidades y habilidades. Al ser despojados de estos conocimientos y de las motivaciones que surgen de poseerlos, para poder deliberar, elegir y conseguir un acuerdo unánime sobre unos principios que sirvan a la finalidad de configurar un orden social justo, son convertidos en seres racionales, motivados entonces, por un fin del más alto orden; es decir, interesados en crear un acuerdo que haga posible que cualquier sistema de fines o plan racional de vida pueda ser realizado. De esta manera es convertido el cálculo racional egoísta del actor real en la actitud racional desinteresada de la persona moral. Su motivación para actuar –en este caso elegir– no está determinada por sus intereses reales, porque es imposible conocerlos. En este sentido, lo que motiva al participante ideal en las deliberaciones es crear unas reglas de juego, que hagan posible la realización de cualquier plan racional de vida.

Estas reglas de juego, los dos principios de justicia –el principio de la libertad y el de la diferencia–, son introducidas y justificadas mediante la teoría de los bienes sociales básicos. Con esta teoría se establece un mínimo político, social y económico del cual debe poder disponer cualquier sujeto para que pueda ser considerado como persona moral. Estos bienes (las libertades básicas, la igualdad de oportunidades, las potestades y prerrogativas de cargos y puestos de responsabilidad, ingresos y riquezas y las bases sociales del respeto a uno mismo), posibilitan que independientemente de la situación real en la cual viva cada sujeto, le sea garantizado por las reglas de juego acordadas mediante el establecimiento de los dos principios de justicia, el poder interactuar y ser reconocido como persona moral, es decir, como un ser libre, igual y autónomo.

Por medio de la vinculación del concepto de persona moral con este mínimo, adquiere la moral una dimensión mas profunda: la moral se relaciona con el establecimiento de las

condiciones de una vida humana digna. Es importante decir aquí, que la moral no tiene que ver con las formas prácticas a través de las cuales estas condiciones mínimas pueden convertirse en realidad. Esto es asunto de otros usos de la razón práctica.

III

Resumiendo lo construido a partir de Kant y Rawls se puede decir lo siguiente: desde un punto de vista moral son prohibidas todas aquellas formas de acción en las que resulten perjudicadas la naturaleza racional del hombre, su libertad, su autonomía, su igualdad y su dignidad.¹³ Éstas pueden resultar perjudicadas por las acciones o las consecuencias que siguen a las acciones en los casos 1) de violación de la integridad personal, mediante torturas, maltratos físicos o psíquicos; 2) de asesinato; 3) de privación de la libertad de movimiento, por ejemplo con el secuestro, la detención arbitraria, la negación de la libertad de conciencia y expresión; 4) de las formas de engaño, por ejemplo mediante falsas promesas, fraude, trampa, ocultamiento de la información; 5) de un tratamiento injusto resultado del desconocimiento de derechos y oportunidades o de la privación de algunos derechos sociales básicos, como el derecho a la alimentación, a la vivienda y a la asistencia médica; 6) de tratamiento desigual como consecuencia del menosprecio a las capacidades o habilidades de una persona, o como resultado del irrespeto a las creencias religiosas y costumbres de otros sujetos.

Para proteger la naturaleza humana racional del hombre, su libertad, su autonomía, su igualdad y su dignidad, se establecen una serie de derechos morales —también denominados derechos humanos fundamentales— que siguiendo la lista de las transgresiones morales arriba enunciadas podemos enumerar así: 1) tenemos el mandato de no hacerle daño físico o psíquico a nadie y de prestar ayuda al otro en caso de necesidad; 2) tenemos la prohibición de quitarle la vida a otra persona; 3) la prohibición de privar a un tercero de la libertad de movimiento, de donde se derivan derechos individuales tales como el derecho a la libertad, al movimiento, al pensamiento, a la libre expresión y la conciencia; 4) tenemos los mandatos que obligan a respetar las promesas, a no engañar, o hacer fraudes y trampas; 5) tenemos los derechos de la razón mediante los cuales se establecen normas para producir una distribución justa de bienes, de cargos y el aseguramiento de un mínimo social y económico; 6) tenemos los derechos de la razón que ordenan respetar la dignidad del otro, reconocer la libre expresión de la propia persona y respetar los sentimientos religiosos, las costumbres, las convenciones y las formas de vida alternas. En este catálogo merece especial atención hoy, el derecho al desarrollo de la vida humana en el marco de unas condiciones que sirvan para la preservación de la especie y el planeta.

13 Cfr. KAMBARTEL, F. *Unterscheidungen zur praktische Philosophie. Indirekte begriffliche Anfragen zur Diskursethik*. Frankfurt: manuscrito, 1993.

La moral debe servir, por tanto, para que las condiciones elementales que hacen posible la realización de una vida humana digna y racional sean garantizadas. Su prioridad debe ser observada, pues ella tiene que ver con las condiciones elementales de la racionalidad de nuestra vida. Estas condiciones básicas, establecidas en la forma de los derechos humanos fundamentales, deben convertirse en realidad para todos los hombres, porque sin su realización es imposible la construcción de un orden social justo e igualitario. El reconocimiento de los derechos humanos fundamentales representa, por tanto, la garantía de una noción mínima de justicia.

La definición de este mínimo es resultado del uso moral de la razón práctica.¹⁴ Para hacer valer estas condiciones mínimas de una vida humana digna es necesaria una relación de continuidad entre moral y política que no debe implicar la idea de una subordinación de la política a la moral, sino más bien una relación de complementariedad sin la cual la moral, al ser considerada independientemente de la política, sería algo vacío; y la política, por su parte, quedaría ciega y sin rumbo.

Finalmente, a pesar de que estemos en la situación hobbesiana –en la guerra de todos contra todos–, bajo la ausencia casi absoluta del Estado donde cada quien imparte justicia por su cuenta y a su modo, considero prácticamente viable en Colombia hoy, solucionar los problemas implicados en garantizar para todos este mínimo ya definido. Sin embargo, la posibilidad de lograr esta solución supone, en el proceso de construcción del pacto político, que los participantes asuman una perspectiva moral. El mero cálculo instrumental de individuos autointerésados puede producir inmediatamente un resultado: la paz. Pero ésta, lograda por temor a la muerte, no es garantía de estabilidad mientras no se busque crear las condiciones mínimas para la convivencia y la cooperación social.

14 En esto sigo a Habermas en su ya famosa distinción entre los usos pragmático, ético y moral de la razón práctica. HABERMAS, J. *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*. En: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, p. 100-119.

AUTONOMÍA Y DERECHOS HUMANOS EN PERSPECTIVA KANTIANA

Por: Francisco Cortés Rodas

***KANT *AUTONOMÍA MORAL
*DERECHOS HUMANOS**

RESUMEN

En las discusiones actuales sobre el universalismo moral ha tomado forma la tesis de la necesaria separación entre la moral y la política. El problema de esta tesis, es decir, de la independencia de la política con respecto a la moral, radica en la positivización de la primera. Para evitar esta consecuencia negativa es necesario buscar una complementariedad entre estas dos esferas. En este artículo se busca, mediante la reconstrucción de algunos elementos de las argumentaciones éticas de Kant y de Rawls, señalar un camino posible para construir tal complementariedad.

AUTONOMY AND HUMAN RIGHTS IN A KANTIAN PERSPECTIVE

By: Francisco Cortés Rodas

***KANT *MORAL AUTONOMY
*HUMAN RIGHTS**

SUMMARY

In the course of present discussion on moral universalism a thesis has developed regarding the necessary separation between morality and politics. The problem contained in this thesis, that is to say, the independence of politics with respect to morality, is rooted in the positivization of the former. In order to elude a negative consequence such as this it is necessary to look for the complimentary character of the two spheres. This article aims at pointing out a possible way to construct such character by means of the reconstruction of certain elements in Kant's and Rawls' ethical reasoning.



Presupuestos metafísicos
de la crítica de la razón pura
Carlos Másmela



Una interpretación de la actividad
trascendental del ánimo en la
deducción trascendental



Editorial Universidad de Antioquia

Otraparte

ELEMENTOS PARA UNA ÉTICA ARGUMENTATIVA

Por: Alfonso Monsalve Solórzano
Universidad de Antioquia

1. El problema

Es necesario formular una ética que, partiendo del reconocimiento de las profundas desigualdades y de las diferencias culturales entre los hombres, entre los grupos sociales y entre los distintos países y asociaciones de países de la sociedad contemporánea, postule un método para la resolución de los conflictos reales, que supere, recogiendo sus aportes, las limitaciones del liberalismo político y de la ética discursiva, y que muestre la imposibilidad de un proyecto ético para la sociedad contemporánea desde una perspectiva fundamentalista política como ocurre con las corrientes marxistas todavía en América Latina.

2. El estado actual del debate

En la discusión filosófica ético política desde la caída del campo socialista sobresalen dos vertientes: el liberalismo político de Rawls y la ética discursiva de Habermas.

2.1 Rawls en *A Theory of Justice* (1971), como es bien sabido, plantea la hipótesis según la cual, a partir de condiciones ideales (velo de ignorancia) sería posible acordar un contrato de reglas básicas justas de interacción social que diera vía a una sociedad bien ordenada, puesto que cualquier hombre (para el caso los individuos representativos de las distintas escalas sociales), por el hecho de ser racional, estaría en capacidad de obtener dos principios, el de máxima libertad y el de igualdad y diferencia, (siendo prioritario el primero). Dichas reglas permitirían, como corolario, la formulación y cumplimiento de planes racionales individuales de vida. Es la prioridad de la justicia sobre el bien, en la más rancia tradición kantiana, como lo señala muy bien el filósofo comunitarista Michael Sandel en la introducción de *Liberalism and the limits of Justice* (1979).

Esta concepción produjo una gran polémica en cuyo transcurso se formuló un conjunto consistente de objeciones que se pueden sintetizar en tres:

a) No es aceptable la idea kantiana de que es posible llegar a priori a un acuerdo sobre las reglas básicas de interacción social, es decir, sobre los principios, su jerarquía y su significado, porque nociones como justicia, libertad y bien son confusas y, por tanto, su significado debe ser objeto de construcción social a partir de la interacción. Esta propiedad semántico-pragmática fue señalada por Chaïm Perelman en su *Traité de l'Argumentation* (1958).

b) En su proyecto de sociedad no hay lugar para propósitos comunes basados en un orden moral común, ausencia que convierte a las opciones personales en asunto de decisión voluntaria sin ningún referente grupal o valorativo (ignora que todo individuo pertenece a una comunidad, hecho que media la formación de su identidad, sus valores, sus preferencias, etc) para la toma de decisiones, como lo señala muy bien el filósofo comunitarista Sandel (1979, p. 175s.).

Ahora bien, como lo señalan igualmente los comunitaristas, la prioridad de la justicia sobre el bien, entendido éste por Rawls básicamente como un asunto de decisiones particulares, presupone una concepción de bien común que, en última instancia, es un valor sobre lo preferible, y que define lo que esto significaría para las filosofías liberales: en una sociedad sin propósitos comunes, lo preferible es que cada cual tenga su propio plan racional de vida dentro de los marcos fijados por el pluralismo y la tolerancia para obtener la supervivencia social. Desde este punto de vista, la propuesta de Rawls sería autocontradictoria, pues implicaría una concepción de bien común, sólo que se trataría de un bien común presocial.

c) La idea de la sociedad bien ordenada pensada como un sistema equitativo de cooperación de ciudadanos libres e iguales entre generaciones (en donde cooperación significa la coordinación de acciones guiada por reglas públicas aceptadas por todos y por procedimientos que se reconocen también por todos como regulando adecuadamente la interacción) es completamente inalcanzable desde una sociedad escindida por conflictos profundos y muchas veces antagonicos, resultado de la inequitativa distribución de la riqueza y cargas sociales o de los antagonismos culturales. Estos estados de cosas hacen que los individuos se agrupen por intereses comunes y se medien socialmente a través de las clases sociales u otras formas de organización para enfrentar a los otros y solucionar dichos conflictos, no siempre valiéndose de reglas y procedimientos aceptados por todos. Ello hace que la cooperación no sea la regla sino la excepción y que, más bien, el trabajo y muchos otros tipos de interacción expresen relaciones no simétricas, abiertas o sutilmente impuestas y alienadas (en un sentido que explicaré más adelante cuando hable de Habermas).

Rawls recoge estas críticas en una serie de ensayos y en su segundo gran libro, *Political Liberalism* (1993). En estos trabajos cambia su fundamentación para una organización social racional cualquiera a partir de un modelo ideal de contrato social con una posición original con velo de ignorancia, por la fundamentación de las ideas intuitivas básicas de la cultura pública de las democracias constitucionales contemporáneas y, por consiguiente, válida sólo para ellas. La intuición central es que en ellas coexisten individuos y grupos con diversas y, en ocasiones, incompatibles, concepciones comprensivas del mundo y de la vida; es decir, hay un pluralismo razonable en estas sociedades. Ello respondería a la primera objeción.

La nueva perspectiva se basa en las ideas de consenso superpuesto. Este es un consenso político sobre principios liberales de justicia, los cuales ordenarían una sociedad democrático-constitucional desarrollada económicamente y que garantiza un mínimo de distribución de bienes materiales a sus habitantes, por debajo del cual no es posible el ordenamiento.

Los principios de justicia son políticos y no metafísicos, según la expresión de Rawls, lo que quiere decir que no son afirmados como parte de ninguna concepción filosófica, moral o religiosa en particular que dé coherencia y sentido a la acción e interacción en todos los ámbitos de la vida de un individuo o un grupo (concepción comprensiva), sino del acuerdo en torno a principios políticos de justicia, los cuales pueden ser defendidos desde las distintas concepciones comprensivas y para el que es indiferente la defensa que de ellos se haga.

Es así como se explicaría el pluralismo y la tolerancia. Pero, igualmente, el ordenamiento por principios liberales de justicia estaría a la base de todo plan racional de vida (planes que implican, como ya se dijo, concepciones religiosas, filosóficas, éticas y políticas, a veces incompatibles) y permite la acción política de estas sociedades.

En su segundo período, una sociedad bien ordenada, lo sería por cualesquiera principios liberales, y Justicia como Equidad sería la concepción estándar pero no la única de carácter liberal. Una sociedad bien ordenada es un modelo con el que se contrastan las sociedades reales y funciona como una idea regulativa.

Tal sociedad tiene las siguientes características: posee una concepción pública de la justicia aplicada a las instituciones básicas de la sociedad, aceptada por todos o por la gran mayoría y elaborada según principios fundados en creencias razonables; los ciudadanos son libres e iguales y tienen un sentido de la justicia –lo que les permite acordar reglas de interacción imparciales– y un sentido del bien, que les posibilita forjarse planes racionales de vida (en el marco de las reglas de interacción; son sociedades cerradas, circunscritas a los límites de un estado democrático económicamente desarrollado, y a las que se ingresa por nacimiento y se sale por muerte; son estables por razones de justicia y no de prudencia; y finalmente, hay un uso extensivo de la razón pública).

En la versión de justicia como equidad de *Political Liberalism*, se mantienen los dos principios de justicia de máxima libertad y de igualdad y diferencia (Rawls, 1993, p. 5-6)¹ con la prioridad del primero sobre el segundo. Pero además, en el primer principio, hay

1 En la formulación de 1993 estos principios son: a. Cada persona tiene igual derecho a un esquema completamente adecuado de iguales derechos básicos y libertades que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema de iguales libertades políticas, y sólo esas libertades, ha de garantizar su valor equitativo. b. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: primero, han de

a su vez, una nueva jerarquización porque priman las libertades civiles y el derecho a la propiedad sobre las otras libertades y derechos (al menos, es ésta la crítica que hace Habermas a Rawls en su artículo de 1995, cuya respuesta por parte de Rawls en la misma revista no parece satisfactoria). Esta jerarquización acercaría el liberalismo de Rawls a concepciones liberales más radicales (como la de Nozick).

Una distinción tal tiene para Rawls la ventaja de que permite introducir de mejor manera que en *A Theory of Justice* el concepto de bienes primarios. Éstos se entienden como precondiciones de cualquier plan racional de vida y en su estricto orden son: libertades básicas, libertad de movimiento y de trabajo, la posibilidad de ocupar posiciones de responsabilidad, de ingreso y riqueza y las bases sociales del autorrespeto. En esta enumeración se mantiene la prioridad, defendida en 1971, de la libertad sobre los otros bienes. Esto respondería a la segunda objeción, si es que pudiera pensarse que los bienes primarios corresponden a una interpretación (la liberal) del bien común.

Por supuesto, esto supone entender las democracias constitucionales como posibles sistemas equitativos de cooperación entre ciudadanos libres e iguales o al menos como sistemas cuasi bien ordenados por principios liberales de justicia, en los que se satisfacen razonablemente los derechos y libertades de la primera parte del primer principio. Ello significa que Rawls no considera relevante la tercera objeción.

A mi manera de ver, algunas de las modificaciones introducidas por el último Rawls son más de forma que de fondo: sigue siendo un kantiano que se limita a restringir las condiciones de racionalidad y autonomía aplicadas a una sociedad específica, la democracia constitucional. Es decir, la intuición en la sociedad moderna de los dos principios —que antes eran postulados idealmente mediante la posición originaria a cualquier sociedad— implica ahora que todos los hombres de las sociedades democráticas constitucionales, por el sólo hecho de ser racionales, situados hipotéticamente en la posición original, admitirían dichos principios como básicos, si comparten la posición estándar. En otras palabras, ¡todos los hombres de hoy en esas sociedades, si son completamente razonables, son intuitivamente liberales rawlsianos en política!

Pero además, la teoría permanece inmodificable en otros aspectos centrales respecto a la primera formulación (aunque ahora se postule como uno entre los liberalismos posibles) a pesar de que varíen aspectos relativamente formales como la enunciación de los dos principios respecto a 1971, porque la sociedad bien formada sigue careciendo, desde su concepción, de propósitos comunes basados en una moral común distinta a la moralidad de la indiferencia.

estar ligadas a posiciones y oficios abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades, y segundo, han de beneficiar en mayor medida a los miembros menos aventajados (más débiles) de la sociedad. (p. 5-6).

En efecto, los bienes primarios no son otra cosa que la explicitación de los dos principios de justicia; una forma de privilegiar el particular punto de vista del liberalismo político de la primacía de la justicia sobre el bien. Además, como en la nueva versión no responde a la objeción c), sigue siendo pertinente un concepto distinto de bien común, que elabore unos principios con propósitos comunes sobre los cuales se puedan establecer contenidos mínimos de distribución, que den sentido y alcance, y que limiten las reglas de justicia.

Pero hay una consideración adicional que pone en cuestión la concepción de este autor: la sociedad bien ordenada es un modelo cerrado en sí mismo, un ideal que expresaría –según Rawls– la mejor forma de una sociedad democrática constitucional. Pero, y ¿cómo alcanzarlo? Un asunto de las teorías éticas tiene que ver con la manera de acercar una sociedad al modelo que se le propone y cómo manejar en ellas los conflictos.

La suposición de que las sociedades democráticas son casi justas porque tienen un régimen constitucional viable sobre la base de los dos principios (u otros principios liberales) y son cuasi bien ordenadas, implica que la solución a los conflictos requiere, en primer lugar, de la obediencia de la regla de mayorías, y si las leyes se desvían de las normas públicamente reconocidas, entonces existen los mecanismos del tipo de la desobediencia civil y la objeción de conciencia. Pero, ¿son realmente casi justas esas sociedades? y ¿qué ocurre con aquellas sociedades que no han alcanzado niveles razonables de justicia? Decir que en esta situación las libertades justas pueden ser negadas no es suficiente (Rawls, 1993 p. 598 en español).

Y de la relación entre las sociedades democráticas constitucionales –que en el fondo serían Estados Unidos, Canadá, Europa Occidental y Central y Japón– con las otras naciones del mundo surge precisamente una limitación importante de la teoría. En efecto, una sociedad bien ordenada tiene la característica de ser una sociedad cerrada y autosuficiente. Se supone que es el paso inicial para luego proyectar el modelo a situaciones más complejas de relación con otras sociedades, asunto que trata en su *Law of Peoples* de 1993.

Allí plantea un consenso liberal internacional compuesto por sociedades bien ordenadas por principios liberales de justicia y sociedades bien ordenadas jerárquicamente por concepciones de bien (como las sociedades teocráticas). Las condiciones de este acuerdo son el no expansionismo y la no agresión injustificada, la no exportación de sus concepciones comprensivas del mundo y el respeto a los derechos humanos entendidos como un mínimo que todo estado decente debe respetar. La enumeración que hace Rawls de estos derechos en el artículo comentado es la siguiente: “los derechos básicos tales como el derecho a la vida y a la seguridad, a la propiedad personal, a los elementos de la regla de derecho, así como el derecho a una cierta libertad de conciencia y el derecho a emigrar” (p. 68).

Este sería el derecho de gentes o derecho de los pueblos, modelo ante el que se contrastaría el derecho internacional existente para mejorar la sociedad internacional.

Ahora bien, la decisión metodológica de arrancar desde una sociedad cerrada y proponer como un acuerdo de segundo orden el consenso internacional, va en contravía de lo que es el mundo actual que, como ya se ha dicho, está completamente interrelacionado tanto en el mercado, que es mundial y no sólo nacional y claramente inequitativo, como en el flujo de la información, el conocimiento, las decisiones políticas, caracterizadas por la dominación y la asimetría, y la existencia de otras culturas y tradiciones.

A nivel internacional, pues, deben plantearse las situaciones de justicia para que realmente se expliciten las intuiciones que están a la base del orden internacional. De lo contrario, se estaría al frente de una concepción etnocentrista que se representa a la parte sin tener en cuenta su necesaria conexión con el todo, a pesar de que postule un derecho de los pueblos que incluye sociedades jerárquicamente bien ordenadas por concepciones comprehensivas de bien, a más de las sociedades liberales.

2.2 Por su parte, Jürgen Habermas plantea una ética discursiva, universalista, formalista y cognitiva (Habermas, 1983).

Se trata de una ética discursiva porque se fundamenta en la así llamada pragmática trascendental que establecería las condiciones necesarias de todo discurso práctico. Dichas condiciones estarían fijadas por los presupuestos argumentativos de orden lógico, dialéctico y retórico señalados por Alexy (Habermas, 1991; versión española de Habermas, 1983). Los supuestos dialéctico y retórico implican condiciones éticas del discurso práctico, en especial, universalidad del auditorio (capacidad de todo individuo para argumentar); simetría (igualdad de condiciones participativas para los dialogantes); sinceridad y no coacción.

Estos presupuestos cumplen con las exigencias definidas para una acción comunicativa, lo que quiere decir que el acuerdo ético orientado al entendimiento es un ejercicio de este tipo de acción.

Los presupuestos fundamentarían el principio U, que sería una norma de argumentación para obtener el acuerdo cuando se trata de regular asuntos polémicos considerando equitativamente los intereses de todos los afectados. U dice: "Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación **general** para la satisfacción de **cada** particular, pueda ser aceptada libremente por cada afectado" (Habermas, 1991, p. 86).

Por su parte, el principio D, según el cual "una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo en

cuanto **participantes de un discurso práctico** (o pueden ponerse de acuerdo) en que dicha norma es válida” (Habermas, 1991, p. 86), es un procedimiento ético discursivo que resulta de U para una situación argumentativa. D permite fundamentar discursivamente una norma, es decir, señalar si es o no válida. Para Habermas D no establece contenidos valorativos sino sólo un procedimiento para hacerlo. Por ello esta ética es formal y dialógica.

De la admisión de U se sigue el universalismo de la propuesta: con este principio

la ética discursiva niega el supuesto fundamental del relativismo ético de que la validez de los juicios morales únicamente pueda medirse según las pautas de racionalidad y los valores de la cultura o forma de vida a la que en cada caso pertenezca el sujeto. Si los juicios morales no pretendieran una validez general, una teoría del desarrollo moral, que trata de señalar vías evolutivas con carácter general, estaría condenada al fracaso desde el principio (Habermas, 1991, p. 142).

La ética discursiva es cognitiva porque U fija un criterio para determinar, procedimentalmente, la verdad normativa. Y también, porque la teoría es indirectamente confirmable, al basar su tesis de la universalidad del juicio moral en la psicología de Kohlberg (Habermas, 1991, p. 137s.).

Esta concepción ha sido criticada desde varios frentes, de los cuales sólo señalaré los que a mi criterio atañen a mi enfoque:

a) El formalismo, rasgo común con el liberalismo político, está expuesto al mismo tipo de críticas: presupone, como en Rawls, unos postulados de contenido valorativo previos a U y a D, porque las condiciones de argumentación que buscan el entendimiento, tales como la sinceridad, la participación libre y simétrica, son ya valores sobre lo que es preferible socialmente y deben cumplirse para lograr una forma mejor, y no solamente eficaz –es decir, estratégica– de comunicación e interacción social. Es de anotar que Rawls en su trabajo de 1995 (p. 170-180) reconoce que toda justicia procedimental implica una justicia sustantiva y critica a Habermas por postular un procedimentalismo puro cuando su concepción está cargada de valores sustantivos como los que acabo de enumerar.

Pero además, porque no basta estar de acuerdo con el procedimiento sino que previamente hay que delimitar el campo sobre lo discutible y lo que ya no vale la pena discutir o es inaceptable socialmente. Y estos marcos de referencia argumentativa son valores morales acerca de lo que es bueno o es justo –no sólo justo procedimentalmente– en una sociedad dada en un tiempo dado. Y esto remite a problemas como el de si hay o no progreso moral (valores morales irrenunciables en la sociedad actual que definen propósitos morales comunes: la superación de la miseria, del atraso, etc.), que un procedimiento solo no puede resolver.

b) Adicionalmente, porque hay que tener en cuenta que las condiciones de simetría, tales como el acceso a igual información y la ausencia de alienación, son imposibles de alcanzar completamente en una sociedad como la nuestra: téngase en cuenta que la alienación, según Marcuse y el propio Habermas temprano, cubre la totalidad de las relaciones sociales, no sólo entre individuos sino, y principalmente, entre clases y otros grupos sociales, debido al papel de la ciencia y la técnica como ideología y el del estado interventor como catalizador de la lucha de clases a favor de las clases y grupos dominantes.

c) Es interesante ver que estas dos últimas críticas problematizan la afirmación habermasiana de que U y D no generan sino que validan normas ya propuestas. Si se aceptan, no sólo no generan sino que únicamente pueden validar un número muy reducido de normas morales, lo que los convierte en principios de bajo rendimiento práctico. Esto es así porque U y D exigen el acuerdo por consenso. Y una cosa es que en la sociedad actual se hayan decantado una serie de principios morales y éticos de aceptación general e irrenunciables, y otra, que todo el mundo la acepte. En una sociedad escindida el consenso sobre valores prácticos es, en muchas ocasiones, imposible. Y, entonces, el consenso como condición necesaria del acuerdo lleva al inmovilismo moral.

Las tesis anteriores cuestionan el postulado de universalidad habermasiano y permiten resolver de manera distinta la característica de validez de las normas, desde el marco de lo que hemos logrado decantar en la historia de la humanidad como valores irrenunciables hacia el horizonte de llenar cada vez más de contenido dichos valores en la interacción.

La moral no se fundamenta en el discurso sino en la práctica de la interacción social. Aprendiendo de nuestros errores hemos logrado tejer acuerdos sobre lo moralmente preferible que sólo se convierten en tales cuando su enunciación y el significado referido prueban su superioridad moral por los efectos sociales que tienen para mantener la supervivencia y mejorar la condición humana, y se da por entendido que cada acuerdo no agota el significado del concepto moral, sino que éste es objeto de permanente construcción.

Pero aun así, este acuerdo no cubre a todo el mundo porque habrá individuos o grupos que no lo acepten. Éstos usualmente son descalificados como sujetos morales, con las consecuencias que potencialmente ello tiene.

d) Ligado a lo dicho se encuentra el asunto de que U y D impiden apreciar en su justa dimensión el papel de la acción estratégica para la resolución de conflictos de justicia en la interacción social.

Ahora bien, Habermas, en sus últimos trabajos, buscando dar cuenta de esas críticas, entiende el derecho actual en las democracias constitucionales de las sociedades

desarrolladas como un instrumento de acción estratégica (por prescribir normas básicas de interacción ligadas a la coerción) que permite la democracia participativa, lugar social que posibilita la acción comunicativa (Habermas, 1992).

Por supuesto, esto es posible porque introduce una distinción entre moral, ética y derecho. Este último no se deriva de la moral ni de la ética; existe más bien, una relación complementaria que permite que el estado se legitime al ganar aceptabilidad voluntaria consciente y universal en un sistema normativo que cambia con el tiempo: "Las normas morales regulan las relaciones y conflictos interpersonales entre personas naturales que se reconocen entre sí como miembros de una comunidad concreta y como individuos irremplazables. Éstas se dirigen a personas que a través de su historia personal se individualizan. Las normas jurídicas, por el contrario, regulan relaciones interpersonales y conflictos entre actores que se reconocen entre sí como miembros de una comunidad jurídica constituida a través de las normas jurídicas" (Habermas, 1992).

La validez del derecho es distinta a la de la moral y a la de la ética porque su legitimidad "se apoya en las normas jurídicas, basándose en diferentes clases de motivos. La praxis legislativa justificatoria necesita una ramificada red de discursos y negociaciones y no sólo de discursos morales" (Habermas 1995, p. 13).

De otra parte, es claro que la democracia participativa es apenas un modelo, un proyecto:

Ésta no es sólo un procedimiento para establecer las mayorías en torno a los acuerdos que legitimen el derecho, sino el espacio para que se articulen los conflictos, se desarrollen los movimientos sociales, se fortalezca la opinión pública y en una palabra se inventen las diversas formas de participación ciudadana, que permiten recrear la complementariedad entre sociedad y estado (Hoyos, 1993, p. 17).

Esto implica ya una interacción histórica y sociológicamente situada y la escogencia de una forma de organización mejor del estado, por tanto preferible a otras posibles, pero también la renuncia a formas de coerción distintas a las establecidas dentro de los marcos fijados por dicha forma. Pero eso no es suficiente: en nuestra época hay sociedades que no han alcanzado estados de democracia participativa y deben utilizar el pacto estratégico (negociación sobre la base del convencimiento de ambas partes de que es más lo que pierden que lo que ganan si no llegan a un acuerdo) y aun, en caso de que éste no sea posible, otras formas de presión, incluida la violencia, para lograrla.

Ello sin contar con que la sola organización como democracia participativa institucionalmente organizada en un estado de derecho de una sociedad no garantiza la solución equitativa de los conflictos mientras los individuos estén alienados y no desaparezcan las grandes desigualdades sociales, las estrategias de dominio y los conflictos

entre culturas, que muchas veces son producidos por la ingerencia de organizaciones internacionales o de terceros. Tampoco resuelve las situaciones de conflicto entre naciones por razones culturales, económicas o políticas mientras no se regulen equitativamente las relaciones internacionales.

3.3 La referencia al marxismo como opción de justicia distributiva puede mirarse desde al menos dos perspectivas, la teórica y la práctica.

De acuerdo con la primera, todos los críticos coinciden en que la teoría del valor formulada por Marx es insuficiente para explicar el capitalismo actual, que está articulado doblemente ya sea sobre un estado que regula (o desregula) el mercado y distribuye (en mayor o menor grado) parte de la riqueza social para asegurar la solidaridad de los trabajadores con el sistema, y el papel predominante de la ciencia y de la técnica en las fuerzas productivas, que posibilita la distribución.

Los actuales marxistas militantes, casi todos habitantes de los países en desarrollo, mantienen todavía que la característica central del capitalismo es –como lo concibió Lenin– el imperialismo basado en el monopolio, el predominio del capital financiero y la existencia de colonias. Sostienen, además, frente al derrumbe de la Unión Soviética y su esfera de influencia, que éste se debió a condiciones subjetivas como la infiltración de la burguesía en los partidos comunistas en el poder. De allí concluyen que aún no ha existido el socialismo y que éste (y el comunismo) siguen siendo una opción válida para el mundo.

Para mí, esta explicación es contradictoria con la propia teoría marxista que exigiría una explicación por causas objetivas del derrumbe. Una hipótesis que comparto es que una economía de guerra rígidamente centralizada, que impedía cualquier tipo de competencia, no permitió el desarrollo necesario de la ciencia y de la técnica en las fuerzas productivas para que generaran la suficiente riqueza social que costeara el aparato militar. Una economía así tenía que desplomarse.

Desde el punto de vista práctico, luego del derrumbe del bloque socialista, pareciera que careciera de importancia analizar este modelo si no fuese porque en los países en desarrollo los marxistas conservan el militantismo, las formas organizativas y los métodos clásicos del leninismo. Desde el punto de vista del tipo de práctica teórica que realizan, su concepción es fundamentalista porque los principios que manejan los convierten en dogmas que no pueden revisarse ni, por lo tanto, superarse. Ello conduce a la intolerancia y a la negación del pluralismo, como es bien sabido, lo que es una consecuencia inaceptable para la sociedad contemporánea, como veremos más adelante.

Esta característica de dogmatismo es igual para las concepciones religiosas.

3. Marco teórico: la teoría de la argumentación

La teoría de la argumentación es el conjunto de procedimientos que tienen por finalidad producir en un auditorio la aceptación de tesis que alguien, al que llamaremos orador o argumentador, presenta para su consideración o el acrecentamiento de la adhesión si ya las acepta. Si el auditorio acepta la tesis que se le propone, se produce un acuerdo. Esta definición presupone que la acción argumentativa es dialógica, requiere de un lenguaje común y de deseo (o la necesidad) de llegar a un acuerdo.

Esta teoría sirve para justificar la toma de decisiones cuando existen varias alternativas posibles. Es, en consecuencia, una teoría de la razón práctica.

Hay argumentación cuando no existen criterios completamente objetivos para determinar algo que se encuentra en disputa. Su método consiste en discernir mediante argumentos, espacial y temporalmente situados, cuál decisión es preferible. Pero en una situación tal, siempre cabrá el argumento en contrario. Ahora bien, esa es, precisamente, la diferencia esencial con la demostración (y con las ciencias empírico-deductivas que se construyen con lenguajes formales), cuya conclusión es inapelable y atemporal. Como dice Hawksings, “uno no discute con un teorema”. Esta diferencia establece la distinción entre “racional” y “razonable” desde un punto de vista teórico. Las conclusiones argumentativas son razonables por oposición a las demostrativas que serían racionales.

La fuerza de un argumento está determinada, en parte, por el auditorio: las características socioculturales de éste deben ser conocidas por el orador para determinar a qué tipos de argumentos es sensible, para no caer en peticiones de principio. Esto determina su eficacia. Pero la validez se produce por la validación del argumento ante un auditorio de orden superior (como las comunidades científicas o las morales).

El auditorio jerárquicamente superior es el denominado “auditorio universal” que sería el conjunto de los destinatarios de argumentos de interés común, que son para Perelman, en principio, todos los seres humanos adultos razonables de una determinada época (Perelman, 1983, p. 41). En realidad, el auditorio universal es una construcción que hace cada orador a partir de lo que él entiende por persona razonable.

A su vez, en cada época, las sociedades tienen un conjunto de creencias más o menos indeterminadas, más o menos contradictorias, que establecen el marco de lo admisible. Es el contexto de cada argumentación particular y fija el significado de lo razonable en el campo social. Perelman lo denomina “sentido común”. Este funciona – argumentativamente hablando – como regla de decisión, a la manera de precedente que se aplica mientras no sea cuestionado. Y quien lo cuestiona debe asumir la carga de la prueba, debe mostrar por qué ha de cambiarse, es decir, debe justificar su punto de vista. Es la

aplicación de la “regla de justicia” postulada por Perelman, según la cual seres y situaciones semejantes han de tratarse semejantemente.

El sentido común se modifica en la medida en que las mejores propuestas van arraigándose en él. El significado de “mejores” se fija estableciendo los criterios de eficacia y validez para el auditorio universal a partir de las teorías científicas, éticas y políticas en conjunción con la experiencia acumulada por la humanidad en el campo de la resolución de problemas y de conflictos. Las distintas propuestas, en los respectivos campos del saber o de la interacción, compiten para ganarse la adhesión del auditorio universal.

El esfuerzo de la ciencia y la filosofía consiste en introducir la coherencia y en describir, explicar, y comprender el mundo. Pero en el campo de la interacción, la racionalidad analítica puede producir una teoría lógicamente impecable que lleve a conclusiones socialmente inaceptables. Por eso el esfuerzo argumentativo se retrotrae a la aceptabilidad de las premisas (Perelman, 1979, p. 213).

Por otra parte, la argumentación en la filosofía práctica se hace sobre la base de conceptos como “bien” y “justicia” que son valores abstractos acerca de lo preferible. Como valores son premisas de la argumentación, es decir, aparecen en el sentido común de cada sociedad.

Argumentativamente hablando, son nociones confusas que resisten distintos tipos de definición, en ocasiones antagónicas. Pero su propia confusividad los hace altamente útiles en la discusión porque permiten obtener acuerdos en tanto se van especificando. Estos acuerdos determinan las bases de las posteriores discusiones y enriquecen los contenidos mínimos aceptados y aceptables de la discusión científica, moral, filosófica, estética, política o de la vida cotidiana.

Ahora bien, todo valor es una “creencia colectiva o individual que determina unos ciertos parámetros acerca de lo que puede o debe ser admitido respecto a los hechos, conductas, acciones o interacciones sobre los que ella se aplica. En este orden de ideas, podemos hablar de valores de verdad, políticos, estéticos, morales, etc” (Monsalve, 1994). A su vez, “una creencia es una idea que es admitida por un individuo o grupo de individuos siguiendo, para hacerlo, determinados procedimientos explícitos o implícitos” (Monsalve, 1995).

4. La hipótesis

Con una ética, que denomino “argumentativa” porque utiliza como guía metodológica la teoría de la argumentación presentada por Chaïm Perelman, es posible superar las limitaciones señaladas a Rawls y Habermas, salvando sus contribuciones.

Esta ética debe ser históricamente situada, refutable en principio y debe pretender su validez a partir de la noción de progreso ético.

5. Elementos para una ética argumentativa

Entenderemos la ética como el conjunto de teorías que trata sobre los valores abstractos de bien y de justicia. En tanto valores abstractos son nociones confusas que expresan creencias destinadas al auditorio universal. Se trata, entonces, de fijar los criterios de admisibilidad de esas creencias por parte de este auditorio.

5.1 La ética argumentativa pretende valer para los hombres de nuestra época. Presupone su capacidad de actuar razonablemente, es decir, que puede decidir cursos de acción sobre la base de argumentos fuertes en el intercambio dialógico. La fortaleza de un argumento se desprende especialmente de la experiencia y la práctica social, así como de la capacidad crítica y de aprender de los errores. Pero es importante señalar que los hombres no actúan siempre sobre la base del mejor argumento sino que recurren con frecuencia a la fuerza y la violencia para imponer su punto de vista.

Presupone también que el hombre actual es sujeto moral, es decir, capaz de distinguir entre lo bueno o malo, justo o injusto, y de actuar, en principio, sobre la base del bien y la justicia. Para hacerlo, recurre a la argumentación ética, buscando los argumentos más fuertes para su acción moral.

Como individuo es capaz de diseñar planes razonables de vida de acuerdo con sus intereses propios y teniendo en cuenta para ello, la existencia de otros individuos con proyectos similares o incompatibles, para buscar el disfrute de los bienes materiales y/o espirituales que la sociedad produce; bienes que pueden responder o no a verdaderas necesidades o posibilidades (por oposición a las falsas necesidades y posibilidades que la sociedad de consumo crea).

Esto genera cooperación mutuamente autointeresada y conflicto. Se trata de acción estratégicamente razonable, basada en una razonabilidad estratégica (llamada por Habermas racionalidad estratégica), en la que el uso de la fuerza no se descarta.

Como individuo también es capaz de coordinar sus acciones mediante acuerdos argumentados para generar cursos de acción cooperada voluntaria, solidaria, mutuamente ventajosa y que renuncia al uso de la fuerza.

Para eliminar el relativismo moral extremo que igualaría todas las propuestas, es necesario limitar la característica argumentacional de que a todo argumento le cabe(n) argumento(s) en contrario. Para hacerlo, introduciré la hipótesis (defendida por muchos

filósofos) de que así como existe un progresivo dominio de la naturaleza, también la humanidad ha progresado en la dilucidación de las cuestiones básicas de la interacción social, o lo que es lo mismo, que hay progreso moral.

Esto fija las condiciones mínimas de aceptabilidad de una propuesta moral para el auditorio universal: ella debe partir de las características de la sociedad actual y debe recoger los acuerdos mínimos existentes en el mundo sobre estos valores y buscar que ganen en contenido para que redunden en beneficio de los hombres y la sociedad.

5.1.1 El mundo actual se caracteriza por un desarrollo desigual de la economía industrial en un mundo cada vez más interrelacionado y universalizado, en el que el conocimiento científico técnico prima sobre otras formas de saber y en el que los países más desarrollados aplican de manera sistemática y creciente ese conocimiento en sus fuerzas productivas hasta convertirlas en el factor dominante de su desenvolvimiento económico. Esto ha hecho que en esos estados se produzcan niveles de riqueza sin precedentes que han elevado el nivel de vida de los trabajadores y de los empleados mediante la acción de un estado interventor que además media y permite controlar las crisis económicas recurrentes. Todo ello legitima el sistema productivo en un estado de derecho democrático que goza de aceptación, al alto precio de la alienación generalizada y de la despolitización real de la inmensa mayoría de la población. Como se ve, comparto en este punto el diagnóstico de Marcuse y del temprano Habermas.

Otros países y regiones no han logrado desarrollar su economía y la mayoría de su población es ignorante y pobre. En esos lugares se depende en gran medida de la economía y de las decisiones económicas y políticas de los estados industrialmente avanzados y de organismos internacionales que les imponen sus criterios. Estas naciones tienen todas las desventajas y casi ninguna de las ventajas de las sociedades avanzadas.

5.1.2 Pero la universalización del mundo y del conocimiento han revolucionado también los valores que profesa o comienza a profesar la humanidad. Se defiende el derecho a una vida digna para todos y sabemos hoy que son preferibles el pluralismo, la tolerancia, la democracia, el respeto a los derechos humanos, el bienestar económico, etc. A nivel mundial se ha avanzado en la formulación universal de los derechos humanos, y éstos han ido desglosándose, es decir, concretándose, llenándose de contenido y aceptándose por la comunidad internacional en sus organismos representativos. A este conjunto de valores universales y acuerdos los llamaré “bien común”.

Se avanza en la construcción universal de acuerdos sobre su significación y aplicación. Son valores y acuerdos irrenunciables, un punto de no retorno en la interacción social, pues no podemos concebir una sociedad mejor sin ellos y, en cambio, toda sociedad mejor deberá construirse sobre su aplicación y desenvolvimiento. Y además, en mayor o menor medida, forman parte del sentido común de la época y su aplicación constante logra

educar a las personas comunes y romper, en sectores cada vez más amplios, la pobreza y la trampa de la alienación.

5.1.3 En estas condiciones, sólo serían aceptables en la interacción social, argumentos en contrario que no conduzcan a un retroceso en los acuerdos éticos y políticos (basados o al menos compatibles con esos principios éticos) fundamentales, es decir, con el bien común.

La noción de bien común por su parte, como se sigue de lo dicho, se sintetiza en el concepto de vida digna y el derecho que tiene cada uno a realizarlo. Una vida digna permite el disfrute de los bienes materiales y espirituales que satisfagan las verdaderas necesidades y posibilidades de un individuo. El fin último de la sociedad contemporánea es lograr que todos los hombres tengan la posibilidad de acceder a la vida digna.

Los bienes materiales y espirituales se concretizan en: a) los derechos y libertades individuales, b) los derechos políticos, c) los económicos y de bienestar referentes a la distribución equitativa de la riqueza social y d) los de preservación de la especie y del planeta.

a), b) y d) tienen con c) la siguiente relación extraída de la experiencia acumulada de la humanidad: sin a) y b), c) produce una sociedad con individuos moral y espiritualmente mutilados y su gobierno es un régimen totalitario. a) y b) sin c) configuran una sociedad profundamente desigual. Por otro lado, si d) no se cumple, el futuro de todos está comprometido. Por lo tanto, se debe garantizar c) para todos y simultáneamente despegar a), b) y d).

Dentro de b) se deben resaltar el pluralismo, la tolerancia y el debido proceso como condiciones del uso de las libertades y derechos del tipo a) y b). De aquí se sigue la superioridad del estado democrático que garantiza o permite garantizar estos tres valores.

La tolerancia y el pluralismo (que desde el punto de vista argumentativo simplemente son consecuencia de la imposibilidad de construir una concepción filosófica, ética o política que supere el argumento en contrario) tienen un doble límite: por un lado, no son tolerables las actividades violentas de quienes quieren destruir o impedir organizar una sociedad pluralista en un estado democrático; tampoco se pueden tolerar las actividades de quienes haciendo un uso de las posibilidades de la sociedad democrática para su propio beneficio, no contribuyen en la solución de los graves problemas de distribución que aquejan a grandes sectores de la humanidad. Esto significa que a) y b) no pueden ser obstáculo para c).

Un problema en c) es qué se entiende por distribución equitativa de los bienes materiales y espirituales. Es una noción confusa a la cual es necesario buscarle una estrategia de definición. Propongo que dicha definición se fije no a partir de criterios máximos de

distribución (como el marxista, según el cual, cada quien recibe lo que necesite y ofrece el máximo de su capacidad) sino a partir de mínimos aceptables.

El concepto de “mínimo aceptable” expresa un sentido débil de “distribución equitativa” que manifiesta la necesidad de asegurar un mínimo de reparto de cargas y de beneficios a todos los hombres. El sentido fuerte

tendría que ver con aquel reparto que es el máximo socialmente deseable y que puede funcionar como idea regulativa, como aquello a lo que sería aconsejable tender (...). Lo importante de formular un concepto de distribución mínima aceptable es que permitiría la formulación de distintos máximos, de los cuales uno sería socialmente adoptado en etapas posteriores a través del acuerdo social argumentado bajo las nuevas condiciones de distribución que produciría la distribución mínima aceptable (Monsalve, 1995, p. 23).

El mínimo aceptable de la sociedad contemporánea consistiría en asegurar a todos el derecho a la vida, la seguridad social, la vivienda, la educación, la cultura, el trabajo y el disfrute del tiempo libre, de acuerdo a los estándares básicos actuales, y a vivir en un estado democrático que garantice a cada uno las libertades individuales y políticas y el debido proceso. Generalmente no se ha alcanzado este mínimo.

De hecho, se presentan, en muchas situaciones, imposiciones de un individuo o de un grupo sobre otro(s) sin ninguna clase de aceptabilidad explícita o implícita por parte de este(os) último(s) o, un acuerdo, que llamaré mínimo, sobre reglas de interacción, y que puede ser o no compatible con el acuerdo mínimo aceptable.

5.2 En una sociedad escindida, el contrato estratégico, entendido como el acuerdo en el que las partes fijan de consuno reglas y mecanismos, cuyo resultado objetivo es el recorte de las diferencias, ha probado ser útil sobre la base del reconocimiento por cada una de ellas de que es más lo que pierde si no coopera que lo que gana si lo hace. El uso de este mecanismo permite una vía para la obtención del bien común, cuando de su aplicación resulta el mejoramiento de al menos uno de sus aspectos al que no tenían acceso algunos individuos o comunidades sin que por ello alguien deje de usufructuar razonablemente los bienes que posee. Su lugar es el estado de derecho democrático y los organismos internacionales establecidos.

Dicho contrato no excluye el uso de la fuerza y aun el de la violencia si se cumplen las siguientes condiciones: si hay una violación ostensible y grave del bien común (condición de moralidad) que no ha podido resolverse por la vía del derecho de un estado democrático y del derecho internacional (condición de juridicidad) y que cuenta con el apoyo de la mayoría de los afectados por la violación (condición de democracia).

5.3 Se puede fijar ahora el alcance de la autonomía y responsabilidad de cada individuo en cuanto sujeto moral, como miembro del auditorio universal. Es un individuo

–históricamente situado–. “incrustado en una red de relaciones sociales que le crea identidades y antagonismos y le fija el marco de su interacción”, pero que tiene, dentro de ese marco, intereses propios, “que discierne argumentativamente sobre planes particulares de vida teniendo en cuenta no sólo razones estratégicas sino de solidaridad desinteresada y puede contribuir a la consecución del bien común cumpliendo con sus obligaciones sociales” (Monsalve, 1994, p. 20).

Así las cosas, la moralidad de una acción o curso de acción se establecería así:

Si se trata de un curso de acción individual que no presuponga inmediatamente la interacción, será moralmente bueno si no viola lo moralmente aceptable en situaciones semejantes, es decir:

a) si aplica el acuerdo existente, si éste es compatible con el mínimo aceptable. O,

b) si está en el campo de lo aceptable y es susceptible de universalizarse, aunque no haya acuerdo todavía sobre ese tópico en el auditorio universal.

En cuanto a las reglas morales y políticas de la interacción social, han de buscar, preservar y aumentar el bien común mediante la búsqueda dialógica que permite el acuerdo de lo aceptable a partir de lo ya aceptado y que es irrenunciable, avanzando en la fijación de significados compartidos de esas nociones confusas y haciendo uso legítimo de la fuerza si fuere necesario. Si esto es así, tendríamos que:

a) Si un curso de acción ética o política está reglado y la regla no ha sido impugnada, se actúa de acuerdo a ella.

b) Si está reglado y la regla se rechaza o problematiza, puede ocurrir que:

b₁) Se viole el mínimo aceptado buscando hacer retroceder el mínimo aceptable, entonces, es permitido obligar a la parte cuestionante a actuar de acuerdo con la regla.

b₂) Se impugne el mínimo aceptado pero no el mínimo aceptable (es decir, se busque mejorar el mínimo aceptado para obtener, así sea parcialmente, el mínimo aceptable). Se intenta llegar a un acuerdo y es legítimo el uso de la fuerza por parte de los más débiles, con las limitaciones señaladas, para alcanzarlo.

b₃) No existe un mínimo aceptado. Es legítimo, para los desfavorecidos con la situación, presionar y usar la fuerza con las restricciones impuestas por un mínimo aceptado en el marco del mínimo aceptable.

Bibliografía

- APEL, Otto. (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- BAYNES, Kenneth. (1985), **The Liberal / Communitarian Controversy and Communicative Ethics**. En: *Philosophy & Public Affairs*, No 3.
- BOBBIO, Norberto. (1984), *Il Futuro della Democrazia*. Torino: Giulio Einaudi Editori.
(Edición en español: *El futuro de la democracia*. Bogotá: FCE, 1992).
- CASANOVAS, Pompeu & MORESCO, Juan José (Eds). (1994), *El ámbito de lo jurídico*. Barcelona: Crítica.
- CAMPS, Victoria. (1989), *Ética, retórica, política*. Barcelona: Crítica.
- (1989), *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica, 3t.
- (1991), *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa.
- CONSTANT, Benjamin. (1988), *Del espíritu de la conquista*. Madrid: Tecnos.
- CORTINA, Adela. (1990), *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- (1993), *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- DANIELS, N. (Ed). (1989), *Reading Rawls*. Stanford: Stanford University Press.
- DWORKIN, Ronald. (1977), *Taking Rights Seriously*. Cambridge. (Edición en español: *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel, 1989).
- (1993), *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós.
- GUISÁN, Esperanza (coord). (1988), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos.
- GUTMAN, Amy. (1985) **Communitarian Critics of Liberalism**. En: *Philosophy & Public Affairs*, No 3.
- HABERMAS, Jürgen. (1991), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. 1983.
(Traducida al español como *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1985, con segunda edición en 1991. Las referencias bibliográficas se harán con base en la 2da. edición española).
- (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2t. (Edición en español: *Teoría de la acción comunicativa* (I y II). Madrid: Taurus, 1985).
- (1991), *Necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.
- (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- (1992), *Faktizität und Geltung Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts*

und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt, a M, Suhrkamp; citas traducidas por Guillermo Hoyos Vásquez y Francisco Cortés Rodas.

- (1993), **Estado de derecho y democracia**. En: *El Colombiano, Dominical*. Medellín 21 de mayo de 1995.
- HÖFFE, Otfried. (1988), *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. Barcelona: Alfa.
- (1995) Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls Political Liberalism. En *The Journal of Philosophy*. Volume XCII, No 3, March 1995.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. (1986), *Los intereses de la vida cotidiana y la ciencia*. Universidad Nacional, Bogotá.
- (1993), **Ética discursiva, derecho y democracia**. En: *Análisis Político*, No. 20, sep-dic. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional. Bogotá.
- MCCARTHY, Thomas. (1987), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- MACINTYRE, Alasdair. (1984), *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press. (Edición española: *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987).
- (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame University Press.
- MONSALVE, Alfonso. (1992), *Teoría de la argumentación*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- (1995), **Ética argumentativa**. En: *Estudios de Filosofía* No. 8. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- (1994), *Ética y auditorio universal*. Ponencia presentada al XII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá.
- MOTTA, Cristina (Compiladora). (1995), *Ética y conflicto*. Bogotá: TM Editores y Ediciones Uniandes.
- MUGUERZA, Javier. (1990), *Desde la perplejidad*. México: FCE.
- NOZICK, Robert. (1988), *Anarchy, State and Utopia*. New York. (Edición española: *Anarquía, Estado y Utopía*. México: FCE, 1988).
- PEREDA, Carlos. (1994), *Vértigos argumentales*. Universidad Autónoma de México. Barcelona: Anthropos
- PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. (1983), *Traité de l'Argumentation*.

La Nouvelle Rhétorique. , Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles 4e éd. (1ère PUF. Collection Logos, 2 vol. Paris, 1958.)

- PERELMAN, Chaïm. (1963), *Justice et Raison*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles.
- (1976), *Philosophie Morale*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles. 2ème éd. (1ère 1967).
- (1976), *Droit, Morale et Philosophie*. LGDJ, Paris: 2ème éd. revue et augmentée (1ère éd. 1968).
- (1969), *Logique et Morale*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles.
- (1970), *Le Champ de l'Argumentation*. Bruxelles: Presses Universitaires de Bruxelles.
- (1976), *Logique Juridique - Nouvelle Rhétorique*. Paris: Dalloz.
- (1977), *L'Empire Rhétorique - Rhétorique et Argumentation*. Paris: J. Vrin.
- (1979), **The Rational and the Reasonable**. En: GERAETS, Theodore (ed). *Rationality Today*. Ottawa: The University of Ottawa Press.
- (1984), **Les conceptions abstraite et concrete de la justice**. En: *Essais Critiques sur la Philosophie Politique de John Rawls*. Publiés sous la direction de Jean Ladrière et Philippe Van Parijs. Edition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain la Neuve.
- RAWLS, John. (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press. (Edición española: *Teoría de la justicia*. Madrid: FCE, 1993).
- (1985), **Justice as Fairness: Political not Metaphysical**. En: *Philosophy and Public Affairs*. No. 3.
- (1986), *Justicia como equidad*. Madrid: Tecnos.
- (1987), **The Idea of an Overlapping Consensus**. En: *The Oxford Journal Legal...* 7 (1) 1987.
- (1988), **The Priority of Right and the Ideas of the Good**. En: *Philosophy and Public Affairs*. No. 3.
- (1993), *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- (1993), **The Law of Peoples**. En: *On Human Rights*. New York: Shute, St / Hurley, S. (eds), 1993.
- (1995), **Replay to Habermas**. En: *The Journal of Philosophy*. Volume XCII, No 3, March, 1995.

- RORTY, Richard. (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge. (Edición española: *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1991).
- (1992), **La primacía de la democracia frente a la filosofía**. En: VÁTTIMO, G. (edit). *La Secularización de la Filosofía. Hermenéutica y Posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- SANDEL J., Michael. (1979), *Liberalism and the Limits of Justice*. New York: Cambridge University Press.
- (Ed). (1994), *Liberalism and its Critics*. New York University Press, New York.
- SARTORI, Giovanni. (1981), *The Theory of Democracy Revisited*. Part One. New York: Chartham House Publishers. (Versión en español: *Teorías de la democracia. I. El Debate contemporáneo*. Buenos Aires: Rei, 1990).
- TAYLOR, Charles. (1985), *Philosophical Papers*. Vol I & II. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1989), *Sources of Self, The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1994), *La Ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- THIBAUT, Carlos.(1992), *Los Límites de la Comunidad*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- TUGENDHAT, Ernst. (1988), *Problemas de la ética*. Barcelona: Crítica.
- WALZER, Michael. (1987), *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- (1983), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books. (Edición en español: *Esferas de la justicia*. México: FCE, 1994).
- WELLMER, Albrecht. (1986), *Ethik und Dialog*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Edición en español: *Ética y diálogo*. Barcelona: Anthropos, 1994).
- WILLIAMS, Bernard. (1958), *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Revista de Ciencias Sociales*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Universidad de Valparaíso, Chile. No. 38 (sem I y 2). Ronald Dworkin. Estudios en su Homenaje.

ELEMENTOS PARA UNA ÉTICA ARGUMENTATIVA

Por: Alfonso Monsalve Solórzano

***ÉTICA *PERELMAN *HABERMAS
*RAWLS**

RESUMEN

Se aplica la idea perelmaniana de valor como una noción que, aunque confusa, permite el acuerdo del auditorio universal (el conjunto de individuos adultos y razonables), con el propósito de presentar una ética que, de una parte, supere las limitaciones del liberalismo rawlsiano fundamentado en el constructivismo kantiano, y de la otra, critique por limitadamente practicable el modelo puramente dialógico de Habermas. Todo esto, no obstante, salvando las contribuciones que estos dos pensadores aportan para resolver conflictos éticos y políticos en el mundo actual.

La ética argumentativa aquí presentada defiende el acuerdo entre pretensiones rivales de justicia como resultado de la acción estratégica tanto como de la acción comunicativa, sobre la base de un concepto de progreso moral entendido como un punto de no retorno encarnado en la concepción de los derechos humanos y su desarrollo en la sociedad contemporánea.

ELEMENTS FOR AN ARGUMENTATIVE ETHIC

By: Alfonso Monsalve Solórzano

***ETHICS *PERELMAN *HABERMAS
*RAWLS**

SUMMARY

Perelman's Idea of value is applied as a notion that, though obscure, makes agreement possible within the universal audience (the set of present day adult reasonable individuals), in order to, on the one hand, propose an ethic that overcomes the limitations of Rawls' liberalism, founded on Kantian constructivism, and, on the other hand, criticize Habermas' purely dialogical model as being scarcely applicable. Nevertheless, this is achieved while conserving the contributions made by both philosophers in solving the ethical and political conflicts of the present world.

Argumentative ethic, as here presented, asserts an agreement between rival claims of justice as being the result both of strategic and communicative action, based on a conception of moral progress, understood as a point of no return which embodies the conception of human rights and their development in contemporary society.

FILOSOFÍA Y REALIDAD

Por: **Freddy Salazar Paniagua**

Universidad de Antioquia

Esta reflexión continúa el examen que en otros ensayos se ha venido haciendo sobre la actividad filosófica en Colombia.¹ En ocasiones pasadas se ha hecho referencia al sentido de dicha actividad, a las características de su enseñanza y aprendizaje, a problemas metodológicos y a la historia del proceso seguido por la filosofía en Colombia. Al proponer ahora como tema la relación entre la filosofía y la realidad, se pretende centrar la atención, de manera crítica, sobre una característica de la reflexión filosófica nacional. Ésta se presenta como una actividad que encuentra su razón de ser esencial en la exégesis de los textos filosóficos que se reciben del exterior, los cuales se refieren a problemas que son propios de sus lugares de origen y que se agota, casi, en la consideración de los autores clásicos de la filosofía.

Esa actividad es loable y necesaria, por lo demás, porque responde a la exigencia pedagógica de actualización profesional en el desarrollo del saber filosófico y, sobre todo, a la necesidad de involucrarse en la historia misma de la disciplina, entrando en diálogo con los filósofos para aprender de ellos lo que es propio de su saber. Responde a la necesidad, como dice Heidegger, de considerar punto por punto lo que dicen los filósofos para poder dar una respuesta filosofante, es decir, construida conscientemente, a aquello por lo cual nos interroga la filosofía.² Al ocuparse de los autores clásicos, el estudioso de la filosofía entra y se involucra en la historia misma de la disciplina.

Dicha actividad, necesaria sin lugar a dudas, es, sin embargo, insuficiente, cuando se trata de asumir las funciones que le competen a la filosofía desde sus orígenes y que aparecen como la explicación de su existencia histórica. Funciones que se determinan y precisan al considerar, justamente, el papel que la filosofía cumple frente a la realidad. En otros términos, se afirma que a la filosofía le competen por naturaleza, como razones explicativas de su origen en el mundo griego, funciones con respecto a la realidad que no

1 SALAZAR, F. *El sentido de la actividad filosófica en nuestro medio*. En: *Estudios de Filosofía*. Medellín: Universidad de Antioquia, No. 2, 1990.

————— ¿Saber filosofía o hacer filosofía? En: *Aleph*. Manizales: No.81, abril-junio 1992.

————— *Acerca de la dialéctica*. En: *Estudios de Filosofía*. Medellín: Universidad de Antioquia, No. 5, 1993.

————— *500 años: perspectiva histórico filosófica*. Conferencia. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, octubre 22, 1992.

2 HEIDEGGER, M. *¿Qué es filosofía?*. Madrid: Narcea ed., tercera ed. 1985, p. 59s.

se cumplen cuando su actividad se reduce únicamente a la reflexión sobre los textos filosóficos y sobre los problemas que surgen de ellos. La actividad de exégesis que se ejerce sobre los textos filosóficos, entonces, siendo necesaria, no es suficiente para responder a las exigencias del saber filosófico. Ello lleva a preguntar, por lo demás, por las fuentes de los problemas filosóficos.

Ahora bien, la filosofía que se ha hecho en Colombia se ha reducido casi exclusivamente al análisis, a la crítica y a la interpretación de los textos filosóficos, marginando sus funciones históricas específicas frente a la realidad; en esa medida, se presenta como un saber desfasado frente a la historia de la filosofía, desarraigado de la sociedad y ajeno a la cultura del pueblo colombiano.³

En este enunciado del propósito de esta reflexión se descubre ya el sentido del título que la precede: Filosofía y Realidad. En efecto, sin avanzar definiciones sobre la filosofía que se consideran siempre relativas y discutibles, se afirma la filosofía como un saber o una forma de conocimiento a la que se le asignan en su origen histórico funciones específicas con respecto a la realidad. Y esta última se entiende, a su vez, en el marco de este ensayo, como el ámbito de la existencia, universal y genérico que se particulariza al calificarlo como realidad colombiana. El título, en suma, introduce la pregunta por las funciones que la filosofía cumple frente a la realidad y lleva a cuestionar como consecuencia de la respuesta que se le da, la forma como se hace la filosofía en Colombia.

El desarrollo de estas ideas transcurre por los siguientes puntos:

1. El origen de la filosofía en el ocaso del mito
2. Las fuentes de los problemas filosóficos
3. Características generales de la filosofía que se ha hecho en Colombia
4. Alternativas para el cambio

3 Según el Profesor Rubén Sierra, hablar de una filosofía colombiana es un sin sentido. Tiene razón al afirmarlo pero no por los motivos que él expone sino porque dicha filosofía sencillamente no existe. Se hace filosofía en el país y con un amplio espectro, como lo reconoce el mismo Profesor Sierra y, sin embargo, no existe una filosofía colombiana. Ello es cuestionante, a menos que se piense, como lo hace dicho profesor, que una filosofía colombiana no es posible. Cfr. HERRERA, D. *La filosofía en la Colombia contemporánea (1930-1988)*. En: VARIOS, *La Filosofía en Colombia*. Bogotá: Ed. El Búho, segunda ed., 1992, p. 398-399.

1. El origen de la filosofía en el ocaso del mito

La relación que se presentó entre la filosofía y el mito en los comienzos mismos de la disciplina en el mundo griego, ha sido interpretada en dos grandes direcciones que tienen una duración desigual en la historia de la filosofía. Ambas interpretaciones están relacionadas, a su vez, con las obras de Homero, la *Iliada* y la *Odisea* y con las de Hesíodo, la *Teogonía* principalmente. Obras que fueron consideradas por el mismo pueblo griego, equivocadamente, como el comienzo mismo de su historia y que son, por lo demás, las primeras obras escritas en griego que se conocen.

La primera de dichas interpretaciones, la de más larga duración que se extiende desde los siglos VIII y VII a.C. los siglos de Homero y Hesíodo, respectivamente, hasta fines del S. XIX, partiendo de una consideración peyorativa del mito narrado en los poemas épicos de aquellos autores, juzga que la filosofía surge como una negación pura y simple del mito.

La segunda, se presenta en el S. XX como secuencia lógica de los descubrimientos de la Arqueología y de los avances de la Antropología que llevaron a considerar a Homero y a Hesíodo como un mal punto de partida para establecer la relación entre la filosofía y el mito, por dos motivos fundamentalmente: por una parte, porque dichas obras no sólo no revelan la verdadera naturaleza del mito sino que contienen elementos anunciadores de la mentalidad que habrá de dar origen a la filosofía. Por la otra, porque las dimensiones reales de aquellas obras y, sobre todo, sus implicaciones históricas, sólo se descubrieron en el siglo presente, gracias al desarrollo de las ciencias ya mencionadas.

Sólo a principios del S. XX, entonces, se cuestionó la primera de las interpretaciones acerca de la relación entre la filosofía y el mito que se sostuvo durante los siglos precedentes de la historia de la disciplina. Una idea rancia de 26 siglos, por lo tanto, que presentaba al mito griego como una leyenda hermosamente contada en la poesía épica pero carente de verdad y de sentido histórico y social. El mito evocaba, según esa interpretación, lo fantástico e irrealizable que sólo por ignorancia podía tomarse como explicación del universo. Frente a una naturaleza tal del mito, la filosofía se presentaba como "el milagro griego" que rompió con la tradición mítica secular, gracias a la irrupción inexplicable de la razón en el pueblo privilegiado de los milesios.⁴

Los arqueólogos ingleses Arthur Evans, Michael Ventris, Blegen, E. L. Bennet y otros, con los trabajos realizados entre 1900 y 1952 en la isla de Creta en la ciudad de Cnosos y en la península griega en las ciudades de Pylos y Micenas, cambiaron la interpretación tradicional sobre el horizonte de la civilización occidental, pues sus hallazgos

4 Tesis sostenida por BURNET, J. *Early Greek philosophy*. tercera ed. Londres, 1920. Cfr. VERNANT, J.P. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ed. Ariel, 1983, p. 334-364.

no sólo pudieron remontar las explicaciones sobre el origen de la lengua griega hasta una civilización desconocida hasta entonces que existió entre el año 1650 y el 1200 a.C. y que llamaron civilización prehelénica o micénica, sino que permitieron atisbar en los poemas homéricos dos épocas históricas diferentes: la propia del autor y la que la precede, extendiéndose desde el S. VIII, el siglo de Homero, hasta el S. XII a.C., el siglo de la invasión de los dorios y el último de la civilización micénica. Esos descubrimientos aportaron nuevas luces no sólo sobre los poemas homéricos sino también sobre la filosofía que se anuncia en éstos, sobre el mito griego y sobre la relación entre éste y aquélla.⁵

La Antropología, por su parte, con sus investigaciones sobre los mitos que están presentes en las sociedades arcaicas que aún existen, los descubre como formas de saber que se transmiten por tradición, se fundan en la creencia y permiten ubicarse en el mundo y justificar las actividades y comportamientos humanos.⁶

Todos esos descubrimientos permitieron ver los equívocos que encierra la primera de las interpretaciones, antes señalada, sobre las relaciones entre la filosofía y el mito, así como la falsedad de la idea sobre el mito en la que se apoya. Igualmente, hicieron ver que las obras de Homero y Hesíodo fueron un punto de partida equivocado de dicha interpretación. Esas obras, en efecto, constituyeron el material básico de la misma y generaron las interpretaciones peyorativas sobre el mito que aparecen frecuentemente en las obras de los primeros filósofos griegos.⁷ La razón de ello se encuentra en que el mito que dan a conocer, comporta elementos ajenos a la naturaleza de los mitos, por una parte y por la otra, en que esas obras fueron consideradas hasta el S. XX como obras maestras de la literatura universal, sin que se descubriera en ellas, bajo el ropaje literario, la memoria que los griegos conservaron de la civilización prehelénica, ni la vivencia que del mito tuvieron los mismos en los cuatro siglos de oscuridad que precedieron la redacción de las mismas.⁸

Cuando Homero escribe, en efecto, la tradición oral del pueblo griego sobre sus creencias se encuentra mezclada con elementos históricos reducidos a la leyenda y con concepciones sobre la realidad que manifiestan ya la evolución mental que se venía produciendo entre los griegos y que expresa, a la vez, la pérdida de significación del mito entre ellos y la aparición vicaria de la filosofía.⁹

5 PIJOAN, José. *Las civilizaciones mediterráneas*. En: *Historia del mundo*. Vol. I, Barcelona: Salvat Ed. 1969, p. 215-240.

6 ELIADE, M. *Mito y realidad*. Madrid: Ed. Guadarrama, 1966, p. 15s.

7 *Ibidem*, p. 166-172.

8 LESKY, A. *Historia de la literatura griega*. Madrid: Ed. Gredos, 1968, p. 23s. NESTLE, W. *Historia del espíritu griego*. Barcelona: Ariel, 1981, p. 29s. PIJOAN, J. *Op. cit.*, p. 218s.

9 LESKY, A. *Op. cit.*, p. 29.

En el canto XIV de la *Ilíada*, [escribe Wilhelm Nestle en su obra, *Historia del espíritu griego*] Océano "es el origen de los dioses"(...) y hasta el "origen de todo"(...). Y Platón y Aristóteles han puesto en conexión esos versos con la "teología" hesiódica y órfica, la cual, en opinión de Aristóteles (*Met*, I, 3), se ha anticipado a Tales con la teoría de que el agua es el origen de todas las cosas. De todos modos, a diferencia de lo que ocurre en Tales, aquí el agua no se concibe como la sustancia de las cosas. También la idea de que los hombres se han originado del agua y la tierra y constan de ellas, idea que encontramos en Jenófanes (*Frag.* 29,33), es ya conocida por la *Ilíada* (7,99), como observaron antiguos comentaristas. El espíritu jónico, creador de la obra maravillosa del canto homérico con su artística fantasía, se dispone a apoderarse de la realidad con el pensamiento y la investigación.¹⁰

En este texto, tomado de la obra de Nestle, se descubre una intención común al lenguaje mítico y al discurso filosófico que aparece como abriéndose paso. En la medida que el mito pierde significación gracias al cambio de las circunstancias históricas, la filosofía se apropia de su espacio y de su función simbólica. La tesis que presenta el nacimiento de la filosofía como una ruptura radical con el mito ya no es presentable, como tampoco lo es la perspectiva que se derivó de ella a fines del S. XIX y se presentó, bajo la influencia del cientismo, como una modernización de aquella tesis: no sólo se afirmaba la separación radical de la filosofía y del mito sino que se reducía el trabajo filosófico realizado por los pioneros de la disciplina, a una pura filosofía de la naturaleza sin connotaciones mítico religiosas y se presentaba su pensamiento como el precursor de la moderna ciencia de la naturaleza.

"Ya desde los tiempos de Aristóteles viene siendo uno de los convencionalismos de la historia de la filosofía [afirma W. Jaeger] fijar la vista en estos pensadores desde una perspectiva que hace resaltar sus logros como cultivadores de la ciencia natural. Aristóteles los llamaba los *phusikoi* (en el sentido antiguo del término), lo que a su vez llevó a modernos intérpretes del S. XIX a tomarlos por los primeros físicos (en el sentido moderno)".¹¹

En esta línea se sitúan los trabajos de Theodor Gomperz (*Greek Thinkers*, Londres, 1906) y de John Burnet (*Early Greek Philosophy*, cuarta edición, Londres, 1930). "El que en sus obras se recalque el lado físico de la filosofía presocrática es un producto del cientismo del S. XIX y de su horror a todo lo metafísico".¹²

Frente a esta tesis se afianza, en cambio, como alternativa, desde principios de este siglo, la idea de una continuidad fundamental y al mismo tiempo de una diferencia esencial entre la filosofía y el mito. En este contexto se mueven los trabajos de W. Jaeger, W. Nestle, A. Lesky¹³ y, sobre todo la reflexión pionera que realizó F. M. Cornford desde 1912

10 NESTLE, W. *Op. cit.*, p. 37.

11 JAEGER, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: F.C.E. 1952, p. 13.

12 *Ibidem*, p. 195, nota 25.

13 Véase las obras citadas en las notas 8 y 11.

con su obra *From religion to philosophy* que precisa por primera vez los vínculos existentes entre el pensamiento mítico y los inicios de la filosofía, hasta 1952, con *Principium sapientiae. The origins of Greek philosophical thought*,¹⁴ obra que afirma el origen mítico y ritual de la primera filosofía griega.

En esta nueva perspectiva se afirma, pues, una continuidad histórica entre el mito y la filosofía y, al mismo tiempo, una novedad esencial de ésta frente a aquél. Continuidad, porque en ambos está presente la intención fundamental de dar cuenta del todo de la realidad, del orden del mundo y del comportamiento humano. Novedad esencial, porque la filosofía significó frente al mito, el paso del recurso a los orígenes hacia el recurso a los principios y causas, el paso de la creencia y la tradición hacia el logos y la investigación, el paso de la identidad ontológica, espacial y temporal hacia la multiplicidad y la diferenciación de niveles de realidad.¹⁵

Ese cambio comenzó a presentarse lentamente, sin una distinción inicial clara de los elementos filosóficos con respecto a los míticos. Sólo que ese nacimiento lento e indeciso de la filosofía únicamente se descubrió como tal y fue interpretado como una circunstancia determinante de lo que sería su naturaleza, a partir del desarrollo de la Arqueología y de la Antropología en el siglo actual, como ya se anotó, la segunda de las cuales permitió descubrir la naturaleza del mito viviente en las sociedades arcaicas, diferente, por lo demás, del mito ya racionalizado, seleccionado y literario de Homero y Hesíodo.

El mito, en efecto, se presenta como un saber que fundándose en la creencia, permite ubicarse en el mundo, en una total identidad con la naturaleza y, sobre todo, permite dar cuenta del cosmos y de todos sus elementos constitutivos a partir del conocimiento de los orígenes. Éstos se identifican con los dioses ancestrales que por sus relaciones y acciones, engendran todos y cada uno de los aspectos de la realidad. Remitiéndose a la creencia, ciertamente, el mito ofrecía un conocimiento de los fundamentos mismos del cosmos. Éste, a su vez, junto con todos sus aspectos, en tanto aparecía para las comunidades arcaicas como una realidad plena de sentido, en cuanto encontraba en dichos orígenes su explicación.

El mito va a revelar, dice Jaeger refiriéndose a la *Teogonía* de Hesíodo,

el origen de todos los dioses reinantes a la sazón sobre el Olimpo; también nos dirá él, cómo se originó el mundo, con todo su orden actual(...) El postulado básico de Hesíodo es el de que hasta los dioses han tenido origen(...) En esta forma se desarrolla una genealogía sistemática de los

14 Hay traducción española: CORNFORD, F. *Principium sapientiae*. Madrid: La balsa de la Medusa, 6, 1989.

15 Con respecto a dicha continuidad y novedad, W. Jaeger se expresa en estos términos: "Con seguridad que la sugerencia de que Homero se adelantó a la teoría de Tales de que el agua es el principio fundamental de todas las cosas(...), es una sugerencia que Aristóteles mismo mira con un aire de reserva crítica. Pero hasta donde se trata de los problemas de la metafísica, incluso él parece ver en Hesíodo y otros como éste los precursores de la filosofía". *Op. cit.*, p. 15.

dioses. Para Hesíodo, que es capaz de ver divinas personalidades hasta en fuerzas físicas como el cielo y la tierra, la generación es la única forma real de tener origen. Si tenemos claramente presente este hecho, podemos seguir el rastro de un tipo de pensamiento causal inequívocamente racional por la consecuencia con que se desenvuelve, aunque tome la forma del mito, por detrás del afán de reducir a esquemas todas las generaciones de los dioses desde el comienzo mismo del mundo. Poco importa que no hubiese aparecido aún la idea de causa y efecto, pues se trata de un auténtico esclarecimiento aunque sea mítico.¹⁶

Se descubre, entonces, en el mito una función primordial de dar cuenta de la realidad de una manera radical. Los cambios que se produjeron en el mundo griego con el choque de culturas provocado por la invasión de los dorios, el desarrollo del comercio y de la navegación, la invención de la moneda y del calendario, el desarrollo de la escritura etc,¹⁷ indujeron la transformación lenta y progresiva de la mentalidad y, a la vez, la pérdida de significación del mito. Se hizo necesaria, entonces, la búsqueda de alternativas que cumplieran aquella función fundadora del mito, superando las características esenciales del mismo.

La filosofía, tal cual se revela en los primeros filósofos griegos, es la forma de saber que originariamente asume las funciones fundadoras del mito. Como vicaria de éste, ella habrá de dar cuenta, también de forma radical, de la totalidad de la realidad. Por ello se presenta como continuación histórica del mito. A la vez, empero, se distancia esencialmente de él porque su explicación de la realidad, aunque también fundamental, no se funda en la creencia sino en la razón y en los principios que ésta pueda descubrir al interior mismo de la realidad.

Con los filósofos jónicos, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, “la interpretación hesiódica de los mitos tradicionales, ha cedido el paso a una nueva y más radical forma de pensar racional, que ya no saca su contenido de la tradición mítica, ni en rigor de ninguna tradición, sino que toma por punto de partida las realidades dadas en la experiencia humana, *ta onta*, ‘las cosas existentes’”¹⁸. Jaeger dice de esta última expresión, *ta onta*, que se usó un tanto comúnmente, incluso en posteriores tiempos, para designar los bienes domésticos y lo que es propiedad de una persona; en el lenguaje filosófico se amplía ahora su alcance hasta abarcar todo lo que encuentra en el mundo la percepción humana.

La superación de lo mítico y de lo religioso por la filosofía, se plasma en nuevos conceptos que habrán de presidir y fundar el discurso filosófico griego: la apelación al origen (guenesis) se ve substituida progresivamente por el recurso a los conceptos de naturaleza (*physis*) y de principio (*arje*). Estos conceptos, guenesis, *physis*, *arje*, significan esencialmente lo mismo: lo que hace ser las cosas, lo que es su fuente originaria y lo que

16 *Ibidem*, p. 17-18.

17 VERNANT, J. *Op. cit.*, p. 354s.

18 JAEGER, W. *Op. cit.*, p. 24.

subyace a su desarrollo. El primero de ellos, sin embargo, remite a los dioses en los cuales se cree y los otros dos, a realidades de orden racional. No obstante, la referencia al principio (*arje*) a través de la historia de la filosofía, conservará la posibilidad de su identificación con Dios. La apelación a la *physis*, por su parte, reemplaza la referencia a los dioses al evocar la naturaleza como el fondo común en el cual se identifican todas las cosas. Identidad en un fondo común que se descubrirá como uno de los problemas constantes y difíciles de resolver entre los griegos, cuando desde la unidad de la *physis* se piensa en la multiplicidad de los entes.¹⁹

A estos cambios conceptuales constatados por la filología siguieron otros: de la cosmogonía se pasó a la cosmología, de la teogonía a la teodicea y de la mitología, finalmente, a la filosofía o a la metafísica. Esos cambios atestiguan sobre una transformación de la mentalidad con la que los griegos abordaron un fondo común a distintas épocas históricas: dar cuenta de la realidad.²⁰ La filosofía asumió ese papel que antes cumplía el mito. Al hacerlo, esa función originaria determinó su naturaleza y su razón primordial de ser. Su naturaleza, porque desde entonces la filosofía es un saber de fundamentos y su razón primordial de ser, porque su función esencial y primera será dar cuenta de la realidad mediante la razón.

2. Las fuentes de los problemas filosóficos

Se puede afirmar, como una conclusión de lo expuesto, que la realidad es la fuente primordial de los problemas filosóficos. Esta afirmación, empero, no sólo se funda en la reflexión sobre los orígenes de la filosofía en el contexto del mito, sino en la consideración de la historia misma de la filosofía, tanto en su período griego como en las épocas posteriores a éste.

Los primeros filósofos griegos, en efecto, no tienen otro punto de referencia para su actividad filosófica distinto de la realidad y de las obras de Homero y de Hesíodo, las únicas obras escritas en Griego que se conocían y que fueron consideradas por los mismos helenos como el comienzo mismo de su historia.²¹ Para los filósofos milesios, eleatas y pitagóricos, la filosofía aparece como el intento de explicar el orden del cosmos, el movimiento, la unidad y la multiplicidad de los seres de una manera diferente a como lo hicieron “los que teologizaron”, para utilizar una expresión común en la época para referirse a los relatores ya mencionados del mito griego. El agua, el aire, el fuego, lo indeterminado, el amor y el odio, los números, el ser, el bien... fueron los nombres que progresivamente se dieron a los principios constitutivos y explicativos de dicha realidad. Con base en la búsqueda que ello supone, realizada durante dos siglos, Aristóteles pudo hablar de la filosofía, en su

20 VERNANT, J.P. *Op. cit.*, p. 335-345.

21 LESKY, A., *Op. cit.*, p. 30.

Metafísica, como de una “ciencia que se busca”²² y cuya característica esencial era la de manifestarse como una “cierta capacidad teórica para contemplar los primeros principios y causas de las cosas”²³. Esta afirmación, considerada como la definición aristotélica de la filosofía, expresa bien la intencionalidad original de la misma: ser un saber racional de los fundamentos de la realidad.

A medida que la realidad generó problemas y respuestas, se fue haciendo poco a poco la historia de la filosofía que se consignó en escritos que, a su vez, se constituyeron en un material adicional, al cual debía aplicarse también la reflexión filosófica. A la realidad como fuente primera de los problemas filosóficos, se añaden los textos generados por dicha reflexión como una fuente segunda, complementaria e indispensable para el filósofo.

La historia misma de la filosofía atestigua cómo los grandes clásicos de todas las épocas, oscilaron entre esas dos fuentes de la reflexión filosófica y, sobre todo, cómo la reflexión sobre los problemas que surgen de la realidad misma, constituyó la razón de ser y el sentido histórico de su quehacer filosófico. Los problemas, ciertamente, no son los mismos en cada época como tampoco las respuestas, porque la realidad es histórica y cambiante. No obstante, detrás de los cambios aparece la misma intención fundamental de la filosofía de dar cuenta de la realidad y a través de los cambios, la filosofía sigue afirmándose como un saber de los fundamentos de la realidad.

La filosofía hegeliana puede ser citada como un ejemplo de ello. Hegel, en efecto, construye su pensamiento integrándolo al proceso seguido por la filosofía desde sus orígenes míticos; más aún, recoge en el ideal de la razón o el idealismo que propone, la intención original del mito de dar cuenta de la realidad en su totalidad o lo que es lo mismo, según él, de la verdad y reconoce en su filosofía tan sólo un momento (el correspondiente a su época) del desarrollo de la razón. Él sabe con certeza que sólo inscribiéndose en la corriente histórica de la reflexión filosófica, puede responder al desafío planteado desde siempre a la filosofía de dar cuenta de una realidad que por ser también histórica, presenta una configuración particular de la que él debe dar cuenta. Por ello, su pensamiento filosófico se estructura en torno a esas dos exigencias, o mejor, a esos dos aspectos de una única exigencia: inscribirse en el proceso histórico que responde a la intencionalidad originaria y primera de la filosofía, de dar cuenta de la verdad o de la realidad.

Ello representó para Hegel el responder a desafíos teóricos fundamentales: asumir críticamente la historia de la filosofía, precisar su concepción de la misma y definir las características del método para realizarla.

22 ARISTÓTELES. *Metafísica*. L. I. Cap. II. 982a/983a. *Obras*. Traducción de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, p. 914.

23 *Ibid.*

La lectura de los textos hegelianos descubre la presencia en ellos de las respuestas dadas por otros, a la búsqueda fundamental de la filosofía. En su pensamiento están presentes Heráclito, Platón, Aristóteles, Spinoza, Montesquieu, Rousseau, Hobbes, Kant, Fichte, Schelling... Su filosofía pretende ser una alternativa frente a la perspectiva parcial de la realidad que ofrece el racionalismo, al tiempo que quiere culminar, superándola, la filosofía kantiana. Por ello su pensamiento es incomprensible al margen de esa historia. Pero, también lo es, si se margina de la intención original de la filosofía, intención que para Hegel no es otra que la de la metafísica.

Paradójicamente, la crítica de la filosofía kantiana en la *Fenomenología del espíritu*, lo llevó a una concepción de la ciencia y de la filosofía como ciencia, como un saber sistemático de la realidad y esta idea lo colocó frente a la metafísica y la dialéctica, como el contenido fundamental de la filosofía especulativa que desarrolla en la *Ciencia de la lógica*.

De ese marco especulativo o teórico Hegel saca las premisas que condicionan su reflexión sobre la existencia o como el dice, sobre las configuraciones de la razón. El Estado, la constitución y las leyes son algunas de estas. Al ocuparse de ellas en su obra *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel se congratula de la situación alcanzada por la filosofía que, dejando atrás las concepciones que la presentaban como un saber abstracto, que expresaba sólo opiniones y convicciones subjetivas, sobre asuntos cuyo conocimiento "es una presunción insensata y pecaminosa"²⁴ como un saber que, tolerado por los gobiernos por inofensivo e inútil, justamente, ha logrado salir de la academia para ponerse en contacto con la realidad:

"Por ello debe considerarse afortunado para la ciencia(...) que esta filosofía, que podría haberse desarrollado como una doctrina académica, se haya puesto en estrecho contacto con la realidad..."²⁵

Sin embargo, Hegel reconoce que una filosofía que pretende situarse frente a la existencia, no está exenta de dificultades, por los múltiples prejuicios que se erigen frente a ella:

"es precisamente a esta **posición de la filosofía frente a la realidad** a la que se refieren los equívocos, con lo que vuelvo a lo que ya he señalado anteriormente, que la filosofía por ser la investigación de la realidad, consiste en la **captación de lo presente y de lo real** y no en la posición de un más allá que sabe Dios donde tendría que estar, aunque

24 HEGEL, G. *Principios de la Filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*. Trad. y prólogo de J. L. Vermañ. Barcelona: Edhasa, 1988, p. 48-49.

25 *Ibidem*, p. 50.

en realidad bien puede decirse donde está: en el error de un razonamiento vacío y unilateral".²⁶

Antes de insistir sobre el concepto que Hegel avanza acerca de la filosofía en el párrafo anterior, conviene referirse a los prejuicios que él tiene en mente y que enfrenta al elaborar su pensamiento acerca del Estado. Esos prejuicios se constituyen en obstáculos a la idea de la filosofía como un saber de la realidad porque se piensa:

a. Que frente a la realidad hay que atenerse "a la verdad públicamente reconocida y edificar a partir de esos sólidos cimientos un modo de actuar y una posición firme en la vida".²⁷ Éste es el comportamiento simple del alma ingenua, dice Hegel, incapaz de conocer lo universalmente válido en la diferencia de opiniones que genera lo particular o que piensa que la libertad se afirma inventando posiciones particulares que alejan de lo universalmente reconocido y válido.²⁸

b. Que la realidad debe abordarse, no para reconocer su racionalidad sino para enfrentarla con una teoría crítica. En relación con el Estado, por ejemplo, una filosofía "parecería tener extrañamente como tarea esencial producir e inventar otra teoría, por supuesto nueva y particular", como si hubiera que comenzar ahora desde el principio y que el mundo hubiera esperado hasta este momento para ser pensado y fundamentado.²⁹

c. Que la naturaleza puede conocerse tal como es, pero no así el mundo del espíritu y de la libertad.³⁰

d. Que quien se encuentra satisfecho con la realidad tal como es, considera que no es necesario pensarla.³¹ Quien, por su parte, reduce la filosofía al sentimiento o a las convicciones subjetivas que pueden expresar lo religioso, desconoce la filosofía como desarrollo del pensamiento y del concepto.³²

Todos esos prejuicios atestiguan, según Hegel, sobre la necesidad de clarificar el método propio de la filosofía. En el fondo, ellos llevan a reconocer que las dificultades que se ponen a la concepción de la filosofía como saber de lo que es, provienen de la ignorancia acerca de la forma como hay que proceder para lograrlo. Por ello Hegel al ocuparse de la realidad del Estado invita a considerar la forma como lo hace:

29 *Ibidem.*

30 *Ibidem.*

31 *Ibidem*, p. 44.

32 *Ibidem*, p. 44-45.

pero este compendio se diferencia, por cierto, de los usuales, ante todo por el método que lo guía. Aquí, sin embargo, se dará por supuesto que el modo filosófico en que se progresa de una materia a otra y se realiza la demostración científica, que el conocimiento científico en su totalidad, se distingue esencialmente de cualquier otro tipo de conocimiento. La comprensión de la necesidad de esta diferencia es lo único que permitirá arrancar a la filosofía de la ignominiosa decadencia en que se ha hundido en nuestro tiempo.³³

Las reflexiones de Hegel sobre el método, tema ya considerado en otra ocasión,³⁴ lo llevaron a descartar tanto la reducción de la filosofía a un aspecto puramente formal que se desentiende de la aplicación de los conceptos a la realidad, como la reducción de la misma a la constatación empírica de los fenómenos.³⁵ La filosofía es, en cambio, investigación de lo racional y lo racional se configura en lo presente y lo real y se capta no por la descripción de sus configuraciones sino bajo la forma del concepto. Esta concepción se funda en la unidad del contenido y de la forma que está implícita en el principio que Hegel dice retomar de Platón: “lo que es racional es real y lo que es real es racional”³⁶ y que constituye una de las premisas básicas de la filosofía hegeliana. Ésta, entonces, no descubre la realidad o la verdad que según Hegel se expresa en la idea, ni en el contenido ni en la forma tomados aisladamente.

“De lo que se trata, entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente”.³⁷

Ocuparse de lo real, en otros términos, no es más que descubrir su racionalidad. Si se trata del Estado, la ciencia del mismo no es otra cosa “que el intento de concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional”.³⁸

Se hizo esta referencia a Hegel para mostrar un ejemplo de la forma como la intención originaria de la filosofía se ha hecho presente en la historia y de cómo los filósofos para responder a ella han oscilado entre la historia de la filosofía y su propia realidad. De los griegos a Hegel, sin embargo, hay un largo recorrido de la filosofía que ha dejado su huella en las diferencias de escuelas y de concepciones, ciertamente. Pero también la ha dejado en la continuidad histórica de la intencionalidad permanente de la filosofía de dar cuenta de la realidad mediante la razón. Gracias a esa continuidad es posible adivinar en la concepción hegeliana de la filosofía que él sintetiza en los términos siguientes, el propósito

33 *Ibidem*, p. 40.

34 SALAZAR, F. *Acerca de la dialéctica*. En: *Estudios de Filosofía*. Medellín: Universidad de Antioquia. No. 5. 1993.

35 HEGEL, G. *Op. cit.*, p. 41, 51; §1 y 2, p. 55-58.

36 *Ibidem*, p. 50-51.

37 *Ibidem*, p. 51.

38 *Ibidem*, p. 52.

que Aristóteles le asignó a la misma al caracterizarla como la capacidad teórica para conocer las cosas por sus principios y causas: “La tarea de la filosofía, dice Hegel, es concebir lo que es pues lo que es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, hijo de su tiempo; de la misma manera la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos”.³⁹

Con base en esta concepción de la filosofía propuesta por Hegel, Dieter Henrich podrá afirmar lo siguiente en su obra *Hegel en su contexto*:

La fuerza, así como el orgullo de Hegel, consiste en haber colocado la forma teórica de la filosofía especulativa en condiciones de concebir lo real. Hegel era historiador e historiador interesado en la historia de las constituciones, de las condiciones de vida articuladas ordenadamente. Cualesquiera que fueran las razones teóricas que hacían ineludible para él la forma teórica especulativa, ésta no fue nunca considerada como realmente lograda y confirmada, sino en la medida en que lograba no sólo señalar tales condiciones de vida en toda su complejidad, sino también concebirlas y volverlas transparentes de una manera original, y en formas conceptuales alcanzables únicamente en esa forma especulativa: solamente el pensamiento especulativo es concreto y lo es en la medida en que se construye únicamente en la forma de sus conceptos.⁴⁰

3. Características generales de la filosofía que se ha hecho en Colombia

Existe una historia de la filosofía en Colombia, aunque, paradójicamente, no existe una filosofía colombiana. Se puede hablar de una historia de la filosofía en Colombia, pues, a pesar de que aún no se han hecho trabajos que puedan calificarse estrictamente como tales,⁴¹ se puede descubrir un quehacer filosófico en el país que surge en la época de la colonia con la fundación de las primeras universidades (la Javeriana con el Colegio de San Bartolomé, en donde se ofrecieron los primeros cursos de filosofía en 1608, bajo la dirección de los Jesuitas y la Universidad de Santo Tomás con el Colegio Mayor del Rosario, a cargo de los padres Dominicos)⁴² y se continúa hoy con una producción filosófica de amplio espectro en cuanto a temas y tendencias⁴³ y, también, por el gran número de centros

39 *Ibidem*.

40 HENRICH, D. *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1987, p. 263.

41 Hay que anotar, sin embargo, que las líneas fundamentales de esa historia y su posible periodización ya han sido esbozadas. Cfr. VARIOS. *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*. Bogotá: Ed. El Buho, 2da. edición, 1992; *Análisis*. Universidad de Sto. Tomás. Bogotá: vol. XXIII, No. 45, enero-junio, 1987.

42 RAMÍREZ, F. *La Filosofía en la Colonia*. En: *Análisis*. *Loc. cit.*, p. 59-65.

43 *La filosofía en Colombia. Bibliografía del s. XX* (USTA, 1985) nos da a conocer 2740 títulos diferentes de libros, artículos y ensayos de carácter filosófico producidos en este siglo por 707 autores. Varios autores, *La filosofía en Colombia*, p. 382.

de estudio dedicados a dicha actividad.⁴⁴ Hasta hoy son, entonces, casi cuatro siglos de reflexión filosófica cuyas grandes líneas se pueden señalar:

a. Desde 1608 hasta 1772 se desarrolla la filosofía medieval con las características que ésta presentaba en su último período en la Universidad de Salamanca.⁴⁵ Nótese que, en ese entonces, en Europa se encontraba el período filosófico de la Ilustración en todo su apogeo y ya se había concluido el Renacimiento e instaurado la filosofía moderna una vez terminado el período de la filosofía medieval.

b. Desde 1772, año de la conferencia de Mutis sobre física y astronomía, hasta 1810, año de la proclamación de la Independencia, se desarrolla lo que podría considerarse en el país como período de la Ilustración.

La burguesía intelectual nacional, bajo la influencia de José Celestino Mutis con su entusiasmo por Newton y las nuevas formas de conocimiento de la naturaleza, de Benito Feijoo con su teatro crítico, de Francisco Suárez y Francisco de Vitoria con sus ideas populistas,⁴⁶ como también de la influencia de los ilustrados franceses que con sus ideas políticas antimonárquicas y democráticas y con sus principios de libertad, igualdad y fraternidad contribuyeron a la formación de las ideas demoliberales, se vio afectada por el espíritu de la Ilustración que la condujo a la crítica de la filosofía escolástica y a la reflexión política. En ese espíritu se formaron los precursores y los emancipadores José Félix de Restrepo, Francisco José de Caldas, Fermín de Vargas, Francisco Moreno y Escandón, Manuel del Socorro Rodríguez, Antonio Nariño, Camilo Torres y Simón Bolívar.

c. En el S. XIX la reflexión filosófica gira en torno a la obra de Jeremías Bentham y de Destutt de Tracy y culmina en la segunda mitad del siglo con la reacción antiutilitarista y antipositivista y con la instauración del neoescolasticismo por parte de Rafael María Carrasquilla.⁴⁷ En ese período se buscó en su primera mitad, establecer las bases de la organización social y política exigidas por la emancipación, criticando las estructuras propias del período colonial. El utilitarismo de Bentham aparecía como el arma teórica apropiada para ese efecto. Por ello en 1826 Santander introdujo la obra de Bentham, *Ciencia de la legislación*, en los estudios de derecho. En 1827 Bolívar derogó el decreto correspondiente de Santander y dando paso atrás con respecto a la inclusión de Bentham en el plan de

44 En 1981 se conocen 23 programas de Filosofía en Colombia. Cfr. HOLGUÍN, M. y DÍAZ, J. *Observaciones sobre la enseñanza de la filosofía*. En: *Análisis. Loc. cit.*, p. 560-561.

45 RAMÍREZ, F. *La Filosofía en la colonia*. *Op. cit.*, p. 60s.

46 MARQUÍNEZ, G. *La Ilustración en Colombia*. En: *Análisis*. USTA, Bogotá. No. 35-36, julio 1982. p. 103-120.

47 OCAMPO, J. *Ilustración y emancipación en los orígenes de Colombia*. En: *Análisis*. USTA, Bogotá, Vol. XXIII, enero- junio de 1987, p. 66 s.

estudios, recomendó, en cambio, el establecimiento y estudio de la religión.⁴⁸ En torno a esa polémica se perfilaron los partidos políticos tradicionales.

En 1868, por la acción de Ezequiel Rojas, se enseña de nuevo a Bentham en la Universidad Nacional en los cursos de Derecho y a De Tracy en los de gramática, metafísica y lógica. Posteriormente, entre 1870 y 1880 se enseñaran Spencer y Mill.⁴⁹

La reacción antiutilitarista y antipositivista se hizo sentir por intermedio de la obra y acción política de José Eusebio Caro, Sergio Arboleda, Miguel Antonio Caro, Rafael Nuñez y Rafael María Carrasquilla, quienes integraron el llamado movimiento de regeneración. Basándose en Descartes, Leibniz, Kant y Balmes criticaron las bases gnoseológicas y éticas del utilitarismo de Bentham y del sensismo de De Tracy: J.E. Caro, partiendo de las formas innatas de la conciencia; S. Arboleda, del sentimiento religioso; M. A. Caro, de la providencia; R. Nuñez, de la incapacidad del sensismo y del positivismo para dar un conocimiento del absoluto; M.F. Suárez de su incapacidad para explicar los principios a priori.⁵⁰

La alternativa frente a esa perspectiva filosófica se encontró, finalmente, en el neotomismo que se instauró en el Colegio del Rosario entre 1900 y 1915 bajo la dirección de R.M. Carrasquilla. El llamado movimiento de regeneración alcanzó su clímax con la redacción de la Constitución del 86 e interpretó la crisis moral y política de la época como una consecuencia de la enseñanza materialista e impía y condujo a la formulación del Concordato de 1887 con la pretensión de colocar la educación bajo la dirección de la Iglesia y de volver a la filosofía católica como guía de la educación superior.⁵¹

d. Entre 1930 y el momento actual se presenta el período que se ha llamado de normalización de la filosofía⁵² para significar su búsqueda de un estatuto autónomo dentro del saber y la cultura. Durante este período se reacciona contra la teoría teocrática y se rompe, en algunos círculos intelectuales en donde figuran los nombres de Baldomero Sanín Cano, Carlos Arturo Torres, Julio Enrique Blanco, Agustín Nieto Caballero, Luis López de Mesa y Fernando González, con el sometimiento de la filosofía a la autoridad de la Iglesia. Con ese espíritu se impulsó en la década del 30 la reforma de la educación superior en la que ésta aparece como una responsabilidad del Estado y se aprueba la ley orgánica de la

48 SALAZAR, R. Características de la reacción antiutilitarista y anti positivista en Colombia. En: *Análisis*. Bogotá. No. 35-36, 1982, p. 249-268.

49 *Ibidem*, p. 252.

50 JARAMILLO, J. La Filosofía en el S. XIX y principios del XX. En: *Análisis*. Bogotá, No. 45, enero-junio de 1987, p. 89-94.

51 SALAZAR, R. *Op. cit.*, p. 250 s; JARAMILLO, J. *Op. cit.*, p. 89s.

52 JARAMILLO, J. *Op. cit.*, p. 90.

Universidad en 1939 que creó la ciudad universitaria⁵³ que aparecerá como un escenario destacado del movimiento filosófico.

Ejemplo de ello son los nombres de Luis Eduardo Nieto Arteta, Rafael Carrillo y Danilo Cruz Vélez quienes impulsaron desde la Facultad de Derecho la ruptura con la escolástica vigente. Esos nombres, junto con los de Cayetano Betancur y Abel Naranjo Villegas, introdujeron en cambio, el pensamiento de Husserl, Hartmann, Scheller, Ortega y Heidegger. La filosofía se abrió paso como saber autónomo y se fundó, como consecuencia de ello, el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional, y en 1948, Adalberto Botero y Abel Naranjo Villegas crearon la Revista Colombiana de Filosofía, que a pesar de haber alcanzado sólo cinco números, merece destacarse como la primera publicación nacional dedicada exclusivamente a la filosofía.⁵⁴

En 1952 el Instituto de Filosofía se convirtió en la Facultad de Filosofía que actualmente se conoce. El cambio de nombre señaló el cambio de orientación, afortunadamente ya superada, de la formación crítica en el pensamiento contemporáneo hacia la formación ideológica de acuerdo con los moldes del cristianismo y de la hispanidad, tal como los concebía el régimen político del momento, que encontró en el retorno a Santo Tomás el instrumento adecuado para ello.⁵⁵

Con la caída de la dictadura en 1957 se volvió al régimen de normalización, del cual dan testimonio en la actualidad la proliferación de centros de estudios filosóficos, un gran número de publicaciones periódicas, la existencia de asociaciones filosóficas, la realización de eventos nacionales e internacionales y la proliferación de escritos que cubren todos los temas que se discuten a nivel mundial en filosofía.⁵⁶

Esa mención ligera de las grandes líneas seguidas por el acontecer de la filosofía desde la colonia hasta hoy, atestigua de la existencia de una historia aún no descubierta ni escrita como tal, sino tan sólo esbozada en historias de las ideas,⁵⁷ y en la cual se vislumbran algunas características generales como las siguientes:

a. La aparición de la filosofía en Colombia no obedeció a una necesidad del desarrollo histórico del país; por el contrario, la filosofía irrumpió en él como una forma de saber ya hecho en conformidad con realidades y circunstancias ajenas que se impuso paulatinamente como alternativa frente a las formas de pensar propias de los aborígenes. Esa circunstancia

53 HERRERA, D. *La Filosofía en la Colombia contemporánea*. En: *Varios, La Filosofía en Colombia. Historia de las ideas*, p. 377s.

54 *Ibidem*, pp. 378-379.

55 *Ibidem*, p. 380.

56 *Ibidem*.

57 *Ibidem*, p. 381ss.

puesta en el origen mismo de la filosofía que se ha hecho en el país, ha condicionado de una manera negativa e inconsciente el trabajo propio de la disciplina en nuestro medio, en cuanto ocultó el sentido histórico del saber filosófico que se reveló, en cambio, para los primeros filósofos griegos y, a través de ellos, para la filosofía europea. Para ellos, la filosofía surgió como saber teórico de la realidad; para nosotros apareció como saber de lo universal sin referente particular.

b. Como consecuencia de lo anterior, el proceso seguido por la filosofía en el país estuvo siempre ligado al pensar europeo sobre su propia realidad, marginando, y dándole un carácter exótico y aun prohibido con argumentos religiosos, políticos e incluso escudriñados con astucia más que con racionalidad en la misma filosofía, a los intentos ocasionales y aislados que se presentaron en dicho proceso, de hacer de la filosofía un instrumento de conocimiento de la realidad nacional.

c. Como consecuencia, igualmente, de las circunstancias históricas que acompañan el proceso de la filosofía en el país, el saber filosófico nacional ha estado desfasado con respecto al ritmo seguido por la disciplina en Europa y ha estado desligado de los aspectos que conforman la cultura del pueblo colombiano.

Saber desfasado, en efecto, con respecto a la historia de la filosofía europea, porque el examen del proceso seguido por el acontecer filosófico en el país, muestra cómo el pensamiento se ha anclado en la perspectiva medieval de la filosofía, durante un lapso de tiempo demasiado largo y que ésta ha sido la perspectiva dominante en ese proceso. Ninguna otra tendencia filosófica, así las haya de todo tipo, sobre todo a partir de la segunda mitad de este siglo, ha tenido la significación y la duración que logró la escolástica en la historia del país.

La filosofía es, también, un saber desligado de la cultura del pueblo colombiano. Éste no es un pueblo culturalmente filosófico. Y no lo es, porque en los 400 años de presencia de la filosofía en el país, ha sido un saber relegado a los seminarios y al patrimonio intelectual de los clérigos y confinado a los límites de la academia y a pequeños grupos de élites intelectuales. Es un saber que no ha logrado integrarse a la cultura, además, porque se ha acentuado su carácter abstracto y universal para presentarlo, finalmente, como un saber esotérico que no tiene nada que ver con las preocupaciones existenciales de los colombianos.

d. Finalmente, esas características del acontecer filosófico explican en parte que no haya una filosofía colombiana. Ésta no existe, sencillamente porque no se ha hecho. Rubén Sierra, profesor de filosofía de la Universidad Nacional, representante de la reflexión sobre la filosofía analítica en el país, afirma que hablar de la filosofía colombiana es un sin sentido. Ello quiere decir, por parte de quien se mueve en el ámbito de la filosofía analítica

que el calificativo de colombiana dado a la filosofía sería un mero nombre sin correlato real, sin contenido y ello porque:

La filosofía se caracteriza por implicar un esquema metodológico y categorial a partir del cual se comprende, se reconoce y se expresa la realidad. La universalidad es de la esencia de la filosofía porque es una y la misma razón la que formula estos esquemas y porque es una y la misma realidad a la cual se enfrenta ésta razón.

Si se habla de filosofía, tenemos que referirnos irremediamente a una disciplina creada por los griegos que ha llegado hasta nosotros a través de Europa y de la cual no nos es posible prescindir en cualquier proyecto de pensar filosóficamente.

Pertenece a una tradición cultural y dentro de ésta tenemos un mismo destino. Para esta tradición, los problemas filosóficos se definen en términos filosóficos y no en términos sociológicos, geográficos o telúricos.⁵⁸

El profesor Sierra dice, en suma, que hablar de una filosofía colombiana es un sin sentido porque desde los griegos está establecida su universalidad y la universalidad de la razón y porque la realidad es la misma. Hablar de una filosofía colombiana es salirse de esa universalidad tanto de la filosofía como de la razón; es desconocer que para los griegos y para nosotros la realidad es la misma; es salirse de la filosofía para hacer sociología y ocuparse de fenómenos atmosféricos.

Las circunstancias impuestas por el ámbito de este ensayo no permiten sopesar la gravedad de los términos y de las afirmaciones hechas en esa cita. Por ello, sólo se destacan dos puntos que se revelan como lugares comunes frecuentados por quienes afirman no ya la inexistencia sino la imposibilidad de una filosofía colombiana. Se afirma, de un lado, que la filosofía es un saber universal; esto es indiscutible. Aristóteles lo afirma explícitamente cuando trata de caracterizar la naturaleza de la filosofía en lo que hoy se conoce como su *Metafísica* y dice lo mismo cuando habla de ella como saber especulativo o teórico (*episteme theoretike*). Con base en esta concepción de la filosofía, el Estagirita la distingue de otras formas de saber como el meramente sensorial o el que proviene de la experiencia o del arte.⁵⁹ Su concepción de la filosofía lo lleva, entonces, a establecer precisiones gnoseológicas y metodológicas. Se encuentra en él, lo mismo que se descubrió en la alusión hecha antes a Hegel. También para éste, la filosofía es ciencia y saber de lo universal. Y también para Hegel fue un problema básico el tener claridad sobre la metodología de ese saber.

Cuando se afirma que la filosofía es un saber universal, habrá que establecer cómo puede ser también, saber de la realidad. La primera afirmación no autoriza a negar que la filosofía sea también saber de lo particular como se niega, al parecer, cuando se afirma la imposibilidad de una filosofía colombiana.

58 Citado y comentado por Daniel Herrera Restrepo, *La Filosofía en la Colombia Contemporánea (1930-1988)*. En: *Op. cit.*, p. 399.

59 ARISTÓTELES. *Metafísica*. L. I. C. I. *Obras*. pp. 911-913.

Ese problema gnoseológico que encierra la comprensión antinómica de la filosofía como saber de lo universal y, al mismo tiempo, como saber de lo real, obligó a Aristóteles a distanciarse de Platón y a formular el hilemorfismo; y a Hegel lo obligó a rebasar a Kant y a formular la dialéctica.

Se afirma, de otro lado, que hablar de una filosofía colombiana implica abandonar el ámbito de la filosofía para entrar, en cambio, en el de otras disciplinas como la sociología o la geografía. El argumento, que como el anterior, también exige el esclarecimiento del método propio de la filosofía y su diferenciación de los correspondientes a otras disciplinas, se lleva hasta el extremo de afirmar que hablar de una filosofía colombiana significaría negar la historia misma de la filosofía, saliéndose de ella para crear una nueva. Es posible confrontar esta idea y mostrar su desacierto a partir de múltiples ejemplos tomados de la historia de la filosofía. Sin embargo, se quiere llamar la atención, únicamente, sobre lo paradójico que resulta reconocer que los griegos lograron elaborar una perspectiva de la filosofía entre los siglos VI y I a. C. que se conoce en la historia como filosofía griega. Que los galos entre el S. XVII y el XX pudieran, a su vez, hacer reconocer la particularidad de su forma de ver la filosofía, con la llamada filosofía francesa. Y que los alemanes hayan logrado lo propio también en los últimos tres siglos.

Los colombianos, en cambio, después de cuatro siglos de quehacer filosófico, tenemos que reconocer que no tenemos una filosofía colombiana. ¿Por qué? En este ensayo se han dado argumentos para mostrar que ello no depende de algún aspecto esencial a la naturaleza misma de la filosofía. Por el contrario, la reflexión sobre la naturaleza y la historia del saber filosófico llevan a juzgar la inexistencia de una filosofía colombiana, después de cuatro siglos de quehacer filosófico, como resultado de una mala comprensión de la misma, perpetuada en formas de trabajo y de enseñanza de la disciplina.

4. Alternativas para el cambio

La situación del saber filosófico que se revela en las características anteriores es profundamente preocupante. Lo es, porque en ella se descubre que no existe una filosofía colombiana, sencillamente porque no la hemos hecho. Este reconocimiento, por lo demás, es lo primero que se impone si se quiere trabajar para que dicha situación cambie. Si se reconoce esto se podrá avanzar el siguiente paso que llevaría a admitir que no estamos preparados para esa tarea y que los 26 o más centros de estudios filosóficos que existen en el país no preparan para ella. En el mejor de los casos, de pronto hay alguno que inicie a los estudiantes en la manera de afrontar los textos filosóficos para hacer la exégesis de los mismos.

El libro, *La filosofía en Colombia*, escrito por varios autores, recoge en diversos lugares algunos testimonios sobre esta situación. Daniel Herrera en su capítulo, **El futuro de la filosofía en Colombia**, reconoce que quienes están trabajando hoy con rigor, seriedad

y responsabilidad, “han hecho sus estudios en los centros internacionales en los cuales, a través de los siglos, se ha elaborado el pensamiento filosófico” y lamenta que no todos los profesores de filosofía tengan la oportunidad de hacer sus estudios en el exterior.⁶⁰ Germán Marquinez Argote, dice en la misma obra: “No creo exagerar si digo que Colombia ha sido un país un tanto peninsular y penúltimo en cuanto a pensamiento filosófico se refiere en América Latina. No tenemos una tradición filosófica comparable a la de Argentina, México o Perú”.⁶¹ Por su parte el Profesor Alfonso Tamayo Valencia de la universidad de Tunja en su ensayo, *Perspectivas académicas e institucionales de la filosofía en Colombia* escribe acerca de la identidad y dignidad como estudiantes y profesores de filosofía:

Durante mucho tiempo nos hemos encerrado en una torre de marfil, al margen de lo que pasa en el país, en la ciudad, en la universidad.

Decepcionados por la irracionalidad de esta sociedad alienada y consumista(...) nos hemos olvidado del poder del saber y ni siquiera hemos denunciado su locura y ni siquiera hemos anunciado un mundo posible más humano y más justo.⁶²

La respuesta primera frente a esa situación es la de proponer el cambio de los sistemas de estudio. La perspectiva predominante en ellos hasta ahora, de informar y de instruir sobre el contenido del saber filosófico, ha descubierto límites que hay que superar, integrándola en planes de estudio que coloquen sus objetivos en el desarrollo de la creatividad y de la capacidad analítica del estudiante y en su capacitación para la producción del texto filosófico. Éste será el primer paso que habrá de darse para poder pensar en hacer investigación filosófica. Ésta, en efecto, no puede hacerse si no se da una capacitación para la lectura y la escritura analíticas de los textos. Ello implica necesariamente abrirse al diálogo sobre los métodos apropiados para hacerlo.

Para dialogar hay que estar desprevenidos. Por ello se hace necesario poner sobre el tapete lo que se piensa y someter a la crítica y a la argumentación las formas de trabajo. Los filósofos colombianos estamos cerrados a esta práctica de la crítica y de la argumentación sobre lo que hacemos. Por ello no existe en Colombia una tradición filosófica a pesar de tanta producción.

Y a propósito de lo que se produce, surge una segunda propuesta. La primera, era hacer de la construcción del texto filosófico la preocupación fundamental del pensum. En cuanto a la producción, la propuesta es diversificarla para que más allá de la investigación exegética de los textos clásicos, tenga cabida y lugar privilegiado la investigación filosófica a partir de problemas existenciales. Es la forma de hacer que la filosofía colombiana exista. Ésta depende, en efecto, de una forma de investigación para la que hay que prepararse.

60 HERRERA, D. *Op. cit.*, p. 399.

61 MARQUÍNEZ, G. **Presentación.** En: Varios. *La Filosofía en Colombia*. p. 9-10.

62 *Análisis*. USTA, Bogotá, vol. XXIII, No. 45, enero-junio de 1987, p. 567.

No se trata de ser raros en filosofía, ni de salirse de su historia universal para inventar un nuevo comienzo y una nueva disciplina; tampoco se trata de inventar nuevos términos ni otros métodos: se trata solamente de reconocer la particularidad de la realidad nacional y de pensarla como filósofos. Y para ello hay que prepararse y preparar, porque no es suficiente el estar capacitados para la investigación exegética para poder dar cuenta filosóficamente de lo que nos es propio.

El desarrollo actual del conocimiento científico y de la epistemología, no permiten la práctica acostumbrada por los filósofos de explicar lo que acontece en situaciones específicas, acudiendo a conceptos filosóficos cuyo contenido surgió en otros contextos, como si fueran modelos teóricos que funcionan, a priori, como hipótesis o axiomas explicativos de cualquier realidad. Es necesario, en cambio, aproximarse a la realidad y para ello, no basta estar involucrado en ella. Es necesario abrirse al conocimiento que de ella brindan otras disciplinas; es necesario prepararse para la interdisciplinariedad.

Filósofos, dietetas y teúrgos

La disputa por los modelos de conocimiento en la medicina hipocrática

Jorge Antonio Mejía Escobar

Este trabajo narra cómo se desarrolló una investigación que buscaba en la medicina griega el origen de la motivación realista de la filosofía de Aristóteles. Se realiza un recorrido que parte de la justificación de la hipótesis, luego explora la colección de escritos hipocráticos, para precisar la búsqueda de relaciones filosofía-medicina, y descubre que la polémica entre idealismo y realismo se daba también en el seno de la práctica médica (por lo cual no es fácil encontrar en la medicina un origen puntual de dicha motivación).



Editorial Universidad de Antioquia

Ciudad Universitaria, bloque 23, oficina 203 • Teléfono: (574)210 50 10 • Telefax: (574)263 82 82 • Apartado 1226 • Medellín, Colombia

FILOSOFÍA Y REALIDAD

Por: Freddy Salazar Paniagua

***FILOSOFÍA *REALIDAD
*FUNCIÓN SOCIAL**

RESUMEN

Dar cuenta de la realidad es una tarea que justifica la existencia misma de la filosofía. Ella surge de sus orígenes en el ocaso del mito y se corrobora en el transcurso de su historia. Sin embargo, en ésta se revela, también, el olvido de aquella función esencial y de la reducción de la filosofía a una labor de exégesis de textos que no se articulan con el acontecer histórico.

Con ese marco teórico se juzga la actividad filosófica en Colombia y se hacen sugerencias para corregir algunos errores que se cometen en su enseñanza.

PHILOSOPHY AND REALITY

By: Freddy Salazar Paniagua

***PHILOSOPHY *REALITY *SOCIAL
FUNCTION**

SUMMARY

Accounting for reality is a task that justifies the very existence of philosophy. Philosophy arises out of its origins in the decline of myth and finds its corroboration in the course of its history. However, this history also reveals to what extent that essential task has been forgotten, reducing philosophy to the activity of practicing an exegesis of texts that have no relation to historical happening.

Based on this theoretical model, philosophical activity in Colombia is criticized and suggestions are made, with an aim set on correcting certain errors that occur in the teaching of philosophy.

HEGEL: LA DESGRACIADA RECONCILIACIÓN DEL ESPÍRITU

Carlos Másmela Arroyave
Universidad de Antioquia

I

La idea de sistema constituye el requerimiento decisivo para el quehacer filosófico del idealismo alemán. Hegel identifica la tarea de la filosofía con la instauración del sistema en ella. El propósito central de todo su trabajo filosófico reside en el desarrollo y cumplimiento de dicha idea. Sin ésta, el filosofar carece por completo de cientificidad, pues el sistema de la filosofía se instala de tal forma en el saber filosófico, que garantiza su verdad y su carácter científico. Por albergar y tematizar la totalidad de la problemática filosófica, el sistema es el aporte esencial para la comprensión y juzgamiento de la filosofía de Hegel.

Es manifiesto el interés común de Hegel y sus comentaristas por averiguar cómo se inserta la *Fenomenología del espíritu* en su sistema. Pero resulta tan ineludible su llamado para responder a la pregunta por la idea de esta obra, como complejo establecer su localización en la integridad de su sistema. Ni Hegel mismo tiene plena certeza acerca de ello, a pesar de su constante interés por lograr claridad sobre la fijación de la Fenomenología en el todo del saber filosófico y, con ello, sobre la idea que la orienta. Igualmente sus discípulos y primeros comentaristas se ocuparon ya de este problema, sin encontrar, empero, una solución definitiva o, por lo menos, una idea unánime. La razón de la diversidad de opiniones en torno a la postura de la Fenomenología en el sistema, está en la gran dificultad para establecer la conexión entre una obra cuya proyección inicial no coincide con su desarrollo expresamente realizado y con el enfoque luego de ser ejecutada, y un sistema cuya concepción varía de acuerdo con el trayecto filosófico de Hegel. Él mismo promueve tales dificultades.

En efecto, si bien es cierto que el contenido de la Fenomenología permanece inalterable, la idea que lo rige debió ajustarse a las facetas de un pensamiento que se renueva constantemente, y en cuyo desarrollo siempre busca Hegel ubicar dicha obra en la unidad de su sistema. La Fenomenología proyectada, realizada y revisada después de su publicación, obedece a las diferentes manifestaciones del derrotero filosófico de Hegel.

Cabe advertir, sin embargo, que las dificultades para comprender la idea de la Fenomenología no reposa solamente en los cambios externos que motivaron las diferentes apreciaciones sobre ella. También adolece de disparidades internas presentes incluso en la

conformación, modificación y reemplazo de su título, así como en la división de su obra, tal como aparece en el texto y en la tabla de contenido. Otro tanto ocurre con el propósito de un prólogo escrito al final de la obra, en el que se esboza todo el sistema de la ciencia, y una introducción en la que Hegel expone la concepción de una ciencia de la experiencia de la conciencia, más bien que la de su obra y cuyo proyecto no coincide realmente con el desarrollo realizado en la Fenomenología.

Todo lo anterior ha incidido en la divergencia de opiniones acerca de la idea que la domina, así como sobre su postura en el sistema. Uno de los motivos más importantes que ha originado diversas posibilidades de interpretación, ha sido la pregunta por la Fenomenología como primera parte del sistema o por el significado de la ciencia de la experiencia de la conciencia como primera parte de la *Fenomenología del espíritu*. Los comentaristas se han preocupado por saber cómo debe insertarse ella en el conjunto de la obra, si sirve de introducción al sistema, si constituye su primera parte, o si hay que pensar dicha introducción como primera parte del sistema. Hegel mismo se pregunta, en qué sentido el sistema de la ciencia la reclama como primera parte. Se trata de saber, entonces, cómo una introducción al sistema puede ser al mismo tiempo su primera parte.

La solución de estas preguntas ha dependido de las fluctuaciones del proceder intelectual de Hegel, en las que hay que inscribir la transformación del plan del sistema y, con ello, la función y localización de la Fenomenología. En la fluctuante concepción de su sistema, que va desde el proyecto de Jena hasta el maduro sistema enciclopédico de la filosofía, el título de la obra sufre cambios, incluso llega a desaparecer de él la denominación de sistema. Pocos años después de su aparición, Hegel se resiste a caracterizarla como su primera parte y finalmente queda excluida del sistema total en la enciclopedia. En esta concepción definitiva y última, la Fenomenología pierde su función fundamental e introductoria.

Pero, si simplemente se mira la función y el lugar de la Fenomenología a partir de las fluctuaciones del plan de sistema, su real significado queda completamente oculto, ella se reduce a un componente externo del sistema y en éste sólo cabría acceder a la mera forma de una agrupación adicional de nociones filosóficas. De este modo, la idea de sistema nunca podría ser la estructura esencial de la ciencia misma, garantizar la unidad del saber y expresar, por tanto, la máxima exigencia del saber absoluto. Tampoco sería posible saber realmente, cómo habría que pensar el concepto de sistema en y desde la Fenomenología y ésta en él. Por eso, es necesario entender la idea de Fenomenología en estrecha conexión con la estructura interna del sistema, y en lugar de considerarlo como el simple marco de un agregado externo y uniforme, asumirlo como auténtica autofundamentación del todo inherente al saber científico, esto es, a la filosofía.

Frente a la pretendida localización de la Fenomenología por fuera de ella misma en un sistema en el que tan sólo se divise el aspecto de un orden interno o un anexo externo,

es menester preguntar por su despliegue intrínseco como sistema y por su significado para la conformación de la idea de sistema. Antes que verse en ella una introducción extrínseca al sistema, su primera parte o ésta como introducción al sistema de la ciencia, o antes que pensar en las razones que llevan a excluirla de él, es menester indagar primero por el planteamiento central expuesto en la composición de la Fenomenología, examinar cuál es la forma de sistema que predomina en ella, y averiguar de qué manera prepara el terreno para la consolidación de la integridad del sistema mismo, en el sentido de su cimentación, de su soporte interno. Si se acomete de este modo la Fenomenología, cabe la esperanza de saberse realmente cuál es su función así como su ordenamiento en el todo de la filosofía pensada como sistema.

Para la fijación de la idea de sistema es imprescindible hacer el llamado al ensamblamiento interno de la totalidad del saber mismo, al modo en que él se despliega y a la forma como Hegel estructura su desarrollo. El concepto de sistema reclama de manera ineludible la totalidad y la absolutez del saber. Sólo si en el afianzamiento de un sistema de la ciencia impera la necesidad de producir una totalidad del saber, puede alcanzar éste su cientificidad y su verdad. Hegel define lo verdadero en función del todo. Su sistema de filosofía busca la totalidad de un saber que por saberse a sí mismo se funda en sí mismo, con lo cual proporciona la verdad y garantiza la certeza de todo saber.

El todo del saber filosófico inherente al sistema se establece a sí mismo como un todo ensamblado en sí, cuyos momentos conforman de nuevo una totalidad. En la totalidad de su ensamblamiento interno el saber apresa el objeto que le es idéntico como totalidad de todos los momentos posibles. La totalidad que erige la noción de sistema se asimila a una circularidad, de acuerdo con la cual en su final retorna a su punto de partida, concluyéndose en sí mismo. La circularidad en el sistema expresa la articulación interna de la estructura en el todo.

En la Fenomenología la circularidad configura el saber absoluto en el proceso sistémico de su contenido. La obra se instala dentro del sistema, y aunque en éste hay que apresar ciertamente su forma interna, la idea de sistema impresa en la Fenomenología no puede identificarse con la idea integral de sistema. Para ésta, aquélla sería su primera parte. Desde ésta habría de apreciarse externamente la función de la Fenomenología. El sistema implantado en ella debe pensarse siempre de acuerdo con su contenido. Por eso es necesario saber qué ha realizado efectivamente Hegel en la Fenomenología y bajo qué presupuestos, para ser inducido a implantar el sistema en el interior de la Fenomenología misma.

1 HEGEL, W. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Edit. México: FCE, 1973, p. 8. La numeración a continuación corresponde, de no haber ninguna indicación adicional, a la paginación de la presente versión de *La Fenomenología*.

Pensada así esta obra, debe descubrirse la idea de sistema no sólo en su resultado, sino también en su desarrollo, ya que “el escueto resultado es simplemente el cadáver que la tendencia deja tras de sí”¹ El sistema impreso en el desarrollo obedece a la opinión de Hegel según la cual el camino que conduce a la ciencia es ya a sí mismo ciencia. Por su estructura interna ésta es sistema. Dicho camino es por sí mismo, en tanto ciencia, sistema, en el sentido de su primera exposición (25). Esta primera exposición haría las veces de una introducción al sistema, pero no una introducción que se efectuaría por fuera de la filosofía misma, ya que Hegel siempre se pronunció contra esta manera de acceder a ella, sino que cumpla la función de presupuesto para la instauración del sistema que comienza con la Fenomenología misma. Pero, ¿cómo habría que pensar tal obra en la unidad del sistema si su forma misma se realiza conforme al sistema?

El sistema de la ciencia desplegado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* señala el saber más elevado, el saber propiamente dicho, esto es, el saber absoluto. La absolutez del saber es, en cuanto primera exposición, instauradora del sistema, en la medida en que procura establecerse como saber absoluto. La estructura interna de este saber, en tanto es ciencia, acarrea la noción de sistema. En la Fenomenología la ciencia es expuesta bajo la forma del saber absoluto. En cuanto tal, la ciencia busca saberse a sí misma de manera absoluta y en esta búsqueda asegura su realidad efectiva. La ciencia impresa en el saber absoluto es esencialmente sistema. Por tanto, despliega y ensambla como totalidad el saber propiamente dicho. El saber absoluto incorporado en la ciencia pone al descubierto el carácter y necesidad de la *Fenomenología del espíritu*. Por esta razón es necesario averiguar por su composición en el todo que le es inherente.

La exposición de la ciencia en su primera parte encierra tanto un comienzo como un resultado. Pero éstos por sí solos son completamente insuficientes, dado que el primero o lo inmediato no alberga aún el retorno del espíritu a sí mismo y el segundo es la simple formalización inerte de una actividad dejada tras de sí. Por ello, ambos exigen un desarrollo. Sólo en la medida en que la absolutez del saber se despliega y expone en la forma del sistema, este saber llega a saberse a sí mismo. La Fenomenología se caracteriza por el procedimiento en virtud del cual el saber absoluto, cuya estructura es en sí sistema, se porta a sí mismo hacia sí mismo. Dicho saber debe alcanzarse a sí mismo, lo cual es asegurado por él mismo al final de la obra. Sólo con la conclusión de la Fenomenología el saber absoluto es él mismo en forma total, un saber que se sabe al arribar a sí mismo. Pero sólo sobreviene sí mismo en tanto se hace otro. La totalidad y la absolutez del saber conllevan, en este sentido, una otredad sólo con respecto a la cual es posible erigir el saber que llega a sí mismo en la autorrelación que caracteriza lo absoluto. En esta autorrelación está referido a lo otro, de tal suerte que con ello el saber absoluto se relaciona consigo mismo.

Según esto, al comienzo de su enderezarse hacia sí mismo el ser otro no sería lo otro de sí mismo sino un otro por fuera de la relación de lo absoluto consigo mismo, con lo

cual al comienzo y al final de la Fenomenología se tendrían dos tipos diferentes de otredad. Pero, ni el comienzo está desprovisto de lo absoluto ni al final lo absoluto deja tras de sí la otredad. Lo absoluto es tanto en lo uno como en lo otro. Sólo que inicialmente, si bien el saber se ha encaminado hacia sí mismo, aún no se ha alcanzado a sí mismo, lo otro todavía no ha devenido lo otro de sí mismo. Este **todavía no** no menciona entonces un todavía no desligado de lo absoluto sino un todavía no inherente al movimiento dialéctico, en cuya experiencia el saber absoluto arriva a sí mismo al hacerse otro, en el que Hegel vislumbra el todo de la Fenomenología y liga de acuerdo con este todo las diferentes figuras que se suceden en la experiencia que la conciencia hace de sí misma.

El espíritu es el soporte de lo absoluto. La idea de lo absoluto pensado como espíritu conduce a indagar por el modo como él puede ser él mismo y su otro, o sea, por la alteridad enclavada en el seno del espíritu mismo. La exposición total y propiamente dicha del espíritu acarrea un autorrelación que sólo puede llevarse a cabo bajo la presencia de un otro que es apresado en el espíritu como absoluto en cuanto tal. El concepto de lo absoluto instalado en el espíritu se presenta ante sí mismo en su relación consigo mismo una vez su otro se muestra ya en ligazón con él e interviene en el despliegue de su autosuperación. La exposición del espíritu que aparece en su proceso, deviene y alcanza su ser sí mismo como el saber absoluto real efectivo, por medio de una autoidentificación, de una igualdad consigo mismo que supone su distanciamiento de sí mismo. En la Fenomenología acontece el sobrevenir a sí mismo del espíritu como una autorrelación que no puede ser superada más que en y por su movilidad, en virtud de la cual se supera y se transforma a sí mismo. Sólo por medio de este proceso de autosuperación el espíritu puede tener su realidad efectiva en su arribo a sí mismo, y la Fenomenología exponer la totalidad absoluta del saber que se sabe a sí mismo.

En el saber absoluto el espíritu se sabe tal como es **en y para sí mismo**. Este absoluto llegar a saberse a sí mismo del espíritu conduce a su reconciliación consigo mismo. En él la reconciliación ha devenido en y para sí un todo acabado en sí mismo. El concepto de totalidad inherente al saber absoluto es decisivo para la comprensión de las condiciones que hacen posible la reconciliación del espíritu consigo mismo. Pero dicha totalidad debe pensarse en conexión con el despliegue de todos los momentos del saber absoluto, en virtud del cual éste deviene como tal igualdad consigo mismo. Esta autorrelación encierra, sin embargo, un ser otro, a saber, el ser otro de sí mismo. La relación de la absolutez del saber con lo otro, en la que se relaciona consigo mismo, es expresada por la **negatividad**. La autorrelación del espíritu recién se consolida como tal en su autonegación. La naturaleza de lo negativo está impresa en la autorrelación del espíritu. Esto quiere decir que el espíritu absoluto con el que termina la Fenomenología alberga en sí una diferencia fundamental, una alteridad en el seno de lo absoluto mismo instaurado en su relación negativa consigo mismo, en cuyo proceso el espíritu se constituye como un todo.

La reconciliación absoluta del espíritu debe pensarse entonces a la luz de la negatividad, pues ésta es para Hegel la **vida del espíritu absoluto**. "La vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella" (24). Afrontar la desolación de la muerte y perseverar en ella significa que el espíritu debe exponerse constantemente al **desgarramiento**, si quiere conquistar su verdad. El espíritu es el **poder** que está en capacidad de encontrarse a sí mismo cuando se presenta y se sostiene ante lo negativo y, con ello, ante la diferencia como desigualdad entre el yo y la sustancia. Sin la negatividad en la que se manifiesta dicha diferencia es impensable la reconciliación del espíritu, pero también la dialéctica y la totalidad.

El espíritu asume la negatividad absoluta como diferencia absoluta. Ésta aparece en el seno mismo de la absolutez del saber. El saber absoluto está afectado por la diferencia absoluta. A partir de ella el espíritu realiza la reconciliación en sí y para sí del saber absoluto. Pero esta diferencia absoluta que inquieta al espíritu absoluto significa al mismo tiempo que él está supeditado a la desgracia. La desgracia presente en el espíritu absoluto pone en evidencia que su reconciliación de ningún modo debe concebirse como un aquietamiento en el que él simplemente se satisface consigo mismo.

El desarrollo desplegado en la *Fenomenología del espíritu* obedece a una totalidad en la que aparece el sistema en su movimiento interno. La totalidad y la absolutez constitutivas del sistema se manifiestan en el desgarramiento que el espíritu absoluto experimenta en la desgracia inherente a su reconciliación. El espíritu que con su desgracia patentiza la absolutez del saber, abre la posibilidad de comprender la Fenomenología como el arraigamiento del soporte sobre el cual se construye el sistema, como una apertura científica del sistema impresa en el saber absoluto. En esta iniciativa científica se experimenta la totalidad inherente a dicho saber que rige la idea central de la *Fenomenología*.

El saberse a sí mismo del saber absoluto, antes que expresar la plena satisfacción de sí mismo, se sabe como el saber que lucha por lo absoluto. En su lucha experimenta la desgracia. La desgracia acarrea un desgarramiento ocasionado por la impotencia para alcanzar la gracia. El saber desgraciado constituye el ser de la autoconciencia. Hegel lo introduce con relación a la dualidad de una conciencia singular a la que da el nombre de **conciencia desgraciada**. La naturaleza de la autoconciencia misma se encuentra afectada por la desgracia y anuncia al mismo tiempo la desgracia que acompaña al espíritu al final de la Fenomenología.

A la producción de la autoconciencia misma en su relación consigo misma, corresponde llevar a cabo el completo despliegue del **idealismo verdadero**. Emite la verdad de un saber que se alcanza en la certeza de sí mismo, de un saber que se sabe a sí mismo. Sin haber trazado el recorrido en toda su extensión, "con la autoconciencia entramos, pues, en el reino autóctono de la verdad" (107). En el tránsito de la conciencia a la autoconciencia,

el saber supera la diferencia entre cosa y conciencia. La autoconciencia se destaca así frente a la conciencia, pero en ella está presente al mismo tiempo el concepto de espíritu. Como espíritu la autoconciencia es la verdad absoluta. Como guía que conduce al saber absoluto, procura el ser de sí mismo en su autonomía. Sin embargo, lo verdadero absoluto para la autoconciencia descansa en una diferencia absoluta, cuyo movimiento dialéctico se revela en la *steresis*. La diferencia pertenece a la naturaleza de la conciencia desgraciada.

Con la conciencia desgraciada el capítulo de la autoconciencia llega a su fin. Le anteceden el **estoicismo** y el **escepticismo**, figuras que Hegel localiza, al igual que la conciencia desgraciada, en la **libertad de la autoconciencia**, último numeral de dicho capítulo. Este numeral sigue al **A: independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre**. La libertad cubre entonces las tres últimas figuras de la autoconciencia.

Ésta es libre porque piensa. El pensamiento involucrado en ella se eleva por encima del puro yo abstracto que caracteriza la autoconciencia independiente, y asume un yo que hace referencia al ente que sale al encuentro objetivamente. En esta elevación se pasa de la representación al concepto, es decir, a un ser en sí que no difiere de la conciencia misma, en el sentido de, en cuanto algo **que es**, una diferencia y un movimiento que se llevan a cabo en ella misma y no en lo otro. Ella se produce en un sobrevenir a sí, dando lugar de esta forma a la libertad del pensamiento desplegada por Hegel en la figura del estoicismo.

Con el estoicismo incorpora Hegel la libertad al pensamiento. Mediante el movimiento de éste pretende hacer abstracción de todo contenido y con este desprendimiento declarar la libertad del pensamiento. Pero las cosas que la conciencia estoica quiere confrontar persisten en su independencia del pensamiento. Por eso en ella se afina una dualidad de la que es imposible desprenderse. Se contraponen a un contenido que le es extraño, a pesar de pretender hacer abstracción de él. El yo de dicha conciencia pensante no deja de ser una esencia abstracta, por cuanto se limita a simplemente a negar lo sensible y se acoge a una universalidad del pensamiento desprovista de un contenido que al mismo tiempo permanece independiente de él. La conciencia estoica no puede ejecutar la libertad del pensamiento, razón por la cual ésta se queda en el plano meramente formal. La oposición en que persevera y la consecuente contradicción que la caracteriza hacen el llamado a otra figura de la conciencia, cuya tarea consiste justamente en tal realización. Esta tarea corresponde al escepticismo.

Éste aspira a tener una negatividad real en su empeño por llevar a cabo la libertad del pensamiento. Mediante este movimiento negativo la conciencia escéptica busca liberarse del confiado trato inmediato con las cosas. Pero la libertad que ella se otorga encierra tan sólo una negatividad que se mueve en las contingencias de lo singular. Por eso su acción contradice lo que dice, experimentándose así como una conciencia doble. Procura incorporar una verdad en la autoconciencia y se pierde en la confusa alteridad de lo contingente. La experiencia que efectúa el escepticismo con su negación conduce a la última y más

importante figura de la autoconciencia, una conciencia que quiere aglutinar dos figuras separadas en **una sola**, en sí desgarrada. Del escepticismo se desprende su duplicidad y también su carácter contradictorio. A esta autoconciencia desdoblada en sí Hegel da el nombre de **conciencia desgraciada**. ¿En qué radica su desgracia? ¿Cuál es en realidad su propia dimensión?

La desgracia no menciona en Hegel un determinado estado fáctico de la conciencia y del que ella podría liberarse, con el inminente peligro de recaer en ella. Tampoco hace referencia a los momentos de infortunio que acechan en la vida del hombre. El significado de la desgracia en él se aparta de su uso corriente. Las imágenes y los ejemplos que éste acarrea podrían compensar quizás la oscuridad de los textos en los que Hegel habla de la desgracia. Sin embargo, al acudir a ellos para facilitar su comprensión, se tergiversa su real significado y se pierde de vista su verdadera dimensión en la *Fenomenología del espíritu*. Para entender realmente qué significa la desgracia en la conciencia, es necesario escuchar primero lo que Hegel dice acerca de ella.

La conciencia desgraciada se caracteriza, según él, por ser **en sí misma** una conciencia **desdoblada**. Alberga en sí una duplicidad. Ser **una y doble** constituye su naturaleza, y es en esta contradicción donde hay que buscar, por tanto, el origen de su desgracia. Desentrañar este origen supone preguntar entonces por el significado de su duplicidad. ¿Qué la ocasiona? ¿Se debe ella a la relación de la conciencia con su objeto?

Dos conciencias componen la duplicidad que se arraiga en la conciencia desgraciada: una de ellas expresa la inmutabilidad y la universalidad, la otra, la alteridad y la singularidad. Una oposición sirve entonces de base al desdoblamiento de la conciencia en sí misma y, a partir de éste debe descubrirse, en consecuencia, su desgracia. Ésta pone al descubierto una escisión enclavada en la naturaleza misma de la autoconciencia. Pero ésta escisión no consiste en la separación estática de dos extremos que simplemente se excluyen de manera indiferente entre sí, de una vez y para siempre. Le pertenece, al contrario, un movimiento dialéctico en el que Hegel despliega los diferentes momentos y el tránsito de uno a otro, a través de los cuales la conciencia experimenta su propia desgracia.

La desgracia toca a la conciencia como la reconciliación al espíritu. Esto significa en principio que la desgracia de la conciencia es de carácter transitorio y termina, por tanto, con ésta. Al espíritu y no a la conciencia concierne la reconciliación definitiva y, con ello, la superación concluyente de la desgracia. Con la plena "satisfacción del espíritu" se cumple el desarrollo efectivo de la Fenomenología. Por eso, parece evidente de suyo pensar que con la reconciliación del espíritu se deje definitivamente tras de sí la desgracia de la conciencia, ya pensar ésta en aquélla equivaldría a incorporar al espíritu una duplicidad y una contradicción con las que se cuestionaría la evidencia inmediata de dicha reconciliación. Sólo que Hegel habla igualmente a nivel del espíritu y no simplemente de la conciencia, "de una conciencia que es, como indivisa, doble"(128).

Aunque concierne a ambas una duplicidad y en la conciencia se inserta ya el espíritu “para nosotros y en sí”, la duplicidad en ella se caracteriza por su falta de retorno a sí misma, de tal suerte que la conciencia está incapacitada de desprenderse del movimiento contradictorio en el que se encuentra. En sí o para nosotros ella oscila entre los lados de su esencia sin poder volver sobre sí misma. Está destinada a “tener siempre en una conciencia también la otra”(idem). Este mantenerse en la duplicidad pone de manifiesto en ella una impotencia, a causa de la cual le es ajeno un vínculo con su objetividad, establecido en atención al saber del espíritu. Es incapaz de rebasar los límites de su singularidad e impotente de superar su dualidad. Al permanecer presa de ésta no supera su unilateralidad, pues está sujeta a uno o a otro de los lados. Se abisma en contradicciones de las que es imposible salir. Por eso es menester dar cuenta de la experiencia que la conciencia hace de la duplicidad de su saber y desentrañar las raíces de su desgracia.

Los extremos contrapuestos que intervienen en el desdoblamiento de la conciencia desgraciada, son una conciencia inmutable e idéntica y una conciencia singular y variable. Para la conciencia la primera es la **esencia**, la segunda lo **inesencial**. Estos momentos constituyen la ambigüedad de la conciencia y, por tanto, su estructura contradictoria. Ella misma se desdobra en dos conciencias, de forma tal que una de ellas hace el llamado a la otra, pero al hacerlo es expulsada de inmediato por cada una de ellas. Quiere ganar la conciencia de su inmutabilidad de acuerdo con su objeto para lograr así su esencia y desprenderse, al mismo tiempo, de la singularidad cambiante que se refleja en la alterable multiplicidad de lo ante los ojos. Este movimiento de aspiración y desprendimiento conforma el proceso mediante el cual ella experimenta su desgracia.

En dicho movimiento se efectúa una relación inicial entre la conciencia singular y su propia esencia, de tal suerte que al colocarse del lado de la conciencia cambiante se torna no esencial, al colocarse del lado de la inmutable se libera de lo inesencial y, con ello, de sí misma. Pero, como la no esencia es superada, ambas resultan ser esenciales para ella y, en consecuencia, contradictorias, ya que hace de lo inesencial y cambiante una conciencia esencial que se contrapone a lo inesencial. Lo inesencial siempre la embarga sin que ella esté en condiciones de suprimirlo. Para ello tendría que suprimirse a sí misma. Tiene que soportarse entonces a sí misma como tal, y encontrarse en lo contrario de lo que busca. Al querer superarlo por medio de lo inmutable continúa siendo la misma conciencia de lo contrario, esto es, de lo singular. En su realización ésta busca superar la oposición de lo inmutable y lo inmutable singular.

El concepto de la conciencia desgraciada se desenvuelve en este movimiento contradictorio. A pesar de tender de esta forma a la autoconciencia independiente y libre, por ser en sí doble no puede adoptar uno de los extremos y excluir al mismo tiempo el otro. Su inmutabilidad no va más allá de ella misma. Lo inmutable sólo puede ser **para ella** como conciencia singular. No obstante, procura lo inmutable absoluto, dado que en éste encontraría su verdad. Por eso se expone como lo negativo de sí misma. El movimiento de

lo negativo en ella misma lo proporciona la conciencia que ella tiene de sí como una conciencia en sí doble. No logra la satisfacción que procura. Porque la procura y no la alcanza es desgraciada. Se mantiene en el desdoblamiento, razón por la cual mora en ella la contradicción consigo misma.

Para la conciencia es imposible negar lo otro sin negarse a sí misma. La manifestación de lo negativo en ella significa para ella un desgarramiento con el que experimenta su insatisfacción. Pero el desgarramiento presente en la negatividad es el propulsor de la incesante inquietud que la transforma. La fuerza de la negatividad la pone en movimiento y revela un conflicto que ella sostiene consigo misma, por medio del cual tiende a destruirse a sí misma en su aspiración por alcanzar su satisfacción, al superar y resolver la contradicción. La resistencia de lo negativo la lanza a la lucha contra lo ya dado y, por ende, contra sí misma. El conflicto consolida la contradicción y posibilita la transformación de la conciencia.

La lucha que ésta emprende es por lo inmutable. Sin embargo, está abocada irremediablemente a la frustración y destinada a contar siempre con ésta. “La conciencia de la vida, de ser allí y de su hacer es solo el dolor en relación con este ser allí y este hacer” (129). El saber de tal frustración imprime el movimiento de su esencia. Lo que sabe en este saber es su desgracia: su aspiración a una gracia de la que siempre estará sustraída. ¿Por qué? Por la finitud humana. El anhelo de esta gracia es la causa de su desgracia. Lo que en realidad encuentra en su tendencia a lo absoluto es lo contrario. Lo inmutable a lo que se eleva despierta en ella misma la conciencia de su singularidad, o sea, su carácter contingente, cambiante, contradictorio, de tal suerte que lo inmutable es al mismo tiempo afectado por dicha singularidad. Quiere acceder a la esencia inmutable y sólo alcanza lo inmutable para ella que es una conciencia singular. Quiere despojarse de su singularidad inesencial en su procura de lo inmutable y queda cautiva de lo singular.

Según lo anterior, Hegel describe el procedimiento mediante el cual la conciencia experimenta su desgracia de acuerdo con el modo y conducción de lo inmutable, considerado bajo dos aspectos diferentes, a saber, lo inmutable **no configurado**, abstracto, y lo inmutable **configurado**. Él desarrolla ambas fases de la conciencia desgraciada en tres pasos, en los que examina el modo como acontece la relación entre lo inmutable y lo cambiante. En el sucederse de la triple relación tiene lugar la desgracia de la conciencia. A la primera consideración de lo inmutable se llega desde la experiencia del escepticismo. En ella se exponen los momentos principales de la conciencia desgraciada, conforme a la cual la conciencia experimenta inicialmente de una manera unilateral su relación inmediata con lo inmutable, como una conciencia singular, desdoblada y contradictoria en sí misma. Esta fase brinda el soporte sobre el que se realiza el proceso del devenir uno de lo inmutable con lo singular, y orienta el contenido propiamente dicho para la exposición más exacta y detallada de los momentos y matices en los que se lleva a cabo la conciencia desgraciada, el consumarse de la experiencia mediante la cual es de esperarse la superación de su desgracia.

Su realización supone la unidad de singularidad e inmutabilidad, según la cual la conciencia desgraciada no separa ya la certeza de sí misma de la objetividad. Esta realización sólo puede efectuarse en la segunda parte, a saber, en la relación con lo inmutable configurado: el ser uno de lo singular con lo inmutable, que en realidad persiste y se afianza en su **más allá**, a una relación externa con lo inmutable como su ser más allá configurado.

Hegel despliega esta nueva relación en tres pasos, caracterizados por las siguientes figuras respectivas de la conciencia: 1. La **conciencia pura** en la que se introduce el **ánimo** y que se realiza como **fervor**. 2. La conciencia singular, la cual se relaciona activamente con la realidad como **deseo, trabajo y apetencia**. 3. La conciencia en su logrado e independiente **ser para sí**. Con la configuración presente en la realización de estos tres momentos, la conciencia inmutable persiste en su esencial carácter de desdoblamiento, así como en el ser para sí propio de su singularidad. Pero con la introducción de la unidad de lo inmutable y lo singular la conciencia se desprende de su abstracto ser para sí y abandona, con ello, su singularidad inesencial. La consumación de la triple división que Hegel realiza en dicha configuración de lo inmutable acarrea la superación de la desgracia de la conciencia.

La conciencia pura es la conciencia de la unidad inmediata entre lo singular y lo inmutable. El avisoramiento de este ser uno significa para ella acometer tanto una singularidad como una inmutabilidad, con las cuales rebasa la unilateralidad del estoicismo y del escepticismo. Pero, puesto que lo inmutable configurado hace su presencia a causa de ella misma, la conciencia pura adolece igualmente de una unilateralidad que impide que lo inmutable pueda ponerse en y para sí mismo, razón por la cual se halla afectada de una imperfección y de una oposición. La superación de esta unilateralidad supone hacer proceder el ser en sí y para sí de lo inmutable y no de la conciencia, como es el caso actual en el que la conciencia adolece de su ser para sí. De ahí justamente la necesidad de averiguar por la razón de dicha mirada unilateral y la oposición que la determina, pues la experiencia que la conciencia hace de ello la transforma y de su transformación resulta la figura siguiente, en la que ella se relaciona activamente frente a la realidad. Antes experimenta, sin embargo, una imposibilidad, a saber, la de garantizar una inmutabilidad en y para sí misma.

Se eleva ciertamente por encima del estoicismo y el escepticismo, más con esta superación no alcanza a reconciliarse aún con el pensamiento puro, o sea, aún no ha reconciliado la singularidad con el extremo de la inmutabilidad, pues la incipiente unidad que llega a vislumbrar es una mera unidad subjetiva y dominada, en consecuencia, por la duplicidad inherente a la contraposición entre la conciencia inesencial y lo inmutable. De esta forma la conciencia pura se sitúa en un término medio en virtud del cual pone en contacto la singularidad inesencial con lo inmutable, el pensamiento puro caracterizado por la singularidad. Por realizarse en la unidad que ella misma efectúa, en lugar de ser ella misma su objeto, lo inmutable, la conciencia pura persiste en su unilateralidad como mera singularidad, alejada, por tanto, de una auténtica singularidad. Para ella, la singularidad pensante es tal que piensa lo universal en lo singular, sin que la conciencia pensante esté en condiciones de apresar realmente por ahora esta conexión.

En su tendencia al pensamiento que es pensado, o mejor, sentido, como instancia de lo universal en lo singular, la conciencia pura es así **fervor devoto**. Con éste, su inclinación a la unidad se torna pura interioridad desdoblada, como si por medio de esta especie de ascetismo pudiera devenir uno con todo. Pero la conciencia pensante ni siquiera llega a ser una consigo misma, porque se refugia ante lo extraño y “más allá”, como si pudiera apresar su objeto socavando su interioridad. Lo que en verdad hace con este proceder es perderse a sí misma al querer encontrarlo en su recogida exaltación. Ésta sigue siendo, sin embargo, “el informe resonar de campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical, que no llega a concepto” (132).

De la misma manera que el resonar de campanas se propaga en el espacio y la niebla se esparce cubriendo la realidad de la tierra, sin que sea posible fijar el espacio recorrido o delimitar el terreno cubierto por el “cálido vapor nebuloso”, así el pensamiento que Hegel llama “recogimiento devoto”, si bien entrevé la relación con lo universal como algo extraño y más allá, aún no la comprende y no comprende lo que hace porque, en su oscuro retraimiento, hace de sí mismo la generalidad del objeto que dicho pensamiento piensa en su generalidad. Piensa que con su fogoso recogimiento traspone los límites de su sí mismo, cuando en verdad se pierde en la nebulosa introspección de sí mismo, anunciándose ya de esta forma como la experiencia de una carencia.

Ciertamente hallará su objeto en este **puro sentir interior infinito**, mas el modo como se relaciona con él no corresponde al pensar puro, ya que es un objeto arraigado en el sentimiento y, como tal, el simple movimiento interno del **ánimo**, y no, el **objeto conceptual** del cual se encuentra, por ello, completamente alejado. El ánimo expresa el lado subjetivo, y por el desdoblamiento que lo embarga se siente dolorosamente a sí mismo. Lo mueve el **anhelo infinito**, pero lo acompaña la plena certeza de que su esencia está en este movimiento introspectivo. Ante la pérdida de sí mismo sólo podía abogar por la certeza de sí mismo. Pero en este movimiento interno la conciencia exterioriza de nuevo una contradicción entre la certeza de sí misma y la experiencia de que su esencia, esto es, la unidad de lo inmutable y lo singular, es **un más allá inasequible**, inalcanzable en la afección interna de sí mismo. En otros términos, la contradicción en que cae la conciencia pura en su anhelante movimiento, radica en lo inmutable del pensar puro y en la singularidad de su introspección sensible. Ante la imposibilidad de congregar al mismo tiempo ambos lados, la conciencia tan sólo arriba a lo inmutable como singularidad, de tal suerte que al querer retenerlo ya ha huido y desaparecido. Al ir tras lo inmutable se vuelve sobre sí misma, y al hacerlo, realiza su contraposición con él, pues el ánimo no hace otra cosa que sentir la esencia y al sentirla la reduce a una singularidad sensible para la que lo inmutable se torna incomprensible. Sintiendo lo esencial sólo capta lo inessential, es decir, una realidad desdoblada que lo priva de la captación de lo otro **como singular o como real**. La conciencia se aferra a una singularidad que le impide apresar lo otro como singularidad. Siempre se le escapará lo que es imprescindible para lograr una singularidad esencial, a saber, su desprendimiento de sí misma en procura de lo inmutable absoluto.

No sabe que este más allá es realmente inasequible, una aspiración que jamás podrá consumir. La desgracia de la conciencia no estriba en un más allá inalcanzable, sino en su búsqueda. Sólo si abandona su tendencia a apresar una singularidad inmutable como real, podrá estar en capacidad de hacerse a una singularidad verdadera y universal. La conciencia es ahora, empero, otra consigo misma. Hace abstracción de lo inmutable absoluto y por eso la relación con su esencia permanece algo externa. Pero llega a entender que no puede hallar en la exterioridad de esta relación singular lo que propiamente busca, a saber, el absoluto **ser uno**.

La conciencia ha hecho así la experiencia de una imposibilidad al sentir su inevitable desdoblamiento con su esencia inmutable. Ha sentido este desdoblamiento en su tendencia a adquirir la presencia de lo inmutable en su interioridad sensible y singular. Dicha experiencia se revierte en el **retorno del ánimo a sí mismo**. En este viraje aparece nuevamente el sentimiento interno del ánimo y su consecuente primer desdoblamiento, más en este segundo estadio él se efectúa en la relación consciente con un singular al que atribuye realidad y con lo inmutable en cuanto tal. El ánimo se fortalece ahora en su sentimiento de sí mismo hasta llegar a satisfacerse en sí mismo, ya que a pesar de ser consciente **para él** de su separación de la esencia, él mismo es el objeto de su puro sentir. En contraste con la conciencia pasiva del devoto recogimiento, el sentimiento de sí mismo está dotado ahora de una actividad con la que pretende combatir la realidad externa. Él se registra como deseo, trabajo y goce, los cuales otorgan a la conciencia la certeza interna de sí misma.

Ella trata de acreditarse esta certeza mediante su actividad. No repara, sin embargo, que, por el contrario, tal sentimiento tiene que establecerse en la certeza interna de sí misma, tampoco que el sentimiento de su esencia es el sentirse a sí misma. Por eso sobreviene de nuevo una conciencia desdoblada, a saber, una conciencia cambiante, singular y una inmutable. Por estar desprovista para sí misma de dicha certeza, su interioridad es aún una **certeza rota** de sí misma, así como también es rota la seguridad que le brindan el trabajo y el goce. Pero, además, la realidad a la que se dirige con este sentimiento se desgaja en dos: en cuanto singular es nula en sí y en cuanto inmutable algo universal. Su nulidad tiene lugar cuando es superada y absorbida por el trabajo, el deseo y el goce. Pero como figura de lo inmutable se atribuye a dicha realidad un **mundo sagrado**.

La conciencia misma supera la realidad, en tanto adquiere con el trabajo y el goce el sentimiento de su independencia, en detrimento de la realidad que procura anular. Pero esta falacia sale a flote cuando se observa que para ella la figura de lo inmutable emite esta realidad, de modo que su superación no puede llevarse a cabo por medio de la sola conciencia. El trabajo y el goce toman a la conciencia internamente **tan rota** y desdoblada en sí misma como la realidad que quiere anular. La brecha que ella experimenta ocurre cuando lo "inmutable mismo **abandona** su figura y se la **cede** para que la goce" (134). La conciencia que trabaja y goza no puede superar por sí misma la realidad que anula. Antes

bien, tiene que agradecerse al más allá inmutable, pues éste le otorga las capacidades y las fuerzas para ello.

En su acción contra la realidad externa la conciencia accede a ser **para sí**. Además, con su actitud agradecida hacia lo inmutable, por proporcionarle las fuerzas y las capacidades requeridas para ello como un **don ajeno**, también es **en sí**. Sólo puede alcanzar entonces su ser en sí mediante lo otro diferente para ella, no por sí misma. Se presenta así un movimiento en la relación de dos extremos: la conciencia singular es un ser para sí activo opuesto a una realidad pasiva. Este extremo es superado por el primero. Pero, dado que ella sólo puede ser superada porque la esencia inmutable renuncia a su figura y la instala en su actividad para transformarla, la conciencia singular no alcanza por sí misma la certeza de sí misma, su ser para sí debe estar subordinado a lo inmutable. La potencia que se manifiesta como la fuerza activa es en verdad un más allá de la actividad misma. En el retorno del ánimo a sí mismo que aquélla hace posible, la conciencia no hace otra cosa que “reflejar este movimiento de la acción en el otro extremo, presente así como puro universal, como la potencia absoluta de la que arranca el movimiento hacia todos los lados y que es tanto la esencia de los extremos que se desintegran en su manera primitiva de presentarse, como la esencia del cambio mismo” (135). Lo inmutable ocasiona entonces como **poder absoluto** y **pura universalidad**, el movimiento que la conciencia refleja en ella y pone de nuevo en evidencia su impotencia para alcanzar por sí misma su autocerteza y, con ello, la dependencia de su ser para sí, pues se encuentra en manos de lo inmutable. Una vez más esta experiencia promueve una relación en que la conciencia desgraciada descubre su momento crítico. Esta nueva circunstancia conduce a la tercera relación.

Su transición involucra el entrecruzamiento del hacer inherente a ambos extremos, mediante el cual la conciencia se experimenta de nuevo como una unidad rota. Para la procura de esta unidad entra en juego una conciencia singular que agradece y una conciencia inmutable que se entrega. Aquélla agradece a lo inmutable por lo que éste le otorga. Pero con su ingratitud la conciencia rehusa al mismo tiempo a la satisfacción de su independencia, negando de esta forma la actividad de su singularidad para sí, al atribuir al más allá la esencia del hacer a partir de sí. Con el rechazo a su satisfacción reconoce lo inmutable como la esencia.

Pero dicha satisfacción del sentimiento de sí misma es aparente, ya que en lugar de expresar una renuncia real, la conciencia conserva su gratitud. Y en la conservación de esta gratitud ha sido ya deseo, trabajo y goce. Lo que hace realmente con ello es atestiguar su dependencia y fortalecer con la gratitud su sí mismo o ser para sí.

Mientras tanto, con su entrega lo inmutable tan sólo cede de sí algo superficial. La conciencia singular hace incluso más al renunciar a su independencia por gratitud, que la entrega que de su superficie hace lo inmutable. De este modo lo que en realidad hace la conciencia singular es consolidar su independencia, en su aparente renuncia a ella. Y en

esta reconciliación ella se refleja así misma en sí como el extremo que desea, trabaja, goza y da gracias, de tal suerte que al afirmarse a sí misma en su aparente renuncia, "el movimiento en su totalidad se refleja en el **extremo de la singularidad**"(135). La afirmación de sí misma pone al descubierto la simulación de su entrega. En su no haberse entregado estriba la verdad de lo que ella es. La unidad buscada no es otra cosa que una unidad **rota**, pues ha alcanzado lo contrario de lo que se proponía, a saber, una **escisión repetida**, conforme a la cual persiste la trasposición entre lo inmutable y la conciencia singular. Con esta escisión que resulta de la afirmación de sí misma, termina el segundo estadio.

Así como éste surge del primer estadio, de él emerge el tercero, en tanto allí "la conciencia se ha probado en verdad como independiente por medio de su querer y su realizar"(idem). Con la nueva independencia de su ser para sí, alcanzada al reflejarse en sí, se acentúa en la conciencia singular la escisión entre lo inmutable y lo mutable. Por eso precisamente el presunto afianzamiento de lo singular en su ser para sí la distancia aún más del apresamiento de lo inmutable y encuentra en la consolidación de dicha independencia "al enemigo bajo su forma más peculiar"(136), al impedimento para que pueda llevarse a cabo la unificación de la conciencia singular con lo inmutable como su esencia. Pero ella persiste aún en la procura de tal unidad y este acometimiento pone al descubierto la imposibilidad de darse por sí misma la independencia en el puro ser para sí.

Esta unilateralidad sólo puede ser superada en virtud de la relación mediadora con lo inmutable, expresada por la gratitud. Para efectuar esta superación la conciencia singular echa abajo el afianzamiento en sí a partir del reconocimiento individual de la mediación entre ella y lo inmutable, en el cual cede a éste la adquisición de la certeza de sí misma. Con esta mediación la conciencia retorna así misma como **verdadera realidad**. Este movimiento supone, sin embargo, deshacerse de la realidad unilateral alcanzada, tenerse por una nulidad y considerar lo general como lo esencial. La tarea de la tercera actitud consiste justamente en examinar la relación de dicha universalidad, como la verdadera realidad, con la conciencia tomada como una **nada**.

La nada afecta los extremos en que se mueve la conciencia desgraciada. Ésta pasa de ser la inmediatez de una verdadera realidad, para lo que lo general es algo nulo, a atribuirse esta nulidad a sí misma. Su acción es ahora, por tanto, igualmente nula y su goce, la manifestación del sentimiento de su desgracia. La superación definitiva de ésta sólo es posible con la negación que la conciencia haga de su singularidad. Para lograrlo y alcanzar finalmente su anhelada unidad con lo inmutable tendrá que combatirse y abatirse a sí misma. La pregunta es naturalmente si de esta forma no se disuelve igualmente lo inmutable.

La conciencia sólo puede sostener una lucha contra su singularidad con el aporte de lo inmutable, que es su esencia y su ideal. "El intento de la anulación inmediata de su ser real se lleva a cabo por **mediación** del pensamiento de lo inmutable y acaece en esta **relación**"(136). Esta relación mediata es para Hegel un movimiento negativo, por cuanto

a partir de ella tiende a anular su singularidad. Ella es empero una relación **positiva en sí**, pues producirá finalmente para la conciencia en sí misma la unidad entre la singularidad y la universalidad. Pero para que pueda efectuarse la unidad en esta relación, es necesario hacer intervenir un término medio que se encargue de realizar el intercambio entre lo mutable y lo inmutable. Con su intervención la conciencia transforma la anulación de su realidad en la afirmación de sí misma.

La mediación conlleva una liberación de la conciencia y su libertad una renuncia. Se libera de su acción y de su goce. Renuncia a su propia voluntad y a su propia decisión, porque su acción deja de ser una acción propia. La declinación a la posesión de sí mismo, esto es, la lucha contra la servidumbre interna de la conciencia singular, es ocasionada por su relación mediata con lo general. Éste es el fundamento motriz que la mueve a renunciar a la realidad inmediata que ha logrado por el trabajo y el goce, y el enajenarse de su yo. En su reconocimiento de lo inmutable como esencia general descubre su ser en sí en su ser para sí.

Con la renuncia a sí misma desaparece el **fraude** “que reside en el reconocimiento y la **gratitud** interiores por medio del corazón, las intenciones y los labios”(138), y se cumple el sacrificio **real de la singularidad**. Además, en esta consumación real del sacrificio con la que la conciencia justifica la completa renuncia a su singularidad, ella se desliga en sí de su desgracia. Pero este desprendimiento en sí se debe a la acción del otro extremo, esto es, de la esencia que es en sí o de la esencia en general. El sacrificio de su extremo inesencial, de su decisión y de su voluntad proviene de la acción del **consejero mediador**. Al consentirlo, la conciencia individual se libera realmente de la acción y del goce como suyos.

El sacrificio de este extremo individual generado por la acción del otro extremo, supone para la conciencia el desplazamiento de su voluntad en aras de la voluntad universal impresa en lo inmutable, que arremete con su acción contra la acción unilateral de la conciencia singular, por medio del consejero mediador. Dicho sacrificio, dicha renuncia, toda esta entrega, conducirían a pensar que por fin se ha llevado a término la unidad entre la singularidad y la universalidad, gracias a la acción de ambos extremos, y que, con ello, la conciencia ha superado definitivamente su desgracia y alcanzado su ser en y para sí misma. El acostumbrado **pero** de Hegel no se hace sin embargo esperar. “Pero **ella misma no es ante sí este en sí**; la renuncia a su voluntad como singular no es para ella, de acuerdo con el concepto, lo positivo de la voluntad universal”(138).

Por lo visto, la voluntad universal enclavada en lo inmutable en sí subordina el ser para sí, asumido por la conciencia singular como en sí y superado por ella. No obstante, **ella misma no entra en posesión de éste en sí con el que ha superado el ser para sí**. Si la conciencia misma no asume este en sí es porque en ella subsiste un retraimiento cuya superación no puede efectuar en y por sí misma, ya que debe sujetarse a la voluntad del

consejero. El en sí alcanzado por ella en este momento le ha sido traspuesto desde el en sí de lo inmutable, en virtud del consejero mediador, por medio del cual la conciencia singular ha exteriorizado la realidad de su ser para sí. Por atenerse a la voluntad universal expresada por el consejero, el en sí por el que ella ha luchado y mediante el cual ha superado su goce, su acción y su voluntad particulares, no puede ser el producto de su **propia acción**. El concepto de acción contiene una unidad de lo objetivo y del ser para sí que deviene para la conciencia **esencia y objeto**. Dicho concepto no es para ella ni deviene objeto de un modo inmediato para ella y por ella misma, porque ello implicaría realizar una completa exteriorización del ser para sí con la que dejaría definitivamente tras de sí su dualidad interna. Sólo podría abandonar su desgracia en caso de ser en sí, más no en cuanto sea para sí. Sin embargo, para que pueda cumplirse esta condición habría que rebasar el plano de la autoconciencia.

Ella debe soportar el peso de una desgracia que toca a su propia naturaleza. No desde ella misma, sino desde el consejero que sirve de mediador a ambos extremos, es posible sostener, con relación a la certeza rota en que se mantiene, que **en sí** la desgracia sería lo inverso, o sea, ninguna desgracia. En su lugar se desplegaría "la acción que se satisface a sí misma en su hacer o el goce bienaventurado" (Idem). Igualmente su **miseria** acción se invertiría en una **acción absoluta**. Pero, puesto que la unidad de lo singular y lo general permanece ajena para ella, la certeza que ella tiene de su reconciliación es una certeza rota, su goce un dolor y la superación de este dolor y de su desgracia, un **más allá** en su sentido positivo, al que tiende en la procura de su gracia, y que permanecerá, no obstante, extraño a la naturaleza de la conciencia.

Tal más allá es el otro extremo con el que queda superada la singularidad de la conciencia, condición para que pueda lograrse la completa unidad de la singularidad pura con lo inmutable. Por fuera de esta unidad ella no conserva ya ninguna realidad. Se ha superado ella misma en la inmediatez singular de su puro ser para sí. Esta negación de sí misma se debe a la mediación, gracias a la cual es puesta en lo inmutable y elevada a la acción en sí como la acción absoluta en que se encuentra su universalidad. Como conciencia de la unidad es la conciencia que se atribuye a sí misma el tener en ella **toda realidad**, atribución que concierne en realidad a la conciencia de la razón. Pero con este tránsito no se abandona la autoconciencia. Tampoco desaparece la desgracia. La unidad entre lo universal y lo singular con la que termina el último estadio, corresponde, no ya a la conciencia, sino a la razón, ya que recién ésta alcanza la unificación de lo subjetivo y lo objetivo.

La historia de la autoconciencia termina en la desgracia. Pero la desgracia no termina con la autoconciencia. Al final de la experiencia que ella hace, antes que superar su desgracia, ésta se fortalece en ella hasta superarla. En ello consiste precisamente el intento de Hegel por mostrar la naturaleza de la conciencia desgraciada, experiencia que ésta realiza a través de tres complejos estadios. En su conexión es constante la unidad de la relación entre singularidad e inmutabilidad representada por la conciencia singular. La realización de

esta experiencia puede caracterizarse por la tendencia a una interiorización y a una exteriorización igualmente negativas. Ambas denotan una dualidad y la consecuente imposibilidad de una unidad, con base en la cual es menester comprender la desgracia que se cierne sobre la conciencia misma y que pone en evidencia, con ello, la finitud de la existencia.

La interiorización se manifiesta en la conciencia singular como conciencia pura. Lo dominante en ella es un sentimiento, en cuya inmediatez entra en contacto la pura singularidad con su objeto. Este sentimiento es para Hegel un recogimiento devoto. En éste la conciencia singular sostiene una relación íntima con lo inmutable, en virtud del movimiento interno del ánimo. En el recogimiento devoto del ánimo se siente a sí mismo como desdoblado y la conciencia experimenta así una contradicción interna y una carencia. El más allá inalcanzable permanece indiferente en este sentimiento, pues la singularidad sensible es insuperable por sí misma. La conciencia experimenta con ello su desgracia, ya que debe reconocer que no puede garantizar una verdadera singularidad, al limitarse a sentir su desdoblamiento con su esencia inmutable.

El movimiento contrario, la exteriorización, se evidencia cuando la conciencia singular se toma a sí misma como verdadera realidad. Pero en esta certeza no alcanza su satisfacción, debido a que esta certeza es tan sólo su propia realidad y, en cuanto tal, una nulidad. Tiene que renunciar entonces a la inmediatez de su certeza y valerse de una mediación a través de la cual llega a reconocer una inmutabilidad que le permita asumir la certeza de sí misma. La conciencia debe sacrificar su realidad individual para poder ganarse a sí misma. Pero, por renunciar a afirmarse como una realidad independiente, tampoco logra su satisfacción. El sometimiento de su propia decisión y voluntad al consejero mediador, sólo conduce a la exteriorización del ser para sí y con ello a la servidumbre de la conciencia singular, pues se haya desprovista de su propia acción, sin poder desalojar por tanto su desgracia. La certeza de su reconocimiento es una certeza tan rota como su devoto recogimiento. Es entonces tan desdoblada su mísera interioridad como su servil exterioridad. En ambos casos se trata claramente de la unilateralidad de una conciencia singular que sólo puede abrirse paso hacia un extremo en detrimento del otro. Señor y siervo confluyen así en **una sola** conciencia. Puesto que en un sentido se refugia en la afección sensible de sí misma y niega la exterioridad y, en otro, depende de ella y está atada a ella, es imposible que la unidad de sí misma y mundo pueda descansar en la singularidad inmediata de la conciencia. Ella se encuentra entonces inevitablemente desgarrada, porque pese a su continuo esfuerzo por superar la desgracia que la afecta, la experiencia que ella hace la hace consciente de la imposibilidad de liberarse de su singularidad, en su constante tendencia a asumir la universalidad absoluta de lo inmutable en cuanto tal. ¿Qué hay sin embargo detrás de este desgarramiento, es decir, de la desgracia que se arraiga en la conciencia?

La conciencia desgraciada se caracteriza por ser una conciencia indivisa y al mismo tiempo doble. La naturaleza de su desgracia tiene que ver entonces con esta duplicidad. No

se trata aquí, empero, de la dualidad de hombre y mundo, sino de una conciencia singular, por tanto, de la **unidad inmediata** de lo cambiante y lo inmutable en ella misma. La dualidad es la única alternativa de la singularidad que la domina. En el desdoblamiento interno la autoconciencia tiene su verdad y su experiencia no es otra cosa que el desarrollo de su naturaleza dualista y de las contradicciones de las que se nutre su interioridad, haciendo imposible una relación armónica con el mundo.

Dicha dualidad no es producida, sin embargo, por sí misma. De ser así, la desgracia perdería su propia dimensión. La causa de la desgracia de la autoconciencia y la imposibilidad insalvable de reconciliar la escisión entre lo singular y lo universal, radica en la gracia anhelada. De ésta emerge el antagonismo insuperable entre singularidad e inmutabilidad. A esta dualidad extrema subyace una diferencia fundamental cuya unidad es irremediamente ajena a la conciencia singular, por contener una totalidad que le es imposible de captar en la unilateralidad de una realidad singular tal, que por enseñorearse sobre su individualidad, hace de la conciencia esclava de sí misma. Por eso, para descubrir su ser mismo tiene que desmismizarse, centrifugar su yoidad en el mundo.

El conflicto imperante en dicha diferencia sostiene y mantiene la conciencia desgarrada. La desgracia del desgarramiento se revela al ser impulsada a apresar una unidad que sólo se le presenta de una manera discrepante y cuya fuente permanece insondable para ella. Con su experiencia radicaliza una diferencia que se cierne sobre la conciencia hasta el extremo. En el fondo de esta diferencia hay una otredad, fuente de su mismidad, mas naturalmente no en el sentido de su ser otro, sino del ser de lo otro, un mundo que permanece **un más allá de sí mismo**, sólo en cuya tendencia puede abrirse la posibilidad de una reconciliación del hombre con el ser desgarrado de su mundo y de sí mismo. Este vínculo no es proporcionado por la conciencia desgraciada, por cuanto ésta se debate entre la libertad anhelada por su acción y el impedimento para abandonar su singularidad, al desarrollar en su interior su universalidad. Fluctúa, por tanto, entre la identidad y la diferencia, razón por la cual la “esperanza de devenir uno con él [lo inmutable] tiene que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin realizarse y sin convertirse en algo presente”(130-131). En su imposibilidad de conciliar ambos mundos para lograr así la certeza de construir toda realidad, se descubre como desgarrada. Está sujeta a límites que es incapaz de desplazar y sometida por eso a la dualidad entre sí misma y lo inmutable que se le desvanece. Lo que en realidad hace con toda su experiencia es desplegar las consecuencias que se desprenden de su naturaleza dualista y de su impotencia para salir de su dualismo. Es necesario preguntar, sin embargo, si éste es realmente superado por el vínculo entre sí mismo y mundo.

Una respuesta a esta pregunta la brinda la tematización de la mediación expresada por el espíritu. El capítulo consagrado comienza como sigue: “La razón es espíritu en tanto eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma” (259). El espíritu es la mediación que porta la

unificación de mundo y razón, bajo la forma del espíritu cierto de sí mismo. Con él comienza un nuevo desarrollo, porque es incorporado como la sustancia absoluta que se comporta consigo misma y a la que se remontan todas las figuras anteriores, consideradas ahora como figuras de un mundo y no simplemente como figuras de la conciencia.

II

En el último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, el **saber absoluto**, Hegel acomete el saber propiamente dicho a la luz del proceso generador del concepto. Consolida la autofundamentación de dicho saber en virtud de una nueva y definitiva forma de reconciliación en la que confluye la unilateralidad impresa en la conclusión de las dos anteriores, a saber, la reconciliación del *para sí* moral y el *en sí* de la reconciliación religiosa. En contraste con éstas, solamente la reconciliación concluyente del saber absoluto puede reclamar su unidad espiritual. Esto ocurre en la medida en que, con la obtención de esta unificación, el espíritu llega a saberse tal y como es en y para sí mismo.

La reconciliación absoluta del espíritu consigo mismo supera la diferencia entre espíritu y religión, o sea, entre el saber objetivo de ésta y el saber subjetivo de aquél. Pero también debe rebasar la diferencia y la contradicción imposibles de desplazar tanto por la reconciliación bajo la forma del *en sí* como por la reconciliación que se da bajo la forma de un *para sí* carente de contenido. Ambos tipos de reconciliación guardan en sí una oposición. Así, la del mutuo perdón se caracteriza por la absolutez de dos saberes que en el fondo se reafirman a sí mismos en detrimento del otro. La otra, por permanecer en el dualismo de la representación, debe atenerse al *en sí*.

Para superar la dualidad y unilateralidad de ambos así como la distancia infranqueable entre ellos, es necesario asumir el contenido propio del concepto, esto es, producirlo. La unificación definitiva que el espíritu lleva a cabo se plasma en la **unidad simple del concepto**. La pregunta es, si con el desplazamiento de la unilateralidad de la reconciliación y su reemplazo por la producción dinámica del concepto en el saber total, se anula definitivamente la dualidad, o si ésta se manifiesta en su sentido más radical y elevado bajo la forma totalizadora del espíritu. ¿Coincide la conclusión de la Fenomenología con la erradicación total de la desgracia? ¿Dispone el espíritu del suficiente poder para erradicarla? ¿Depende de ello para que el espíritu proclame su absoluto saberse a sí mismo? En lo que sigue se tratará de responder a estas preguntas. Sin embargo, ello supone seguir el desarrollo que hace Hegel del saber absoluto, en una dirección determinada, para obtener los elementos indispensables que conduzcan a la consolidación de una interpretación de la Fenomenología.

Luego de la caracterización preliminar del saber absoluto como conclusión de la reconciliación moral y religiosa, Hegel retoma las figuras de la conciencia, desplegadas en el transcurso de la Fenomenología, a partir de un doble aspecto y con el fin de destacar con ellas el triple momento en que se desarrolla el espíritu. Hace primero el llamado al juicio

infinito: **la cosa es yo**, enunciado antes en su sentido contrario: **el ser del yo es una cosa**. En aquel caso el juicio solamente puede establecerse en virtud del yo o en conexión con él. La conciencia ha logrado este momento en la pura intelección y en la ilustración, con las cuales alcanza a divisar una incipiente igualdad del sí mismo y de la realidad del espíritu, afectada, sin embargo, por el desdoblamiento.

A continuación Hegel alude a las cosas de acuerdo con su utilidad, en el sentido de su para sí que es para otro. Menciona en este caso la autoconciencia culta cuyo espíritu se ha extrañado y la cosa se ha originado como sí mismo mediante su enajenación. Pero, con ello la ilustración carece de independencia, pues es ser para otro, con lo cual acusa su desdoblamiento. Como resultado de este doble momento dialéctico se destaca la insuficiencia del predominio tanto subjetivo como objetivo, para asumir el saber absoluto. Por eso corresponde precisamente a éste realizar la reconciliación total, en la que se efectúe la transformación de la unilateralidad moral y religiosa por medio del saber real que se sabe como concepto y es, de este modo, el espíritu que se sabe como espíritu.

La reconciliación del espíritu consigo mismo se concretiza en el retorno de la conciencia a la autoconciencia. Este retorno encierra una unificación entre el sí mismo finito y el sí mismo universal, por medio de la cual el espíritu realiza su concepto y éste alcanza su verdad en la figura de la certeza de sí mismo. En el espíritu cierto de sí mismo la verdad pasa a constituir su propio sí mismo. “El sí mismo lleva a cabo la vida del espíritu absoluto” (465). Esta realización supone, sin embargo, el abandono de la esencia eterna en el sentido de renunciar a ver en ella el soporte de la verdad que se eleva con el espíritu a la certeza de sí misma. Supone igualmente desentronizar su yoidad formal y desprenderse con ello de una figura unilateral, reiterada por el idealismo subjetivo. El espíritu no es un yo que en cuanto forma del sujeto se contrapone a un objeto. El sí mismo alberga una universalidad solamente proporcionada por el saber absoluto y se erige como tal en la superación del dualismo sujeto-objeto. El sí mismo es el espíritu que trasciende esta escisión, pero no por sí mismo, esto es, subjetivamente. No se debe a la unilateralidad subjetiva del sí mismo la unificación de la universalidad del en sí y el despliegue diferenciado del para sí. Corresponde a la unidad simple del concepto la unificación del sí mismo y su contrario. En esta reconciliación propia del saber absoluto, el sí mismo que “en primer término acaece **en sí** es al mismo tiempo **para la conciencia** como es su **ser para sí** o su propio obrar” (465). Se tiene así un sí mismo que al obrar se eleva a su libertad radical, en la que realiza la vida del espíritu absoluto, reconociéndose en la universalidad del yo=yo. El yo=yo enclavado en el sí mismo conquista la simplicidad e igualdad de su ser para sí consigo mismo, plasmándose con ello en ser en sí.

La consolidación de esta igualdad pone al descubierto en el espíritu mismo un diferenciar **dentro de sí**, mediante el cual él logra su cumplimiento en sí mismo como **espíritu del mundo**. La consumación del espíritu como espíritu del mundo es la nueva propuesta de Hegel frente al **embotado sí mismo** y su esperanza puesta en la anticipación

de un futuro. Sólo en la medida en que se abandone dicho sí mismo y se renuncie a la expectación con la que se quiere superar el ser extraño de un modo externo, está el espíritu en condiciones de encaminarse hacia sí mismo y de encaminarse a su propio mundo en su propio presente. El espíritu que se sabe a sí mismo tiene en el presente el punto de apoyo para su realización, en tanto obtiene en él su plenitud como espíritu autoconsciente.

Con él la reconciliación se ha hecho en sí y para sí un todo acabado en sí mismo. La totalidad inherente a la plenitud del saber absoluto solamente tiene lugar una vez se ha desplegado para sí el movimiento de todos los momentos. Hegel distingue aquí dos tipos de totalidad: un todo pleno y el todo de los momentos en cuyo movimiento el concepto llega a saberse como concepto. Dado que la totalidad determina la absolutez del saber, es necesario desentrañarla dentro de esa sutil pero decisiva distinción. Comprender esta dialéctica de la totalidad supone naturalmente dar cuenta del significado de cada una de las dos acepciones así como de la compleja y determinante ligazón entre ambas, o sea, entre un todo integrado por sus diferentes momentos y un todo que antecede a la composición de tales momentos.

Con la totalidad de los momentos se hace mención al movimiento de la conciencia en su enajenación y retorno a sí misma. En el saber que la conciencia tiene del objeto como de sí misma, antes que de una concepción del objeto, se trata de un saber que sólo se revela en su devenir o en sus momentos con respecto a la conciencia como tal. Esto significa que el objeto no se muestra en ella de inmediato como una esencialidad espiritual, en su totalidad propiamente dicha o en su forma conceptual, sino a lo largo de una totalidad ligada a los momentos del objeto, los cuales únicamente pueden mostrarse disueltos en el comportamiento con la conciencia. Pero, si bien la conciencia está incapacitada de hacerse inmediata y directamente a una esencialidad espiritual, su comportamiento con el objeto debe orientarse por la totalidad de sus determinaciones y apresarse con miras a cada una de ellas. Precisamente esta totalidad de determinaciones del objeto hacen del en sí una esencia espiritual. La conciencia conquista esta esencialidad espiritual por medio de "la aprehensión de cada una de las determinaciones singulares por separado como del sí mismo, o mediante aquel comportamiento espiritual" (461). Los diferentes estadios de la conciencia son la consecuencia de una perspectiva limitada que debe ser superada.

La conciencia está entonces sujeta a una totalidad constituida por momentos singulares. La experiencia que ella hace no origina a partir de sí misma la serie de figuras en las que se divide el todo de la *Fenomenología del espíritu*. Hegel da cuenta en esta obra de un todo previo sobre cuya base reúne el todo de las diferentes figuras que la integran. Ciertamente éstas surgen una tras otra proyectándose progresivamente en el todo de la experiencia de la conciencia, pero de ninguna manera puede apresarse la intención que orienta la *Fenomenología* sin que de antemano se sepa que hay un fin hacia el que debe tender tal serie de figuras. El movimiento progresivo de los diferentes momentos de la conciencia sólo puede comprenderse en su mirada hacia adelante a partir de la perspectiva

del saber absoluto. Al proyectarlo a la figura singular Hegel despliega la apertura de la conciencia al saber absoluto, pero no desde ella porque permanece para ella **oculta** la legitimidad inmanente de cada una de las figuras determinadas que experimenta. Más bien, se abre paso desde el ímpetu que mueve al espíritu desde la absolutez del saber, es decir, más allá del movimiento de la conciencia misma, como un todo previo. De acuerdo con éste las figuras particulares conforman un todo, en tanto el espíritu se extraña de sí mismo, y vuelve sobre sí mismo a partir de este extrañamiento. De ahí que la "experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu" (60).

La totalidad plena se caracteriza, en contraste con el todo constituido por los elementos, por ser en cuanto sí misma y no en virtud de lo otro, esto es, por una absolutez frente a la cual no hay nada a lo que se le pueda atribuir la existencia de una libertad absoluta. Solamente con esta totalidad plena se alcanza un sistema conceptual, una unidad totalizadora. Con ella, la absolutez del saber asegura su ser idéntico a sí mismo luego de haberse negado, el espíritu absoluto no se apoya unilateralmente ya en un ser en sí o ser para sí, sino que consolida la integración de ambos.

A partir de las dos acepciones anteriores de totalidad se comprende la Fenomenología como una unidad sistemática, en la que es preciso establecer una distinción entre la composición de los diferentes momentos de la obra y la composición previa de su sistema total, de acuerdo con la cual el desarrollo de la Fenomenología se realiza en la experiencia de la conciencia como un movimiento del espíritu. La consumación negativa del movimiento de sus diferentes figuras, no es otra cosa que la manifestación de la anticipación del todo pleno en la autoproducción del espíritu. El saber absoluto sólo aparece luego de que el espíritu haya consumado la aparición y exposición de sus diferentes momentos. Pero, puesto que él es al mismo tiempo la manifestación anticipada del todo pleno, de ninguna manera puede limitarse a ser simplemente el todo al que es elevado por la composición de tales momentos. Esta aporía, en la que está irremediabilmente involucrado el saber absoluto, es decisiva para la comprensión de la reconciliación del espíritu consigo mismo y su superación de las totalidades unilaterales presentes anteriormente en el espíritu y en la religión.

La aporía anterior da lugar a una doble forma de tiempo, correspondiente al todo pleno y al todo como composición. Una de ellas es el tiempo **instantáneo, absoluto**, captado en la inmediatez de un presente absoluto, y un tiempo sucesivo concebido como un "sí mismo puro **externo** intuido" (468). El primero pertenece al concepto en cuanto se **capta** a sí mismo, el segundo a la representación en cuanto concepto que simplemente se intuye. Ambos se plasman en la aporía concluyente de la Fenomenología: el saber absoluto elimina el tiempo. La dialéctica total del espíritu involucra la temporalidad en la Fenomenología del espíritu.

Hegel señala las dos formas de tiempo conforme al concepto, en tanto es **allí** y **puro**, o sea, en tanto el espíritu aún no se ha consumado o se consume en sí. En el primer caso, se trata de la forma del tiempo del concepto, en el segundo de la atemporalidad del concepto, es decir, del concepto puro del tiempo, de un tiempo que, en cuanto tal tiene poder sobre el espíritu. Como forma, el tiempo es para Hegel el devenir **intuido** (*Encycl.*, § 258) y en este sentido “forma pura de la sensibilidad” (*Ibid*, § 258 excurso). Relativo a su forma el tiempo expresa el concepto simple, el cual es todavía en su completa exterioridad y abstracción. No asume aún, por tanto, el concepto puro, sino que “es el **concepto** mismo que es **allí** y se representa a la conciencia como intuición vacía” (468). La forma del tiempo del concepto sólo intuido, “concibe (**begreift**) lo intuido y es intuición concebida y concipiente” (*Idem*).

El tiempo concebido o intuido es el acontecer del devenir en la dimensión temporal. En este devenir “el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo y se manifiesta en el tiempo mientras no capta (**erfaßt**) su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado (**tilgt**) con el tiempo” (*Idem*). El devenir intuido que caracteriza al tiempo menciona el devenir apresado en su singularidad por medio de un ahora. En virtud de este ahora el tiempo es determinado finitamente, en el sentido de una negatividad como exterioridad. En tanto que finito, el tiempo se exterioriza en su ser temporal transcurriendo y desapareciendo para una conciencia que de igual manera está abocada a la desaparición, de tal suerte entonces que tiempo y conciencia se reclaman recíprocamente.

El ahora que determina la singularidad en la que se manifiesta el tiempo como devenir intuido, se revela bajo la forma del presente. “Por ello puede decirse en el sentido positivo del tiempo: solamente es el presente, el antes y el después no son; pero el presente concreto es el resultado del pasado y está preñado por el futuro. El auténtico presente es por ello la eternidad” (*Encycl.* § 259 excurso). La doble acepción de tiempo en Hegel se traduce en una doble acepción del ahora presente. Este ahora puede considerarse horizontalmente, con relación a dos modos diferentes de no ser, a saber, el ahora que ya no es, el pasado, y el ahora que aún no es, el futuro. En esta dirección el concepto de tiempo es para Hegel el devenir. Pero él habla, además, de la eternidad como el presente auténtico. Equipara la eternidad con el **presente absoluto**. “La eternidad no será ni era, sino que ella es” (*Idem*). Con la eternidad el tiempo mismo se muestra en su concepto, representado en la verticalidad del instante.

En el concepto puro interviene, no el devenir intuido del espíritu, sino el “intuir eterno de su sí mismo en lo otro” (*Encycl.* § 214). Este intuir eterno expresa el puro concepto del tiempo en el sentido de lo concebido y concipiente. En su concepto el tiempo supera la dimensión del tiempo y se eleva por encima de su forma. Por eso, afirmar que el concepto puro es temporal o atemporal sólo puede quedar en eso, en una mera afirmación, si no se explica qué se entiende por lo uno y por lo otro. Temporal y atemporal pueden indicar lo mismo en el sentido de que la atemporalidad es la temporalidad propiamente dicha. En

cuanto tal hace posible la dimensionalidad temporal. En este sentido la temporalidad se equipara con el concepto puro. Éste es el proceso eterno de la mismidad en el ser otro, de la misma manera que al tiempo corresponde la eternidad en la medida en que es concebido como concepto puro.

Recién el espíritu absoluto que se capta a sí mismo en la absolutez del saber, supera la forma del tiempo del concepto solamente intuido, ya que el concepto “en su identidad libremente existente por sí y consigo, yo=yo, es en sí y por sí la absoluta negatividad y libertad; el tiempo no es su poder dominador, ni es en el tiempo y temporal, sino que, más bien, él es lo que constituye el poder del tiempo, el cual es dicha negatividad, pero sólo como exterioridad (*Ibid.*, § 258). El tiempo se identifica con el concepto en tanto, en cuanto tal, se distingue de la generación y corrupción temporal y en este sentido la temporalidad misma es siempre ya más allá del tiempo. Esta distinción expresa la dualidad del mundo eterno y el finito y, con ello, la diferencia absoluta entre concepto y tiempo.

Como momento culminante del movimiento dialéctico del concepto, el tiempo es en realidad **acabado**. Pero esto sólo sucede a nivel del concepto puro y no en el plano de la finitud del espíritu o de la realidad finita, tampoco con relación al tiempo que es el mismo con respecto a sí mismo. El saber absoluto logra ciertamente liberarse de la finitud temporal, pero el instante de esta liberación y, al mismo tiempo, el aseguramiento de su verdad como certeza absoluta de sí mismo, acontece en un tiempo sobre el cual él no tiene poder alguno. El saber absoluto no es de este modo el último instante o, mejor, un ahora temporal, como si con ello tuviera lugar el fin de la historia. Este positivismo histórico es inadmisibles para el propio Hegel, aunque dé ocasión en la Fenomenología a caer en el facilismo de una secuencia lineal histórica.

La falacia de dicho positivismo es puesta al descubierto cuando se tiene en cuenta que el saber absoluto con la superación del tiempo no soluciona realmente la temporalidad como **kairos**, como instante. El espíritu finito tiene una dolorosa experiencia del límite en la conciencia de la absolutez del espíritu. Él está sujeto a la dualidad infranqueable entre la historia y la absolutez vertical del presente, entre el ser allí y el absoluto ser en sí y para sí. Solamente con la comprensión de esta diferencia fundamental experimenta su propia finitud. El dolor que despierta la experiencia de esta diferencia posibilita el viraje del espíritu hacia sí mismo. “Saber su límite quiere decir saber sacrificarse” (472). El espíritu finito tiene ante sí un **kairos** imposible de alcanzar desde el plano de la linealidad temporal-histórica, pues él es un instante que se descubre más allá de todo tiempo. Es el momento de la reconciliación absoluta. Pero esta reconciliación acarrea el sacrificio de la finitud.

La conciencia del instante, del tiempo pleno, revela una diferencia entre la temporalidad del instante, la temporalidad de la finitud y el despliegue del instante en el tiempo. A la pregunta, por qué el instante y no más bien la historia, habría que responder: porque el instante es el portador de la historicidad. El instante no es en la historicidad, pero ésta sólo puede ser su despliegue.

Cuando Hegel afirma escuetamente que el saber absoluto acaba el tiempo, no quiere indicar con ello que el tiempo tiene un límite, más allá del cual se establece tal saber, como si él fuese después del tiempo. El saber absoluto supera el tiempo que dura, esto es, que está sujeto al nacimiento y a la muerte. Y no lo supera al final, sino desde siempre. Esta superación y este acabar con el tiempo se hacen comprensibles con la inserción de otro tiempo, un tiempo que es a sí mismo el mismo. Se trata en él del ahora sin antes ni después, del presente absoluto, el cual, captado como instante pone al descubierto una totalidad plena, desligada del todo concebido como procesión del saber absoluto. Pero este desligamiento no quiere decir que el tiempo pleno de la totalidad plena deba ser pensado en el sentido de una separación inerte e indiferente. Más bien, menciona la condición que hace posible apresar previamente el transcurrir temporal.

Este otro tiempo conserva en su contemporaneidad los momentos constitutivos de la sucesividad temporal, por cuanto permite que el tiempo exista como tiempo externo intuitivo. Expresa la **intima plenitud**, la cual, lejos de ser una simple interioridad, muestra sus límites. Así mismo, a partir de él se despliega la negatividad como exterioridad. Liga de antemano los momentos sucesivos del tiempo, de tal suerte que permite experimentar la intimidad de lo externo en la exteriorización de la exterioridad. Este otro tiempo toca a la absolutez del saber del espíritu. Es la plenitud total del tiempo inmersa en la presencia de lo absoluto y presente en el devenir intuitivo del tiempo.

La supresión del tiempo en dicha absolutez significa que el concepto capta en la inmediatez del presente la articulación de los elementos del tiempo e imprime en este sentido la totalidad de lo real, yuxtaponiendo y enlazando sus momentos en su proceso de determinación. Desde este horizonte se comprende la forma pasajera de la exterioridad del concepto. La absolutez del tiempo concerniente al concepto es la condición de posibilidad para comprender el tiempo como **historia concebida**.

Con esta historia Hegel piensa el devenir del espíritu a sí mismo mediatizado, “el espíritu enajenado en el tiempo” (472). En este devenir se conserva el proceso de la historia del mundo como **re-cuerdo**. El recuerdo del transcurrir externo de la historia está ligado al concebirse absoluto del espíritu como condición de la organización de la historia, en el sentido, no de determinadas situaciones históricas, sino del desarrollo que se efectúa desde la certeza sensible inmediata hasta el saberse consumado del saber, hasta una historia concebida, asumida por la ciencia del saber que aparece, en la que recién se reúne en sí verdad y certeza. La concepción absoluta del espíritu, en la que se expresa la finitud como proceso de la historia, acarrea el tiempo de la infinitud, el cual, así como el concepto, tampoco tiene un carácter histórico. Antes bien, sirve de presupuesto para la historia.

Totalidad y temporalidad en su doble naturaleza constituyen el soporte en el que debe apoyarse la autofundamentación de la absolutez del saber. Pero a una con la totalidad-temporalidad, a este saberse a sí mismo tiene que vincularse igualmente la negatividad, ya

que merced a ésta alcanza su plena identidad consigo mismo. La inserción de la negatividad en el ser idéntico del espíritu consigo mismo implica el llamado a un ser otro, sólo en relación con el cual el saberse del espíritu es definible como identidad. En su absolutez el espíritu detenta un ser finito caracterizado por ser en su relación consigo mismo lo otro de sí mismo. La autorrelación presente en la igualdad del espíritu consigo mismo señala la naturaleza negativa de lo finito, en el sentido de una autonegación según la cual lo otro es otro de sí mismo. Esta finitud inserta en lo absoluto, en la que el espíritu se relaciona con lo otro como consigo mismo, sólo puede ser pensada en su relación negativa consigo misma, pero como absoluta tiene que pensarse a partir de una totalidad. En esta interdependencia se revela entonces la autorrelación del espíritu como una identidad consigo mismo y, al mismo tiempo, como un ser otro en la negación de sí mismo. La absolutez del espíritu solamente se consolida como ser en y para sí en la interpolación de identidad y negatividad, de absolutez y finitud. La finito se afianza en su finitud, no en su mirada hacia sí mismo, sino en atención a lo absoluto. A su vez lo absoluto sólo se establece en su absolutez a la luz de lo finito mismo.

La negatividad es puesta por la inquietud del espíritu finito en y a causa de su procura por identificarse consigo mismo en la totalidad. El ímpetu de la negatividad que él porta en sí lo lanza fuera de sí mismo en lo otro de sí mismo, a fin de relacionarse consigo mismo y ser él mismo. Esto quiere decir que el espíritu no puede ser inmediatamente el mismo por sí mismo. Él tiene que negarse a sí mismo, sobrepasar su identidad consigo mismo y hacerse diferente de lo que es. Con la violencia de la negatividad, su relación consigo mismo se realiza en la superación de lo finito en virtud de lo absoluto, de tal suerte que por lo absoluto mismo es otro en su relación consigo mismo, asegurándose a sí su propia finitud en la plena totalidad. La negatividad a la que irremediablemente está abocada la finitud del espíritu, encierra entonces una fuerza y una incesante inquietud, arraigadas en su esencial retraimiento. La manifestación del retraimiento en lo negativo indica la pertenencia de la disolución y la muerte al carácter finito del espíritu. “Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella “ (24).

En el retraimiento inherente a la negatividad está involucrada la postura de lo dado en un constante proceso, cuyos momentos no pueden ser apresados en el acto por una conciencia soberana, con la que se superaría toda inquietud y todo cuestionamiento por parte del espíritu. Éste se dispensaría así de negar su finitud y ni lo absoluto se cerriría sobre lo finito, ni lo finito se constituiría como tal en lo absoluto. Tampoco habría necesidad de que lo absoluto se integrara en la totalidad, o tuviera lugar una unidad entre singularidad y universalidad. Pero esta unidad no es la captación instantánea de una totalidad plena por parte de una conciencia soberana, sino el resultado de todo un proceso dominado por una **steresis** con la que se descubre un continuo **todavía no** y, por tanto, la necesaria negación de sí mismo para que el espíritu finito pueda relacionarse con lo otro como consigo mismo y asegure la identidad consigo mismo en la naturaleza negativa de su finitud. Por eso él debe tener siempre la totalidad ante su mirada.

Totalidad, temporalidad, negatividad, retraimiento, son conceptos que evidencian la necesidad de pensar la diferencia y la contradicción en el seno mismo del saber absoluto. Además, atribuirle la contradicción equivale a evidenciar en él lo dialéctico. La contradicción mueve el espíritu. Con la contradicción el espíritu entra en conflicto consigo mismo, se hostiliza a sí mismo y se torna adversario de sí mismo. Pero, con su afán por superar la contradicción proyecta la reconciliación consigo mismo. No es, sin embargo, posible ésta sin el conflicto. No hay una verdadera libertad sin la contradicción, esto es, independencia auténtica sin la hostilidad hacia sí mismo, sin la lucha consigo mismo. Precisamente el espíritu es el promotor de la desgracia porque es el campo propio del conflicto.

Solamente al ponerse a sí mismo una negación, al ponerse a sí mismo en lo contrario y superarlo, el espíritu llega a asegurarse a sí mismo en la verdad de su certeza, o sea, según su concepto. Por eso, la escisión con lo otro, la contradicción, lo negativo, pertenecen a su propia naturaleza. Todos estos fenómenos revelan el dolor en el espíritu. Pero es igualmente propio de éste subsistir en el dolor y en la contradicción. La libertad verdadera le está vedada inmediatamente. Sólo la alcanza a lo largo del proceso que desarrolla con su actividad. “El desarrollo completo del concepto de espíritu no es más que la exposición de la manera en que el espíritu se libera de todas las formas de su existencia que no corresponden a su concepto” (*Encycl.*, § 572). Tampoco es dada al espíritu una identidad sin más. Sólo logra ser idéntico a sí mismo en la medida en que sea “capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (24) y asuma con ello la repulsión, la diferencia y la contradicción (dialéctica, no lógica), en síntesis, sólo puede unificarse en el combate consigo mismo, en cuyo desarrollo debe vencer su contrario. “La fuerza de la vida y más aún, la potencia del espíritu, reside propiamente en eso: poner la contradicción en sí misma, soportarla y vencerla” (*Ästhet.* I, t. 13, p. 234). Sin el soporte de la contradicción, la identidad se reduce a un **ser muerto**. En cambio en la contradicción ve Hegel “la fuente de todo movimiento y de toda vitalidad” (*Logik* I, t. 5, p. 138; v. t. 6 p. 75, 76). El espíritu es tan impotente de acceder de golpe a la perfección, como de superar su inquietud durante el camino que lo conduce a una identidad consigo mismo, que no alcanzará más que en su resultado y tras una penosa marcha a través de una imperfección que lo obliga a rehacer continuamente su camino. El espíritu está dotado de una esencial potencialidad en su intento por alcanzar la realización de su propia esencia. Precisamente, la imperfección sólo en virtud de la cual puede realizarse efectivamente, no debe mirarse dentro de sí misma, pues de esta forma sólo se trataría de una abstracción, sino a partir de lo perfecto mismo como lo contrario de sí mismo, y frente al cual se presenta bajo la forma de germen, de tendencia. De lo contrario no habría modo de lograr una superación. Es la perfección lo que mueve al espíritu a superarse a sí mismo, es ella lo que lo dota de fuerza y potencialidad, y lo lleva a la verdad auténtica de sí mismo. Igual ocurre con la desgracia y su relación con la gracia, hacia la que tiende el espíritu de manera ineludible a lo largo de estadios completamente determinados, en virtud de los cuales se esfuerza por superar sus propios límites y conquistar así la verdadera libertad como su sustancia. La libertad que procura el espíritu menciona una independencia frente a la que nada hay a lo que se pueda otorgar una existencia

autónoma. Sin embargo, el espíritu no logra esta independencia a espaldas del contrario, sino en su pugna con él.

De esta forma el espíritu desentraña su más íntima profundidad y promulga la esencia como el movimiento que se refleja en la igualdad yo=yo. Hegel certifica esta igualdad en su absoluta negatividad como **diferencia absoluta**. La negatividad se despliega como diferencia mediante la actividad del espíritu. Éste encierra una diferencia originaria, con la cual evidencia una impotencia esencial: identificarse con una totalidad plena. Tiene que asumir una negatividad con la que se resiste a adoptar una identidad dada y obviada sin más. Ésta solamente puede establecerse en y por la diferencia, pues sólo así se hace libre. La identidad inherente a la negatividad liberadora no existe entonces separada de la diferencia. Pero, la identidad a la que tiende el espíritu se realiza en la diferencia a partir del horizonte de la totalidad, pues a causa de ésta deviene el en sí y para sí que caracteriza el saber absoluto. Sin embargo, éste de ninguna manera anula o deja tras de sí la diferencia absoluta, por cuanto la totalidad plena es simplemente irrealizable.

La diferencia absoluta aparece en el seno mismo de la absolutez del saber. En cuanto negatividad esta diferencia encierra una otredad absoluta, naturalmente no en el sentido subjetivo de las representaciones con respecto a un sí mismo formal, sino del ser otro que se descubre en la autonegación como lo otro de sí mismo del espíritu finito en lo absoluto. La diferencia implantada en lo absoluto señala la relación con lo otro como consigo mismo, en la que esto otro es lo absoluto mismo establecido en la finitud y en su superación.

La presencia de la otredad en la absolutez del espíritu finito consolida su mismidad. No obstante, permanece un espíritu inacabado. Este inacabamiento está ligado a la insatisfacción del saber con su consumación en la integración del espíritu finito a una universalidad concreta. Dicho acabamiento no parece concordar con el resultado de la *Fenomenología del espíritu*. En él éste ha conquistado su auténtica verdad. Con la consumación a la que llega el saber absoluto el espíritu gana su plena satisfacción. Con esta conquista nada queda por explorar. Contradicción, negatividad, diferencia, otredad, son conceptos que el espíritu ha debido dejar tras de sí en procura de su saberse a sí mismo. Sin embargo, Hegel mismo impide y cuestiona esta manera de concebir la Fenomenología y la absolutez del espíritu.

El final de la Fenomenología, en el que se espera una plena satisfacción del espíritu, coincide con una diferencia fundamental y, por tanto, con una contradicción, enraizadas en el seno mismo del saber absoluto. El saber absoluto es un saber insatisfecho, no definitivo, porque a la totalidad a la que ha llegado finalmente el espíritu es el desenlace de un proceso de negación de lo finito, cuyo acabamiento exige el despliegue y la emancipación del espíritu de todas las formas de existencia que no se ajustan a su concepto. El motor de dicho proceso es la contradicción.

Su insatisfacción final radica en la conciencia de su ineludible retraimiento frente a la totalidad plena. Su acabamiento no puede identificarse entonces con la supresión de la negación de sí mismo, es decir, de su finitud. Con su acabamiento ha alcanzado y fijado los límites de su propia naturaleza. El espíritu absoluto es la presencia manifiesta de la finitud en lo absoluto. Esta manifestación evidencia su impotencia de ser plenamente realizado, pues la igualdad del yo=yo del concepto que se sabe como concepto se halla afectada por la diferencia absoluta. “Esta diferencia es el puro obrar del yo=yo” (471). A partir de ella se ha hecho la reconciliación en sí y para sí del saber absoluto. La figura cumplida de la reconciliación emerge del dinamismo inherente a la diferencia absoluta, ya que es **el poder absoluto** (*Logik*, t. 5, p. 250). “La fuente más íntima de toda actividad y de todo automovimiento” (*Ibid.*, p. 45). Por ser la potencia que dinamiza el saberse del saber absoluto, a causa de la diferencia absoluta la fuerza del espíritu se mantiene igual a sí mismo en su enajenación. Su anhelo de una reconciliación definitiva no puede aquietarlo por completo, ya que en él subsiste la contradicción consigo mismo, en tanto es “lo eterno interiormente revelado” (468).

La conciencia de su finitud, de su muerte, en el horizonte de la totalidad, lo presenta como una conciencia desgraciada y, por tanto, como un espíritu desdoblado, incapaz de franquear la diferencia entre su finitud y la totalidad plena, una totalidad que no puede captar de golpe, ni tampoco mediante la negatividad que desarrolla. El espíritu es desgraciado a causa de la oposición insalvable de esta negatividad y aquella totalidad. Por esta razón el saber absoluto termina con la desgracia del espíritu, así como la desgracia es la figura final con la que se completa la historia de la autoconciencia y en la que se radicaliza la escisión entre lo singular y lo universal, lo cambiante y lo inmutable, extremos que coinciden en una conciencia indivisa. Mientras en esta serie de oposiciones lo finito permanece oculto, y la autoconciencia desconoce el origen de su desgracia, con el saber absoluto hay una total delimitación de la finitud frente a una totalidad inapresable y a una temporalidad inasequible. Por eso el espíritu debe sacrificarse y renunciar a su pretendida suficiencia, a afirmarse como idéntico con la totalidad que lo domina. Pero en virtud de este sacrificio y de esta renuncia conquista su identidad al relacionarse con lo otro como consigo mismo.

La desgracia no sólo embarga entonces a la autoconciencia sino también al espíritu absoluto. No puede proclamar la igualdad consigo mismo y rechazar al mismo tiempo la diferencia, arrojándola fuera de sí, pues ello equivaldría a su eternización. Es más, el espíritu absoluto es al fin de cuentas, y aunque Hegel no menciona una sola vez la desgracia en el saber absoluto, el promotor de la desgracia, porque contiene en sí la diferencia absoluta, fuente de todo conflicto, pero también de la unidad. Si el espíritu tiene poder sobre el tiempo, la desgracia domina el espíritu. Ésta entraña en su propia naturaleza una inquietud desplegada en la negatividad que es al mismo tiempo superación, la muerte del señor absoluto. Al ser superada por la reconciliación del saber absoluto la diferencia se extrema como el desgarramiento absoluto que persevera en él.

La desgracia inherente al espíritu significa, por tanto, que su reconciliación no puede consistir en su aquietamiento, en satisfacerse por haber hecho accesible un mundo sólo al saber absoluto, al elevarlo al mundo verdadero, en cuya superación y transformación se prescinde de su ser otro como lo diferente, sino en el saber absoluto que sólo se sabe en el desgarramiento, que sabe afrontar la muerte y sostenerse en ella. "El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento" (24), esto es, en la diferencia que el espíritu absoluto retiene como la fuente y el poder de su constante inquietud.

El acatamiento del proceso negativo del espíritu no puede apaciguar entonces su inquietud. Su acabamiento es la constancia de su finitud y del desgarramiento ante la muerte. Al encontrar la verdad de sí mismo descubre finalmente la imposibilidad de desligarse de su desgracia, gana la conciencia de sus infructuosos esfuerzos por alcanzar una conciencia soberana. Tiene la conciencia de que el bastarse a sí mismo es una de las características fundamentales de la totalidad plena. Su totalidad está determinada por la finitud, por una individualidad devenida universal al ser afectada por la diferencia.

La perfección del espíritu estriba precisamente en saber completamente su finitud, en saber sacrificarse, y entregar su figura al recuerdo. Dicho saber lo conduce a ir dentro de sí y a un nuevo comienzo, con lo que tan sólo cultiva el recuerdo, "que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia" (473). Al confiar su figura al recuerdo el espíritu se apropia de su tradición y la actualiza efectivamente, fijando a sí su identidad en su diferencia. Sin dicho recuerdo y sin el **calvario del espíritu absoluto**, éste "sería la soledad sin vida: solamente

del cáliz de este reino de los espíritus
rebosa para él su finitud" (473)².

Con este final de la Fenomenología Hegel menciona el camino a seguir, así como el significado de esta obra para emprenderlo. Con el saber absoluto el espíritu ha terminado el despliegue de su figura y ha ganado el concepto que se sabe como concepto. En la medida en que el espíritu se despliega en éste es ciencia, el saber propiamente dicho y, como tal, sistema. Cabe mencionar en ella dos aspectos: en primer término, la unificación de los diferentes momentos del movimiento del concepto, como figuras determinadas de la conciencia, y su consolidación como forma del concepto; en segundo término, a partir de la **historia real**, la ciencia misma exterioriza la forma del concepto puro en la certeza de lo inmediato y ejecuta de este modo la transición del concepto a la ciencia (472). Es necesario preguntar aquí por el significado de lo primero para lo segundo o, en otros términos, por el significado de la Fenomenología para la fundamentación de la ciencia y, en consecuencia, del sistema total de la ciencia.

2 Versos de Shiller citados por Hegel.

HEGEL. LA DESGRACIADA RECONCILIACIÓN DEL ESPÍRITU

Por: Carlos Másmela Arroyave

*SISTEMA *DESGRACIA *RECONCILIACIÓN

RESUMEN

La idea de la *Fenomenología del espíritu* está íntimamente ligada a la idea de sistema. Pero la concepción de esta última hace parte del itinerario filosófico de Hegel y por eso no resulta nada fácil comprender el nexo entre ellas. Se piensa a modo de ejemplo que *La Fenomenología* es una introducción al sistema o su primera parte. El presente artículo intenta interpretarla como una introducción, más no en el sentido de un ensayo preliminar y externo al sistema, sino del presupuesto para su constitución. Esta búsqueda supone acceder a la idea de *La Fenomenología* desde su estructura y despliegue internos. Ella se descubre así en el fenómeno de la desgracia. Si bien Hegel la atribuye inicialmente a la autoconciencia como el final de su historia, en ella no termina ni se origina dicho fenómeno. Su origen se encuentra en la absoluta reconciliación del espíritu. La desgraciada reconciliación del espíritu absoluto determina la intención de *La Fenomenología* y constituye la condición que hace posible pensar el sistema.

HEGEL: THE RECONCILIATION OF SPIRIT IN DISGRACE

By: Carlos Másmela Arroyave

*SYSTEM *DISGRACE *RECONCILIATION

SUMMARY

The idea of the *Phenomenology of Spirit* is intimately linked to the idea of system. But the conception of the latter is part of Hegel's philosophic itinerary, wherefore it is by no means easy to understand the link existing between the two. It is considered, as an example, that the *Phenomenology* is an introduction to the system, or its first part. The present article pretends to interpret it as an introduction; however, not in the sense of a preliminary essay that would be external to the system, but rather as a presupposition for its constitution. This effort supposes that the idea of the *Phenomenology* is approached from within its structure and its internal unfolding. The idea is thereby revealed in the phenomenon of disgrace. Although Hegel attributes it at first to the conscience of self as the end of its history, neither does the phenomenon mentioned end in it, nor does it find its origin there. This origin is to be found in the absolute re-conciliation of spirit. The reconciliation of absolute spirit in disgrace determines the intention of the *Phenomenology* and constitutes the condition that makes the conception of the system

DE LA POSIBILIDAD, UNIDAD Y SISTEMATICIDAD DE LA EXPERIENCIA A LA LUZ DEL PRINCIPIO DE LA FINALIDAD DE LA NATURALEZA EN LA *CRÍTICA DEL JUICIO* DE KANT

Por: Lucy Carrillo Castillo
Universidad Complutense

Planteamiento general de la cuestión

Partimos del supuesto de que la tarea propia de la filosofía crítica consiste en la comprensión del significado y de la esencia de nuestro saber del tiempo, por cuanto este “saber” constituye el fundamento de la posibilidad de nuestra comprensión del mundo y de nuestra “autocomprensión”; de que el principio de la finalidad ha de servir de enlace a los ámbitos de la naturaleza y de la libertad y que, por tanto, la llamada por Kant función reflexiva o reflexionante de la capacidad de juzgar, sostiene la tensión y es vehículo de enlace entre lo condicionado y lo incondicionado que comprendemos como la diferencia de lo que en el mundo sucede necesariamente en el tiempo y lo que únicamente se piensa que puede o debe llegar a suceder en él.

Para Kant la necesidad de concebir la experiencia como un sistema unitario y coherente en proceso de constitución permanente, remite a la posibilidad de “reflexionar” sobre el modo como pueda ser garantizada su orientación y regulación; pues la realización de la experiencia sólo puede llegar a hacerse efectiva cuando sus elementos constitutivos son regulados por pautas que permiten despejar continuamente el horizonte de la propia constitución. La “reflexión” como acto previo a la “constitución” de la experiencia, la posibilita y fundamenta. El concepto de “naturaleza” en general es resultado de la actividad trascendental de la reflexión que, sobre la base de la anticipación de una idea de unidad y totalidad, “decide” sobre las relaciones entre las representaciones, estableciendo con ello su significado y sentido. Para ésto, la reflexión ha de regirse por un principio: la idea de unidad y totalidad que supone el principio de la reflexión es la idea de la concordancia de nuestras facultades con la naturaleza. En analogía con nuestra libertad se piensa un “proceder intencionado” de la naturaleza, una “técnica” suya que como producción incesante de formas, y sobre la base de un horizonte de tiempo infinito, se orienta hacia un fin último respecto al cual la naturaleza puede ser pensada como un “sistema de fines”. En lo que sigue tomaremos en consideración el concepto de reflexión para dilucidar la actividad propia de la llamada “capacidad de juzgar”. Seguidamente examinaremos la máxima que como regla se da a sí misma esta facultad, esto es, el principio de la finalidad de la naturaleza y, por último, retomaremos la actividad total de la capacidad de juzgar respecto a la experiencia para señalar desde allí su esencial relación con la conciencia del tiempo.

1. De la llamada ‘capacidad de juzgar’

El horizonte de la experiencia posible está delimitado mediante los “modos de composición” de las representaciones intuitivas y conceptuales de la capacidad de juzgar determinante. Pero el problema de la posibilidad de la interconexión de las distintas determinaciones de los objetos de la experiencia, así como la dirección hacia la cual se orienta el progreso constitutivo y el alcance de la misma, no compete a la capacidad de juzgar “determinante”, cuyos modos de composición revelan la potestad de conferir objetividad a los juicios, pero no tienen que ver con una reflexión sobre el fundamento posibilitante de esa potestad.

Examinar la estructura esencial de la capacidad de juzgar requiere tomar en consideración su actividad “reflexionante” que, como veremos enseguida, posibilita y fundamenta su propia actividad “determinante”; pues el concepto de la naturaleza en general es resultado de la actividad trascendental de la capacidad de juzgar reflexionante que pone las representaciones en relaciones mutuas sobre la base de la anticipación de una idea de unidad y totalidad desde la que reciben una orientación y sentido: la sensibilidad, que ofrece inagotablemente “material” para ser compuesto bajo la determinación de los conceptos del entendimiento, es conformada, precisamente, por la acción de la “capacidad de juzgar determinante”. Sin embargo, a causa de la inagotabilidad de este “material” por determinar, la experiencia –en tanto síntesis permanente e ininterrumpida–, se extraviaría en un horizonte de inabarcable indeterminación si no fuera posible asegurarle una dirección con sentido de progreso.

De este modo, el acto de conferir a todas nuestras representaciones unidad y sentido y, en esta medida, de determinar las relaciones entre las representaciones, constituye la “fuerza del juicio”. Luego, cuando Kant habla de diferentes “facultades superiores” del ánimo alude a los diferentes objetos de la “reflexión”. Y si hablamos de la “actividad propia” de esta facultad de juzgar con ello mentamos la actividad de la unidad receptivo-espontánea de la subjetividad.¹

La “facultad de juzgar” es, pues, la “actividad” por antonomasia. Si pensamos en cuál sea la orientación de la actividad de la capacidad de juzgar con referencia a la constitución de la experiencia, pensamos en la pretensión de validez de los juicios de conocimiento. Pero si preguntamos por la orientación de su actividad con relación a la máxima que esta facultad se da a sí misma, nos encontramos con el único modo a través del

1 Es preciso recordar la necesidad de evitar los malentendidos a los que lleva a hablar de una “doctrina de las facultades” en Kant. A esto se refiere Stephan Körner en *Kant*. Göttingen, 1967, p 146s. En esta misma dirección apunta Günther Patzig al señalar que de lo que se trata es de una diferenciabilidad entre concepuabilidad teórica, práctica y teleológica. *Cfr. Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik*. Kantstudien 56, 1966, p 237 s.

cual es posible “orientarse en el pensamiento”: “Pensar por sí mismo significa buscar en sí mismo (esto es, en la propia razón) la suprema piedra de toque de la verdad”.² Reflexionar es el acto de pensar por sí mismo, es la conciencia de la “responsabilidad” de los propios juicios.³ Por esta razón la máxima del pensar por sí mismo es un principio negativo: nada dice sobre los objetos de los juicios, pero en cambio sí posibilita la orientación, la donación de sentido a cada acto judicativo.

En los juicios de experiencia tengo conciencia de mí mismo sin la que no podría dar cuenta de mis representaciones ni de mí mismo. El “yo pienso” piensa en la determinación de los objetos; es el sujeto determinante consciente de las relaciones que establece entre las representaciones, pero la actividad del propio pensar, desear, sentir, no puede convertirse en objeto de determinación conceptual. El “yo pienso” es la condición de posibilidad absolutamente necesaria de los juicios de experiencia, pero sobre él mismo no se puede emitir ningún juicio de experiencia.

Sin embargo, tomar en consideración la pregunta por la posibilidad de las propias representaciones implica una toma de distancia de la actividad determinante y una orientación de la reflexión hacia sí misma. Mediante la reflexión no se pregunta por los objetos del saber, del desear o del sentir, sino que se reflexiona sobre la propia actividad, esto es, se juzgan los propios juicios como resultado de la propia decisión: la capacidad de juzgar reflexionante es el ponerse en relación consigo mismo del “yo pienso”, el retroceso hacia sí mismo para concebir la orientación inmanente de toda la actividad de su espontaneidad; orientación dentro de la cual, por tanto, tendrán que tener cabida tanto los objetos del sentir y del saber, como los de las acciones.

En esta medida, la “función reflexionante” de la llamada “capacidad de juzgar” desempeña un importante papel regulador en lo concerniente al problema de concebir una unidad sistemática de la experiencia. La idea del fin hacia el cual se piensa que se dirige la experiencia, es resultado del proceder de la capacidad de juzgar reflexionante que piensa de tal modo las relaciones mutuas entre los objetos de la naturaleza, que las ideas de unidad de la naturaleza y totalidad de la experiencia preceden al propio acto de pensar tales relaciones particulares.

2. De la función ‘reflexiva’ o ‘reflexionante’ de la capacidad de juzgar

En las *Lecciones de Lógica*, son considerados tres actos de la espontaneidad de la subjetividad como actos que posibilitan la formación de los conceptos: comparación,

2 Was heißt sich im Denken orientieren?, A 330, nota.

3 En la medida en que la “reflexión” está indisolublemente unida a la “ilustración” lo está también a la “tarea moral”. Cfr. Gerhard Krüger: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. Tübingen, 1967, p. 132.

reflexión y abstracción. Como ilustración de la función que cada uno de estos actos desempeñan se toma como ejemplo el concepto empírico de “árbol”: 1. Mediante la comparación se contrastan las representaciones dadas de un abeto, un sauce y un tilo, lo cual permite poner de manifiesto las diferencias que subsisten entre ellos: tanto su tronco como las ramas y las hojas son diferentes en cada una de estas representaciones. 2. Mediante la reflexión se toma distancia de las diferenciaciones encontradas entre las representaciones para retomar aquellos caracteres que éstas tienen en común: a pesar de las diferencias entre troncos, ramas y hojas, éstas como cualidades de las representaciones se conciben como lo común entre las distintas representaciones; como aquello en lo que la multiplicidad de las mismas encuentra una unidad. 3. Finalmente, se hace abstracción de aquellas cualidades que los diferencian con lo cual se obtiene el concepto de “árbol”.⁴

Si bien en este contexto la reflexión ocupa el lugar intermedio entre los otros dos actos, proporcionando la relación de unidad de las representaciones sin la cual no sería posible su contrastación y abstracción, a esta “reflexión lógica” subyace una “reflexión trascendental” sin la cual no tendría el sentido que tiene. Los actos que constituyen el concepto de un objeto no se realizan arbitrariamente, tienen que partir de ciertos presupuestos; antes de toda comparación, reflexión lógica y abstracción se supone una adecuación de nuestras facultades, y por tanto de su actividad, con las cosas hacia las que orientamos nuestra actividad intelectual. Para continuar con el ejemplo citado, las representaciones dadas (abeto, sauce, tilo) son “decididas” previamente a los actos de comparar, reflexionar lógicamente y abstraer. Antes de la reflexión lógica se ha puesto a sí misma la reflexión trascendental, decidiendo sobre las representaciones que han de ser dadas a la reflexión lógica.

Ahora bien, en la primera introducción de la *KUK* la actividad reflexiva es presentada como el “comparar y contrastar representaciones dadas ya sea con otras, ya sea con su facultad de conocimiento, en relación con un concepto posible mediante ella”.⁵ A pesar de que tanto las dos **Introducciones** redactadas como la propia *KUK* se ocupan de la actividad reflexionante de la capacidad de juzgar y de los modos de reflexión, ésta es la única referencia que encontramos en ellas a una determinación del concepto mismo de “reflexión”. No obstante, encontramos en la *KrV* una presentación del concepto de reflexión más amplia y precisa: “La reflexión no tiene nada que ver con los objetos mismos, para obtener, precisamente, de ellos conceptos, sino que es el estado del ánimo en el que ante todo nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos obtener conceptos. Ella es la conciencia de la relación de representaciones dadas con nuestras diferentes fuentes de conocimiento, únicamente mediante la cual puede ser determinada correctamente su mutua relación. La primera pregunta, antes de todo tratamiento posterior

4 Cfr. *Logik*, §§ 5-6.

5 *Erste Einleitung*, V.

de nuestras representaciones es: ¿a qué facultad de conocimiento corresponden? ¿es el entendimiento o son los sentidos dónde son enlazadas y comparadas?"⁶

Pero, más que la mera comparación entre las propias representaciones, la reflexión es la decisión de atribuir a toda comparación entre representaciones, previo al concepto mismo de un objeto –"relaciones que pueden tener entre sí en un estado de ánimo" previo al concepto que tal comparación y contrastación puedan dar lugar– ,⁷ un lugar correspondiente en una determinada facultad, si es una relación entre intuiciones o entre conceptos, si se trata, entonces, de fenómenos o de cosas en sí; por tanto, si se trata de objetos posibles o imposibles. No es, en consecuencia, el mero establecimiento de conceptos; es la búsqueda de las condiciones que fundamentan la posibilidad de los conceptos mismos. La reflexión trascendental, pues, no está orientada hacia lo que constituye el concepto de un objeto sino hacia la conciencia del propio acto de la espontaneidad mediante el cual únicamente es posible que haya conceptos en general.

"La reflexión trascendental (que se refiere a los objetos mismos -LC) contiene el fundamento de posibilidad de la mutua comparación objetiva de las representaciones y es, por tanto, muy distinta (de la reflexión lógica -LC) porque la facultad de conocimiento a la que pertenecen (las representaciones) no es precisamente la misma. Esta reflexión trascendental es un deber del que no puede liberarse quien quiera juzgar a priori sobre las cosas".⁸ La reflexión trascendental decide previamente si las representaciones que han de ser objeto de determinación son posibles; si son intuiciones o conceptos y el grado de unidad e identidad que subsiste entre ellas. Expresa, entonces, un enjuiciamiento previo a la determinación en el que se discierne si las representaciones dadas a la comparación, reflexión lógica y abstracción son homogéneas, pues estos actos exigen y suponen también previamente un cierto grado de homogeneidad para que tales actos sean posibles. Sin embargo, para garantizar su propia corrección la reflexión trascendental requiere un principio que oriente y regule su propio proceder.

3. De la necesidad de un principio trascendental para la reflexión

Pensar en la posibilidad de descubrir reglas que hagan comprensible la multiplicidad de formas de la naturaleza, supone la necesidad de representarla como un sistema unitario que por sí mismo garantiza la posibilidad del establecimiento de tales reglas y leyes particulares. Es necesario que mediante la reflexión se pueda concebir que la naturaleza

6 *Kritik der reinen Vernunft*, A 260-B 316 (En adelante, Kr.V). Sobre esto, Cfr. Hermann Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin, 1885, p. 77 y 139s.

7 *KrV*, A 260-B 316 Cfr. , también, A 216-B 317 y A 269-325.

8 *Kr V*, A 263 s.-B 319.

misma en su infinita multiplicidad de formas propicia el hallazgo en ella de una armonía que permite comparar indefinidamente sus infinitas formas.⁹ Sólo mediante tal armonía se puede pensar en la obtención cada vez mayor de conceptos empíricos que nos hagan más accesible y comprensible la naturaleza. Sin embargo, todo esto requiere que la propia capacidad de juzgar reflexionante se guíe en este proceder por reglas que no podrá tomar de la experiencia sino que tendrá que suponer a priori, si lo que se pretende con ello es dar cuenta de la necesidad de las leyes empíricas de la naturaleza que, con relación a las leyes trascendentales de la naturaleza, son contingentes: “Hay tan múltiples formas de la naturaleza y al mismo tiempo tantas modificaciones de los conceptos universales y trascendentales que a través de aquellas leyes que da el entendimiento a priori, son dejadas sin determinar porque ellas sólo tratan de la posibilidad de una naturaleza en general (como objeto de los sentidos), que, por ello, tiene que haber también leyes que, en tanto empíricas pueden ser contingentes según la comprensión de nuestro entendimiento, que, no obstante, si deben llamarse leyes (como lo exige el concepto de naturaleza), tienen que ser consideradas como necesarias”.¹⁰ En consecuencia, la capacidad de juzgar reflexionante supone que es posible encontrar en los objetos de la naturaleza formas que se conformen a leyes y reglas que nos las hagan comprensibles. “Si no pudiéramos hacer esta suposición ni pudiéramos ponerla como fundamento de nuestro tratamiento de las representaciones empíricas, toda reflexión se haría al azar y ciegamente y, en consecuencia, sin ninguna expectativa fundada para establecer su concordancia con la naturaleza”.¹¹

El entendimiento prescribe a priori a la naturaleza leyes universales y necesarias sin las cuales ésta no podría llegar a convertirse en objeto de la experiencia. “Pero el entendimiento necesita además de un cierto orden de la naturaleza según reglas particulares de la misma que puedan ser conocidas aunque sólo empíricamente y aunque sean contingentes en relación con sus propias reglas”.¹² La idea de este “orden de la naturaleza” requiere concebir ciertas reglas que permitan imaginar la naturaleza como un sistema en el cual la unidad de la naturaleza en el tiempo y en el espacio no sea representada como un mero agregado de fenómenos, sino como una unidad sistemática y coherente que tiene lugar dentro de un sistema unitario de la experiencia. Este orden de la naturaleza que ha de suponer la capacidad de juzgar reflexionante, permite pensar la transición desde el concepto universal y a priori de la naturaleza en general a conceptos empíricos sobre la misma.

La capacidad de juzgar reflexionante pone como fundamento a priori para la investigación de la naturaleza ciertas máximas que “no tratan de otra cosa que de la posibilidad de la experiencia y, por tanto, del conocimiento de la naturaleza, pero no sólo como naturaleza en general, sino como una naturaleza determinada por una multiplicidad

9 Cfr. Erste Einleitung, V., nota.

10 Kritik der Urteilskraft (En adelante, *KUK*), Introd., IV, XVI.

11 Erste Einleitung, V.

12 *KUK*, Introd., V, XXXV.

de leyes particulares”...; “la naturaleza sigue el camino más corto”...; “no da ningún salto, ni en la secuencia de sus transformaciones ni en la yuxtaposición de formas específicas diferentes”...; “su gran multiplicidad de leyes empíricas es, sin embargo, unidad bajo pocos principios”.¹³ Estas máximas para la reflexión sobre los objetos de la naturaleza son expresión particularizada del propio principio trascendental de la capacidad de juzgar reflexionante que permite juzgar la naturaleza **como si** constituyera por sí misma una unidad sistemática adecuada a nuestras facultades.

Estas máximas o principios regulativos que particularizan y expresan la aplicabilidad del principio de la capacidad de juzgar reflexionante, suponen en suma que a pesar de la infinita heterogeneidad de las formas de la naturaleza, es posible comprenderlas en su unidad y homogeneidad; pues el principio de reflexión de la capacidad de juzgar presupone que la naturaleza, respecto a todas sus leyes, guarda una cierta economía que se conforma a nuestra propia facultad de juzgar, en virtud de la cual se nos hace plenamente comprensible. Esto es, el principio de reflexión permite juzgar **como si** la naturaleza hubiera sido hecha para que la capacidad de juzgar reflexione sobre ella y pueda ordenarla conceptualmente en un sistema total y coherente.

4. La ‘finalidad de la naturaleza’ como principio trascendental para la reflexión

El principio de la reflexión no puede ser un principio constitutivo para la experiencia porque no explica cómo son las cosas, sino que “sólo representa la única manera como tenemos que proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza con miras a una experiencia completa y coherente, por tanto, representa un principio subjetivo (una máxima) de la capacidad de juzgar”. En tanto máxima de la propia capacidad de juzgar,¹⁴ este principio expresa el modo como se debe juzgar cuando se reflexiona sobre los objetos de la naturaleza y de ninguna manera pretende prescribir leyes a la naturaleza, puesto que ella no se rige más que por sus propias leyes.

De todos modos, aunque el principio de la reflexión no es un principio constitutivo para el conocimiento de la naturaleza, sí es un principio trascendental: “Un principio trascendental es aquel por medio del cual es representada a priori una condición general bajo la cual únicamente las cosas pueden llegar a ser objetos de nuestro conocimiento en general”.¹⁵ En esta medida, el principio de la reflexión expresa a priori una condición sin la cual no sería posible constituir efectivamente la experiencia, a saber, la representación de un determinado ordenamiento de la naturaleza que constituye el fundamento de la unidad en la infinita multiplicidad de leyes empíricas.

13 *Ibid.*, V, XXX-XXXI.

14 *KUK.*, *Intro.*, V,XXXIV.

15 *Ibid.*, V, XXIX.

El principio de la reflexión, en consideración de las leyes empíricas de la naturaleza que no se conocen a priori, es un principio que la capacidad de juzgar pone al servicio de un ordenamiento de la naturaleza aprehensible para nuestro entendimiento, que consiste en la división sucesiva de las leyes del entendimiento para aproximarlas cada vez más a la infinita multiplicidad de las formas particulares de la naturaleza: "Podemos comprender muy bien que la naturaleza se conforme a las leyes puramente formales de nuestro entendimiento (mediante las cuales se convierte en objeto de la experiencia en general), pero, en relación a sus leyes particulares, a su variedad y multiplicidad, (la naturaleza) está libre de las restricciones legislativas de nuestra facultad de conocimiento; luego, ascender desde las leyes empíricas particulares hasta las más generales, aunque también empíricas, con el fin de unificar todas las leyes empíricas, es sólo una suposición de la capacidad de juzgar para su propio uso, que fundamenta (su propio) principio, por lo que tampoco se puede atribuir este principio a la experiencia, puesto que sólo suponiéndolo se pueden realizar experiencias de manera sistemática".¹⁶ Mediante este principio se concibe la naturaleza como si en conformidad con nuestras facultades especificara sus leyes, permitiendo encontrar para cada percepción particular una generalidad adecuada a ella que, por su parte, ocupa un lugar específico dentro del ordenamiento de la misma. La imprescindible función regulativa que desempeña este principio se justifica, por cuanto sin él la experiencia misma no sería posible: si bien el sometimiento de los fenómenos a las condiciones de la unidad de la conciencia constituye una condición necesaria para los mismos, no es, sin embargo, condición suficiente para justificar la posibilidad de una asociación empírica cabal de las representaciones: "En su legislación trascendental de la naturaleza, el entendimiento hace abstracción de toda la multiplicidad de las leyes empíricas posibles, tomando solamente en consideración las condiciones de posibilidad de una experiencia en general según su forma. Por esto no se puede encontrar en él aquel principio de la afinidad de las leyes particulares de la naturaleza. Sólo la capacidad de juzgar a la que compete establecer leyes particulares –también en lo que tienen de diferente bajo las mismas leyes generales de la naturaleza– bajo las leyes superiores, aunque empíricas, debe fundar su proceder en tal principio".¹⁷

Así pues, la consideración de las condiciones de posibilidad de la experiencia en general según su forma, supone que la universalidad y necesidad de los "modos de composición" de las representaciones permite ciertamente concebir la posibilidad de un sistema de conceptos empíricos que pongan de manifiesto el modo como la afinidad empírica entre los fenómenos está sometida a la universalidad de la afinidad trascendental; sin embargo, por sí misma, la universalidad de las leyes no puede tomar en consideración la afinidad empírica porque para constituirse como leyes universales han tenido, necesariamente, que hacer abstracción de todo lo empírico.

16 *Erste Einleitung*, IV. Se trata, entonces, de una "suposición" que debe estar orientada a una "interpretación" de los casos particulares de tal modo, que alcance una "descripción" fiel de los mismos. Cfr. Gerold Prauss: *Erscheinung bei Kant. Ein problem der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin. 1971, p. 106 s.

17 *Erste Einleitung*, IV.

Por esta razón el principio de la capacidad de juzgar reflexionante tiene que suponer una cabal adecuación entre el contenido de nuestras representaciones y nuestra propia capacidad para aprehenderlo. Pero, en tanto esta adecuación que debe suponer la reflexión no esta referida al necesario sometimiento de los objetos de la experiencia posible a las propias condiciones de posibilidad de la experiencia, sino que está orientada hacia relaciones entre las representaciones que desde el punto de vista de estas condiciones necesarias son completamente contingentes, la reflexión juzga sobre estas representaciones **como si** en la naturaleza misma existiera el propósito de tal adecuación: “El orden de la naturaleza según sus leyes particulares que supera toda nuestra facultad de comprensión... se acomoda, no obstante, a esta facultad... El hallazgo de tales leyes es un asunto del entendimiento orientado intencionalmente hacia un fin necesario del mismo, es decir, para poner en ellas la unidad de sus principios; por eso, la capacidad de juzgar tiene que atribuir ese fin a la naturaleza, porque el entendimiento en esto no puede prescribir ninguna ley”.¹⁸

Pues si, como de hecho, las leyes empíricas de la naturaleza en su infinita multiplicidad no fueran concebidas de antemano como pertenecientes a una unidad de la misma, no se podría comprender la posibilidad de la experiencia misma. Sólo bajo el presupuesto del principio trascendental de la capacidad de juzgar adquieren pleno sentido los principios constitutivos de la experiencia: “La naturaleza puede estar orientada según sus leyes generales como ella quiera, pero lo que se quiere solamente es que se tenga que perseguir completamente según aquel principio y las máximas fundadas en él, las leyes empíricas de la naturaleza, porque sólo en la medida en que este principio tenga lugar podemos progresar en la experiencia con el uso de nuestro entendimiento y podemos adquirir conocimiento”.¹⁹

La reflexión sobre los límites de la experiencia es la conciencia de la limitación, de la insuficiencia de los principios constitutivos de la misma. Si no fuera posible suponer una unidad sistemática de la experiencia según el principio de la finalidad de la naturaleza, no sería posible tampoco concebir la interconexión necesaria entre los conocimientos empíricos, como tampoco sería posible pensar en la necesaria unidad de la experiencia, pues sólo mediante el principio de la finalidad de la naturaleza es posible acceder a la especificidad de los fenómenos en tanto formas individualizadas de los objetos de la naturaleza, que constituye el “material” básico de los “modos de composición”, los cuales expresan las condiciones de posibilidad de la experiencia: la reflexión sobre la “unidad sintética” de la experiencia presupone la reflexión sobre la “unidad sistemática” de la misma.²⁰ mientras el concepto de la causalidad de la naturaleza pone en evidencia una

18 KUK., Introd., VI, XXXIX. Esta “necesidad” de la finalidad tiene pleno sentido desde la perspectiva del “como si”. Es “libre suposición”. No hay lugar a la confusión con un total determinismo.

19 KUK., Introd., V, XXXVIII.

20 K. Kuypers, en: *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*. Amsterdam/London, 1972, hará notar que la posibilidad de considerar la unidad de la naturaleza, en tanto “mundo sensible”, permite comprender la necesidad de presuponer una unidad conforme a un fin de todas las cosas sometidas a las leyes

unidad sintética de la experiencia que tiene que ser “compuesta”, la unidad sistemática de la experiencia es expresión de la idea de una finalidad de la naturaleza presupuesta previamente a toda “composición”.

5. La finalidad de la naturaleza como fundamento de posibilidad de la experiencia

En la reflexión sobre la naturaleza según el principio de la finalidad no hay referencia alguna a las propiedades de las cosas mismas, sino a la propia constitución interna de nuestra facultad de juzgar. Es decir, la idea de un sistema unitario y coherente de la experiencia a la luz del principio de la finalidad de la naturaleza, hace sólo referencia a la necesidad del empleo de esta idea para acceder a la comprensión de la multitud de formas que nos exhibe la naturaleza. Sólo esta idea nos permite “esperar” encontrar esa conexión conforme a nuestra propia necesidad de comprender la naturaleza, y hace posible “crear” que en la medida en que indagemos nos vamos aproximando a la completud de esa comprensión.

El ejercicio de la reflexión sobre los objetos dados empíricamente presupone que para todas las cosas de la naturaleza, sin excepción, se pueden encontrar conceptos empíricos que permiten pensarlos integrados en un sistema de la experiencia. Como la naturaleza – experimentada siempre en un orden causal del tiempo– exhibe cada vez nuevas relaciones entre los objetos empíricos, la búsqueda de leyes particulares empíricas se plantea como una tarea inagotable, en tanto esta búsqueda y establecimiento de tales leyes supone necesariamente una permanente contrastación, corrección y nueva postulación de leyes.²¹ Esta tarea que podría extenderse y complicarse infinitamente encuentra, sin embargo, en el principio de la finalidad de la naturaleza una conveniente ordenación y orientación en tanto la idea de finalidad es la idea de la legislación sobre lo contingente: “La capacidad de juzgar tiene que aceptar para su propio uso como principio a priori, que lo contingente para la comprensión humana en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza contiene una unidad conforme a ley en el enlace de su multiplicidad con una experiencia posible en sí, que no se puede explicar, pero que sí es concebible. En consecuencia, porque la unidad conforme a ley en un enlace que conocemos conforme a una intención necesaria... del entendimiento, pero a la vez como contingente en sí, es representada como finalidad de los objetos (aquí de la naturaleza), la capacidad de juzgar que es meramente reflexionante en consideración de las cosas bajo leyes empíricas posibles (aún por descubrir), tiene que

generales de la naturaleza; unidad que sólo será concebible desde la universalidad y la necesidad de las leyes morales. Que, tal como lo afirma Kant en la *KrV* (A 816-B 844), el mundo surge de una idea moral. Cfr. p. 139.

21 La necesidad de sistematicidad servirá de hilo conductor a la interesante lectura de la Deducción Trascendental de las Categorías a la luz de la teleología de A. Rosales *Zur teleologischen Grundlage der Transzendentalen Deduktion der Kategorien*. En: *Kantstudien*, 80, 1989.

pensar la naturaleza en relación con estas leyes según un principio de la finalidad para nuestras facultades de conocimiento".²² El principio de la finalidad de la naturaleza permite concebir, entonces, las infinitas y distintas relaciones en las que se encuentran los objetos de la naturaleza que no coinciden con el orden universal de la causalidad temporal.

En lo que concierne a la reflexión, la llamada capacidad de juzgar no puede proceder "esquemáticamente", porque no busca obtener una comprensión "mecánica" de la naturaleza; más bien, su proceder es "técnico", en el sentido de pensar la naturaleza como si las cosas se sucedieran en ella de modo "artístico", esto es, como si ella misma ordenara la multiplicidad de sus formas conforme a un fin adecuado a nuestra capacidad de juzgar: "La capacidad de juzgar misma establece para sí misma y a priori la "técnica de la naturaleza" como principio de su reflexión sin poderla explicar ni determinar y sin tener tampoco para ella un fundamento de determinación objetivo de los conceptos universales de la naturaleza..., sino sólo para poder reflexionar según su propia ley subjetiva y según su propia necesidad".²³ La idea de una "técnica de la naturaleza" concibe la naturaleza como donadora de un orden a su inagotable multiplicidad de formas. Esta "potestad" de la naturaleza no se puede explicar y fundamentar objetivamente, pero para la capacidad de juzgar es un apoyo imprescindible para la orientación de su reflexión y proceder. Como para la comprensión de la estructura inmanente de cada producto de la naturaleza no es suficiente una explicación "mecánica", resulta de gran utilidad la idea de la "técnica de la naturaleza": una explicación mecánica equipara el producto de la naturaleza con una máquina. Mientras a la máquina sólo puede atribuírsele una fuerza motriz, del producto de la naturaleza, en cambio, se tiene que decir que "posee en sí mismo una fuerza configuradora... que se propaga y que no puede ser explicada por la mera facultad del movimiento (por el mecanismo)".²⁴

Así, pensar que todo en la naturaleza sucede "técnicamente" implica que sus formas no están enlazadas en un continuo e ininterrumpido antes y después en el tiempo. Cada producto de la naturaleza en su particularidad es una totalidad en la que se conservan todos los momentos individuales en su relación con la totalidad que conforman. Lo que pueda considerarse como presente no puede concebirse sin lo pasado que se mantiene a sí mismo en función todavía configurante, pero no sólo respecto al momento presente. En la reciprocidad del presente y del pasado se prefigura ya la forma que más adelante —en el futuro—, adoptará este producto; porque es, más bien, desde esta instancia del tiempo desde la cual es posible representar la finalidad interna de un organismo.

22 KUK. Introd., V, XXXIV. En tanto las "relaciones contingentes" se refirieren a hechos para los que no son aplicables esquemas empíricos ni para los cuales es posible explicar una causa que dé razón de su facticidad, se "supone" un fundamento de los mismos —también "contingente" respecto a la legalidad del entendimiento, pero, de tal modo, que el entendimiento pueda explicar esos objetos "como si" se tratara de una legalidad. A este aspecto, Cfr. I. Bauer-Drevermann: *Der Begriff der Zufälligkeit in der Kritik der Urteilskraft*. En: *Kantstudien*, 56, 1965, p. 499 s.

23 *Erste Einleitung*, V.

24 KUK, § 65.

La idea de que las cosas existen como fines de la naturaleza implica concebirlas como causa y efecto de sí mismas. Así, por ejemplo, al reproducirse, cada organismo se engendra a sí mismo como "especie". Pero también se engendra a sí mismo como "individuo" mediante su propio crecimiento, al aumentar y renovar de manera continua e ininterrumpida las partes que lo constituyen. De otro lado, sus órganos se engendran a sí mismos como partes de un todo y solamente como partes de una unidad se conservan recíprocamente unos a otros.²⁵ Este engendrarse y conservarse de las partes de un todo y del todo como la multiplicidad de partes que lo conforman no es posible comprenderlo mediante el concepto de causalidad, es decir, por medio de una determinación unívoca del orden temporal de las relaciones. Pues las formas de la naturaleza "pueden ser causas de maneras tan infinitamente múltiples",²⁶ que el intento de pensarlas sólo dentro de un orden de sucesión compatible con el principio de la causalidad, las convierte en incomprensibles: "Para un cuerpo que debe ser juzgado en sí y según su posibilidad interna como fin de la naturaleza se exige que las partes del mismo se produzcan todas mutuamente, tanto según su forma como según su enlace y produzcan por causalidad propia un todo, cuyo concepto, inversamente,... pueda ser la causa del producto según un principio y que, por tanto, el enlace de las causas suficientes pueda ser juzgado al mismo tiempo como efecto mediante las causas finales".²⁷ Así, todas las partes del organismo son consideradas como sí en ellas obrara la forma definitiva y madura del mismo que, por su parte, está condicionada por la propia posibilidad de la interconexión de las partes. Como esta idea de la finalidad interna de los seres organizados ha de servir de regla a la reflexión, debe ser tomada como principio de la misma. En tanto principio supone, entonces, que "un producto organizado de la naturaleza es aquel en el que todo es fin, y recíprocamente también medio. Nada en él sucede en vano, sin fin o es atribuible a un ciego mecanismo de la naturaleza".²⁸ Pensar los productos de la naturaleza como sistemas autónomos capaces de producirse a sí mismos es resultado del principio que la capacidad de juzgar se da a sí misma según una analogía con nuestra propia causalidad por fines en general,²⁹ es decir, en analogía con nuestra libertad:

25 Cfr. *KUK*, § 64.

26 *Ibid.*, Vorrede, XXXII. Esto implica nada menos que la posibilidad de concebir ciertos procesos que se desarrollan en el tiempo en un sentido aparentemente inverso al que correspondería a la relación causa-efecto, de tal modo que el fin del proceso sea lo que influya causalmente sobre su comienzo. Así, por ejemplo, Hedwig Conrad-Martius sostiene que habría que concebir el tiempo como algo cuántico en los acontecimientos intra-atómicos. Citando a Heisenberg, Conrad-Martius afirma que en las esferas mínimas de espacio y tiempo aparecen éstos mezclados de un modo tan particular, que, en tiempos mínimos los conceptos de antes y después no pueden ser definidos exactamente. Cfr. *El Tiempo*. Madrid, 1958, p. 63 s.

27 *Ibid.* Para Wolfgang Bartuschat: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt, 1972, el concepto de "individualidad" es el concepto que garantiza la unidad interna de la *KUK*, así como su función sistemática. Desde esta perspectiva y en relación con la noción de "organismo" resulta fructífera su concepción de lo "individual" cuya interna "tensión" posibilita comprender las relaciones entre el todo y las partes, entre fin y medio y, por tanto, la conjunción de causalidad y finalidad. Cfr. p. 90s y 177s.

28 *KUK*, § 66.

29 Cfr., *Ibid.*, §§ 65 y 68.

bajo la idea de la “técnica de la naturaleza” pensamos la naturaleza como si obrando de modo intencionado “diera sentido” a sus productos. La naturaleza entera es considerada como una totalidad que se organiza a sí misma en cada especie de sus productos organizados, teniendo en esa “potestad” creativa suya el fundamento de posibilidad de su “proceder técnico”.

La naturaleza es concebida, entonces, como una fuerza configuradora que se propaga y fluye permanentemente en sus productos.³⁰ Esta permanente autoorganización de la naturaleza en su incesante producción puede concebirse como un movimiento configurador de la misma que no se puede medir ni calcular de modo “mecánico”. Esta ininterrumpida autoproducción de la naturaleza en sus productos sólo es concebible como una totalidad infinita siempre renovada en la que éstos nacen y perecen continuamente para cumplir con los “propósitos” de la naturaleza, por lo que puede hablarse de “la sabiduría, la economía, la previsión, la benevolencia”³¹ suyas.

Como quiera que sea, todo cuanto pueda decirse de los “fines de la naturaleza” desde un punto de vista “objetivo” tiene que reducirse a una explicación de su existencia fenoménica, esto es, a la condición del principio mecánico de la causalidad natural. De este modo, todo cuanto pueda concebirse como fin natural tiene que ser pensado como consecuencia de algo que le precede en el tiempo, que, como existencia contingente, es aquello cuyo no-ser puede ser pensado.³² En todo caso, hay que preguntar todavía por el fin con el cual la naturaleza procede técnicamente y desde el cual cabe hablar de un sistema de fines.

6. La naturaleza como un sistema de fines

El principio de la finalidad de la naturaleza expresa nuestra comprensión de esa estructura que articula la totalidad de la naturaleza representándola como una fuerza configuradora, una autoproducción que se intensifica e incrementa, en la que lo único permanente es la renovación y producción incesante de formas.³³ Ese “proceder” de la naturaleza, así pensado, más que una comparación analógica con el “arte” o la “vida”, lo que permite es una analogía con nuestra facultad para obrar según fines, es decir, con nuestra libertad.³⁴ Que la naturaleza obre con libertad en la producción de sus formas

30 Cfr., H. Conrad-Martius, *Op. cit.*, p. 253s.

31 *Ibid.*, § 68.

32 Cfr. *KrV*, B 288-291.

33 Como si ella fuera un movimiento abarcante, continuo y unitario de la totalidad de la naturaleza, nunca interrumpido y, sin embargo, como si fuera concreto, de tal manera que desde la comprensión de todo posible acontecimiento— contingente respecto al “tiempo objetivo”—, podemos comprender la unidad y coherencia de todo cuanto acaece en la naturaleza. Cfr. H. Conrad-Martius, *op. cit.*, p 189s.

34 Cfr. *KUK.*, § 65.

implica que todos sus productos sólo pueden existir en virtud de esa libertad, en relación con la cual no pueden tener más que una existencia contingente. Pero, en razón de que concebimos nuestra libertad como ley a la vez que objeto de sí misma, en analogía con ella, el proceder de la naturaleza tiene que estar orientado hacia un último fin, respecto al cual toda existencia contingente recibe pleno sentido, por tener que ser concebida como parte integrante del sistema de fines de la naturaleza.

Considerar los objetos de la naturaleza como si fueran resultado de fines impresos en ellos, requiere que tengamos en cuenta que puede haber en ellos una finalidad externa o una interna: la primera se refiere a la “relatividad” del fin³⁵ y consiste en que tales fines naturales son sólo medios o instrumentos para otros productos de la naturaleza. De modo que esos productos pueden ser considerados fines naturales en la medida en que son únicamente “utilizables” o “aprovechables” por lo que en la naturaleza exista como fin en sí mismo.³⁶ Frente a la finalidad externa o relativa está la finalidad interna o “perfección” de los seres organizados.³⁷ Es decir, es el concepto de un ser natural que hace posible comprender sus partes por la relación con la totalidad; es la idea de los seres “organizados organizándose a sí mismos”.³⁸ En tal sentido, estos seres así considerados son los que proporcionan “realidad objetiva” al concepto de fin con lo que, a la vez, dan fundamento a la consideración teleológica de la naturaleza.³⁹

Encontramos que en todos los seres organizados de la naturaleza, además de la propia finalidad interna puede pensarse en una finalidad externa respecto de la cual, en general, todos los seres de la naturaleza pueden concebirse como fines pero, al mismo tiempo, como medios para otros. Si concebimos que todo cuanto existe en la naturaleza existe para algo, estamos suponiendo como fundamento de posibilidad de todas las cosas una intención y no podemos pensar la existencia de todo en la naturaleza más que como fin suyo.⁴⁰ Además, puede decirse, o bien que el fin de la existencia de los seres naturales reside o no en ellos mismos, o bien, que siendo más que fines naturales, son también el fin final de la naturaleza: “... cuando repasamos toda la naturaleza, no encontramos en ella, en tanto naturaleza, ningún ser que pudiera tener la pretensión del privilegio de ser el fin final de la creación; incluso se puede probar a priori que aquello que pudiera ser para la naturaleza un fin último según todas las determinaciones y propiedades imaginables que se le pudieran atribuir, en todo caso como cosa natural no podría ser nunca un fin final”.⁴¹

35 Cfr. *KUK.*, §§ 63-67.

36 Cfr. *ibid.*, § 63.

37 Cfr. *ibid.*, § 65.

38 *Ibid.*

39 Cfr. *ibid.*

40 Cfr. *ibid.*, § 82

41 *Ibid.*

Pero como nosotros, los hombres, no podemos menos que considerar la naturaleza sino a la luz del posible sentido de la caducidad de nuestra propia existencia, tenemos que llegar a la conclusión de que somos el “fin último” para el que la naturaleza sólo sirve de medio, siempre y cuando sepamos dar sentido a esa “utilización” de la naturaleza. Nos pensamos a nosotros mismos como fin último de la naturaleza, porque sólo en relación con nuestra existencia todas las demás cosas en la naturaleza pueden ser concebidas como un sistema de fines.⁴² Sólo podemos pensarnos como “fin último” de la naturaleza cuando descubrimos lo que ella misma lleva a cabo para prepararnos para lo que debemos hacer, esto es, “la producción de la aptitud... para cualquier fin”, que no es otra cosa que la “cultura” misma.⁴³

Por su parte, la cultura como instrumento moralizador hace posible que la teleología física conduzca a una teleología moral: sólo el hombre tiene en sí mismo la condición de posibilidad de su propia existencia; en él reside la posibilidad de dar “sentido” a su existencia. El valor que tenga su vida, depende del valor que él mismo le asigne a su vida, no en lo que padece y experimenta de modo pasivo, sino precisamente en lo que hace; pero, por encima de todo, en lo que hace conforme a fin.⁴⁴ Según esto, determinarse a obrar conforme a fines implica ya por el mero hecho de poder plantearlos, una independencia absoluta del orden causal de la naturaleza. De esta manera, el principio de determinación de todo el “hacer” humano, es decir, la libertad, es un principio de determinación suprasensible y es lo único que en todo el sistema de fines de la naturaleza puede concebirse y comprenderse como absolutamente incondicionado.

El hombre, como sujeto moral, es el único que puede pensarse absolutamente incondicionado en el sistema de fines de la naturaleza. Es decir, la idea de la existencia moral del hombre no permite preguntar ya más “¿por qué existe?”, pues expresa el fin más elevado que podamos llegar a concebir.⁴⁵ Como tal, es condición de todo cuanto podemos representarnos como fin, respecto del cual tiene sentido hablar de fines y en relación con el cual puede haber un sistema de fines, en cuanto totalidad absoluta la naturaleza se convierte –en la medida en que las acciones libres tengan lugar en ella–, en un producto del proceso de la realización de la libertad que sólo puede concebirse sobre la base de un horizonte de tiempo en infinito progreso.

42 Cfr. *Ibid.*, § 83.

43 Cfr. *Ibid.* y además Cfr. también: C. F. von Weizsäcker. *Historia de la naturaleza*, *Op. cit.*, p. 214s.

44 Cfr. *KUK.*, § 83, nota. También, § 86.

45 Cfr., *ibid.*, § 84. Concebir al hombre como ser racional, es decir, conciente de las posibilidades de su propia libertad, permite pensarlo como fin final de la naturaleza. Esto ofrece también los fundamentos para la consideración del Mundo como totalidad coherente de fines, donde, entonces, se piensa al hombre –en tanto obre bajo leyes morales–, como causa racional del Mundo. Cfr. K. Kuypers, *Op. cit.*, p. 174.

7. Del sistema de fines de la naturaleza y la conciencia del tiempo

La naturaleza llega a ser aquella que conocemos, sólo porque previamente a todo conocimiento objetivo nos orientamos en la comprensión de su totalidad; esto es, nos orientamos previamente en la comprensión de la estructura que articula la naturaleza, la cual incluye la comprensión de la estructura de las condiciones de nuestro conocimiento. Hay una “naturaleza”, porque la constituimos en nuestra experiencia que tiene como condición de su posibilidad a la propia naturaleza, de la que no podemos probar que tenga como condición nuestra existencia. Pero, en tanto existimos y tenemos conciencia de nuestra existencia y de su finitud, no podemos menos que preguntar tanto por el sentido de nuestra existencia como por el de todo cuanto percibimos. Como sólo contamos con nuestras propias facultades y habilidades, las ocupamos en la búsqueda de una respuesta única a estas cuestiones.

Si bien el principio de la finalidad es sólo un principio “regulativo” que como máxima nos sirve para orientarnos respecto al mundo, tiene carácter de necesidad en la medida en que posibilita pensar la totalidad absoluta de la naturaleza desde la cual descubrimos que no tendría sentido alguno, ninguna significación, si no existiera el hombre; esto es, “que sin los hombres, la creación entera sería un simple desierto vano y sin fin último alguno”.⁴⁶ Luego, la aplicación del principio de la finalidad a la consideración teórica de la naturaleza, no sólo consiste en garantizar la coherencia interna de la propia experiencia y su aumento y progreso en el tiempo, sino que esto sólo puede ser garantizado si se pone en evidencia que el fin último hacia el cual debe estar orientada la experiencia no es otro que el fin último mismo de la razón, al que debe estar sometida toda experiencia; y, en consecuencia, tanto el conocimiento como la moralidad sólo pueden llegar a alcanzar su máxima efectividad, si se piensa una mutua relación, más claramente, si el primero ésta puesto al servicio de ésta última.⁴⁷

Suponemos, entonces, que en la naturaleza no hay nada sin fin; pero a la vez, que en ella misma –en cuanto totalidad fenoménica–, no puede hallarse su fin último; de ahí que tengamos que buscarlo en nosotros mismos.⁴⁸ Su realizabilidad, siempre dependerá de nosotros, porque sólo en nosotros reside la posibilidad de dar a nuestra existencia un valor absoluto y, en relación con ello, dar a la existencia del mundo su fin último.⁴⁹ Pero esa idea de la total concordancia de la naturaleza con nuestras facultades, sólo representable como

46 KUK., §86.

47 Cfr., *ibid.*, § 76 s. También, KrV, A 816s-B 844s. Y Logik, A 136.

48 Cfr. KUK., § 88.

49 Cfr., *ibid.*, § 86.

una totalidad incondicionada, es para nosotros paradigma, tanto de la cabal determinación de los fenómenos como de nuestra propia existencia. Con ella comparamos siempre, tanto la fragmentariedad y precariedad de nuestra propia existencia como de nuestro conocimiento de la naturaleza. Respecto a ella progresamos en el conocimiento de la naturaleza y de nosotros mismos y, por tanto, siempre pensamos nuestra existencia y nuestros conocimientos como meros proyectos con relación a ella.

La totalidad incondicionada del mundo es, entonces, aquello a lo que para todo lo condicionado remite; aquello desde lo cual todo lo condicionado recibe determinación y sentido. Como saber previo a toda determinación, es también horizonte previamente dado sobre el cual y desde el cual únicamente es posible todo otro horizonte o región del comprender. Pues es horizonte de todo cambio, de toda transformación de las cosas o en las cosas; de todo nacer y morir, todo surgimiento y decadencia; de todo cuanto puede ser y del modo como es, fue o puede llegar a ser.

La idea de la totalidad de la naturaleza, pensada como sistema de fines, tiene el fundamento de la posibilidad de su forma y enlace en el tiempo mismo: todo cuanto nos podemos representar está en relación con el tiempo; se extiende de algún modo en él. La peculiaridad de cada ser, su "individualidad", sólo se concreta bajo las condiciones del tiempo. Todo tiene una "duración" real, posible, necesaria o meramente imaginaria. Todo cuanto podamos concebir nos es comprensible únicamente dentro del horizonte del devenir de un tiempo que contiene la promesa de la plenitud de lo condenado a la caducidad.

El tiempo transcurre inexorablemente fuera de nosotros pero también, y de otro modo, dentro de nosotros cuando somos conscientes del cambio en nuestras expectativas, anhelos, etc. La conciencia de ese "doble flujo" del tiempo nos permite saber de nuestra identidad: por el paso del tiempo sabemos que no somos los mismos siempre, pero que tampoco nos convertimos en otros. Con el tiempo llegamos a ser lo que somos. La volubilidad y contingencia de nuestras existencias traducen la complejidad del modo como nos hallamos inmersos en el mundo, y nuestro interés por él se expresa en nuestro constante exceder lo ya conocido, lo ya alcanzado.

El mundo que tenemos, esa unidad sistemática de nuestra experiencia en que surgen, se agitan y desaparecen nuestras alegrías y penas, esperanzas y temores, tiene una "forma" propia de ser; un transcurrir inexorable que alberga la promesa de la realización de nuestra propia existencia. La representación del tiempo supone la conciencia de la tensión entre nuestra facticidad y nuestra libertad: nuestra comprensión del mundo se sustenta en el modo como nos sentimos en él, porque la armonía entre las facultades de conocer y desear es previa al establecimiento del "abismo" entre estos dos ámbitos, pues esa "armonía" funda la unidad de la subjetividad que soporta el sabernos ya en el mundo.

DE LA POSIBILIDAD, UNIDAD Y SISTEMATICIDAD DE LA EXPERIENCIA A LA LUZ DEL PRINCIPIO DE LA FINALIDAD DE LA NATURALEZA EN LA CRÍTICA DEL JUICIO DE KANT

Por: Lucy Carrillo Castillo

***KANT *CRÍTICA DEL JUICIO
*TELEOLOGÍA**

RESUMEN

El artículo es un comentario a una de las tesis básicas de la introducción a la *Crítica del Juicio*.

La actividad fundamental de la facultad de juzgar es la reflexión mediadora entre lo condicionado (la naturaleza) y lo incondicionado (la libertad). La reflexión no es conocimiento, pero sin ella no es posible el conocimiento. Esta problemática aparece en los conceptos de naturaleza y experiencia; con el concepto de naturaleza la reflexión trascendental tiene que poner la idea de unidad y totalidad de la experiencia para que haya ajuste entre nuestras facultades cognitivas y el objeto de conocimiento. Pero dicho acto de la reflexión implica postular un principio de finalidad en la naturaleza, en analogía con el mundo de la libertad. Esta idea de la teleología orienta el pensamiento, la experiencia y la cultura humana que subordina el conocimiento a la moralidad.

ON THE POSSIBILITY, UNITY AND SYSTEMATIC CHARACTER OF EXPERIENCE, IN THE LIGHT OF THE PRINCIPLE OF FINALITY IN NATURE IN KANT'S CRITIQUE OF JUDGMENT

By: Lucy Carrillo Castillo

***KANT *CRITIQUE OF JUDGMENT
*TELEOLOGY**

SUMMARY

The article is a commentary on one of the basic thesis of the introduction to the *Critique of Judgment*.

The fundamental activity of the faculty of judgment is reflection, mediating between what is conditioned (nature) and what is unconditioned (freedom). Reflection is not knowledge, but without it knowledge is impossible. This question is present in the concepts of nature and experience; together with the concept of nature transcendental reflection must establish the idea of a unity and totality of experience, in order to adjust our cognitive faculties to the object of knowledge. But such an act of reflection implies the admission of a principle of finality in nature, analogous to the realm of freedom. This idea of teleology guides human thought, experience and culture, subordinating knowledge to morality.

ARTE ESTÉTICO O ESCATOLÓGICO

Funciones de compensación del arte en la sociedad moderna

Por: **Javier Domínguez Hernández**
Universidad de Antioquia

I. Sobre el contexto de la problemática

La frecuencia con que recientemente, en publicaciones especializadas sobre arte y teoría del arte, vienen apareciendo artículos en pro y en contra de la estetización de la vida, ha puesto sobre el tapete la necesidad de retomar la discusión sobre el carácter y la función del arte; tópico en el cual las teorías de lo estético y del arte como compensación han cobrado una destacada actualidad. Quisiera citar, a modo de ejemplo, el caso de la prestigiosa revista alemana *Kunstforum* (Foro del arte), en cuyos últimos números no se le ha dado descanso al tema. Dignos de mencionar son los diálogos de Florian Rötzer con los filósofos Odo Marquard, titulado **Sobre la inevitabilidad de lo estético** y con Rüdiger Bubner, titulado **Estetización del mundo de la vida**, y el artículo de Wolfgang Welsch, titulado **Arte actual en el espacio público ¿deleite para los ojos o irritación?**¹ Mi interés en estos autores es ilustrar las tendencias del debate. Odo Marquard representa actualmente la posición filosófica del arte como compensación en un sentido fundamental, es decir, como un órgano necesario de la experiencia humana en un mundo moderno cuya cientificidad y cuya tecnificación han desautorizado la pretensión de verdad de nuestra experiencia y nuestra percepción inmediatas, y cuya realidad ha incorporado como elemento suyo propio la ficción. Rüdiger Bubner representa en cambio la posición filosófica crítica contra las tendencias filosóficas que descargan en la experiencia estética los objetos y los problemas originales y propios de la auténtica teoría. Delegar en lo estético las dificultades que la teoría no puede resolver inmediata y prontamente, es sobrecargar indebidamente lo estético con funciones que por su propia naturaleza no puede cumplir. Bubner ejemplifica su crítica en tres aspectos donde se ha echado a perder la capacidad analítica y la autonomía de la filosofía, y vanamente se ha esperado demasiado del arte: en la problemática antropológica, cuando se echa mano de la idea del artista como hombre perfecto; en la moral, cuando se espera del arte las respuestas a preguntas vitales, para cuya dilucidación la competencia no puede venir sino del juicio de la razón práctica, o sea, no de una razón pura sino radicada en el mundo de la vida y sus formas diferenciadas de realización; y finalmente en cuestiones

1 MARQUARD, O. *Von der Unvermeidlichkeit des Ästhetischen*. En: *Kunstforum*, Bd. 111, Köln, Januar/Februar 1991, p. 192-201. BUBNER, R. *Ästhetisierung der Lebenswelt*. En: *Kunstforum*, Bd. 112, 1991, p. 84-91. Wolfgang Welsch. *Gegenwartskunst im öffentlichen Raum ¿Augenweide oder Ärgernis?*. En: *Kunstforum*, Bd. 118, 1992, p. 318-320. *Diskussion. Schwindel der Kunst. Florian Rötzer moderiert ein Gespräch mit Peter Koslowski, Karlheinz Lüdeking, Odo Marquard, Peter Weibel und Wolfgang Welsch*. En: *Kunstforum*, Bd. 120, 1992, p. 230-246.

de la verdad, cuando se confunden las licencias que la teoría puede darse en las referencias analógicas del arte, con los argumentos que sólo una gnoseología puede tomar seriamente en consideración.²

El caso de Wolfgang Welsch es bien diferente. Representante confeso del posmodernismo en el medio filosófico, su ideario está concebido para sobrepasar la rutina del aula y resonar en el mundo público de la ciudad. Concibe la posmodernidad, no obstante, de un modo peculiar; en concreto, como una indisposición ante la euforia de la modernidad con lo estético, y su propósito lo resume en la necesidad de forjar una cultura del desajuste, alerta ante cualquier actitud compensatoria que no haría sino hacerle el juego a la cultura dominante. El interés de Welsch para nuestro contexto es el testimonio que presta en favor de la impaciencia de muchos artistas de hoy, para perfilar la tarea del arte en el estetizado acaramelamiento del espacio público de las ciudades actuales. Obviamente las referencias de Welsch son las ciudades grandes y pequeñas de los países ricos, en las cuales la preocupación por el “paisaje urbano” es algo que pertenece a la eficiente rutina de las administraciones municipales. Nosotros tenemos por el contrario, una experiencia tan desgraciada ante el deterioro y el miserable desorden creciente de nuestros entornos urbanos, que en contra de la apasionada exigencia de Welsch de desestetizarlos, nos sentimos más bien, como ciudadanos, con la obligación de exigir, por lo menos, un discreto engalanamiento, mínimamente el de la decencia del aseo y del tránsito peatonal libre de riesgos. A pesar de nuestra pobreza, sí tenemos un rasgo urbano actual común, sobre el cual Welsch ha puesto el dedo en la herida, y puede formularse de la siguiente manera: una tergiversación de lo estético ha configurado actualmente los espacios públicos en artificiosas escenificaciones, en arreglos hiperdecorados, donde a pesar de que se exprese interés por el arte, los fines buscados no están ni exigidos ni satisfechos por él, sino en realidad por la publicidad.

Welsch cita en su explosivo artículo la afirmación de un famoso experto de publicidad de Düsseldorf, Michael Schirner, quien con justa razón constata lo siguiente: “La publicidad ha asumido actualmente la función que antes desempeñaba el arte: la mediación de contenidos estéticos en la vida cotidiana”.³ En un ámbito hiperestetizado de esta clase ya no se necesita más del arte para traer la belleza al mundo, pues ello lo logran con más éxito los diseñadores y los urbanistas. La denuncia y la preocupación de Welsch puede verse reflejada entonces en su extremista y provocante propuesta: si el arte ha de tener aún sentido en el espacio público, no puede seguir siendo placer para los ojos, sino más bien irritación. La idea inicial de Welsch es que en un espacio público hiperestetizado –hiperpublicitado– el arte como arte bello queda desapercibido y como algo que ni siquiera se puede distinguir.

2 Aunque Bubner viene haciendo estas críticas desde 1973, merecen destacarse los siguientes artículos: **Moderne Ersatzfunktionen des Ästhetischen, Mutmassliche Umstellungen im Verhältnis von Leben und Kunst, Ästhetisierung der Lebenswelt**, todos incluidos en su libro *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, 1989.

3 Citado en WELSCH, W. *Op. cit.*, p. 319.

Para que las obras de arte, por lo tanto, no sucumban ante el inmenso poder de absorción de consumismo del contexto, para que le abran a uno los ojos y lo impacten, lo que deben producir entonces es una interrupción inmisericorde de esa galopante estetización que ha invadido la cotidianidad. La opción del arte en el espacio público está en que se convierta en una instancia para la extrañeza y la irritación, pues sólo así puede ofrecérsele resistencia y ponérsele freno a la estética actual del consumo. En palabras de Welsch, "El arte no debe pegar como un artículo de éxito, sino que debe horadar como un meteoro".⁴

No debe haber sin embargo teoría ni planteamiento que no sea revisable. Además de la merecida atención a que tiene derecho, su pretensión de verdad debe ser siempre relativizada y mediatizada, cotejando su alcance para otros contextos, sometiendo el contenido de su propuesta a la pregunta por el para quién, el cuándo y el dónde. Pensando precisamente en nosotros y en nuestro medio, no quisiera dejar la impresión de abanderar este empuje de artillería que es la propuesta de Welsch, y quisiera aplacar su impaciencia señalando, finalmente y en forma breve en esta introducción, la posición de otro personaje. Se trata de Kasper König, cuya trayectoria en la preparación de controvertidas exposiciones como la primera exposición museal de Claes Oldenburg en Estocolmo en 1966; la quinta *Dokumenta* de Kassel de 1972; el proyecto público de esculturas de Münster entre 1977 y 1987; la exposición de "Arte occidental" en Colonia en 1979; pero sobre todo, su magisterio en el área de arte y opinión pública en Düsseldorf y en la famosa Escuela Städel de Frankfurt, y su dirección de Portikus, un espacio para exponer arte contemporáneo a la discusión pública, nos dan un buen perfil para calibrar su posición en torno a una política cultural, concretamente, en torno a las posibilidades y a los límites del arte y su moral en una sociedad civil. Aunque König comparte con Welsch la concepción de que el arte en la vida pública desempeña una función de ilustración de la opinión más que de estética, el contraste entre ambos salta a la vista ante las expectativas en que cifra König la función del arte. Cualquier fin que se proponga, si en ello se involucra el medio del arte, tiene que estar expuesto al riesgo del fracaso. Dice König al respecto:

Es un gravísimo error –y esto puede decirse de todos los ámbitos de la cultura– esperar lo todo del arte. Uno no puede exigirle mucho al arte, sino más bien lo que uno tiene que hacer es tener confianza en él. El arte tampoco puede contribuir al saneamiento o al restablecimiento de la sociedad. No se debe abusar del arte haciendo de él una coartada para desviar por su medio la atención a los conflictos sociales, aunque obviamente es cierto que el arte puede también naturalmente tener una dimensión política incalculable –pero eso sí– sólo de un modo indirecto sobre la conciencia, nunca de un modo directo.⁵

Sin la mediación de la reflexión y la insospechable acción de ésta en la formación del juicio individual, no hay auténtica experiencia del arte; si es que esta experiencia ha de

4 *Ibid.*, p. 320.

5 Kasper König. *Ohne das Risiko des Scheiterns geht es nicht. Ein Gespräch mit Kasper König*. En: *Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* Nr. 2, Februar 1989, 36^o Jahrgang, p. 114-125, p. 125.

ser más que meramente estética. No debemos precipitar nuestras expectativas con el arte dejándole su eficacia a él solo y a su capacidad de impactar, pues como también lo anota Heidegger en *El origen de la obra de arte*, más importante que lo que nosotros podemos hacer con el arte, es lo que el arte puede hacer con nosotros. Pero para ello tenemos que poner a disposición toda nuestra capacidad espiritual e institucional.

Una profundización en las teorías del arte y de lo estético como compensación puede ilustrarnos sobre el carácter y la función del arte en la sociedad moderna.

II. El concepto de compensación

Joachim Ritter: Subjetividad, ciencias humanas, paisaje

El uso frecuente en la actualidad del concepto de compensación, sobre todo en el campo de la psicología y la antropología, no debe hacernos olvidar el origen antiguo de este concepto –proveniente del lenguaje económico y jurídico de los romanos–, así como su largo uso en la teología cristiana. Odo Marquard es el autor del erudito artículo sobre el concepto en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. (Diccionario histórico de la Filosofía), donde pueden registrarse sus inesperadas variantes, no sólo en el desarrollo de la historia de las ideas, sino en el de las disciplinas científicas.⁶ En lo que respecta a su uso filosófico, sus inicios se registran en el racionalismo clásico de los siglos XVII y XVIII, concretamente, en la discusión que en aquel entonces se llevó a cabo en la Teodicea sobre la justificación del mal en el mundo, en la cual es interesante señalar los *Ensayos de Teodicea* de Leibniz de 1710, y la *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico* del joven Kant en 1755. El interés de estos datos para Marquard se debe a la relación histórica que existe entre la quiebra del optimismo racionalista de la Teodicea de Leibniz, donde el concepto de compensación tenía una función importante, y el surgimiento de la Estética Filosófica con Alexander Baumgarten en su breve obra *Aesthetica* de 1750. Aunque la problemática del concepto mantuvo en adelante su vigencia, fue propiamente en la filosofía contemporánea cuando el concepto de compensación hizo carrera. Joachim Ritter, maestro de Marquard, fue quien moldeó la perspectiva para su función en la Estética, cuando llevaba a cabo su interpretación de la filosofía moderna, y en especial, cuando renovaba los estudios sobre Hegel en torno a la interpretación del concepto fundamental con que éste había acuñado la figura histórico-espiritual de la modernidad: el concepto de **subjetividad**. A ello se debe el que las ideas fundamentales de Ritter sobre la idea de compensación estén consignadas en una serie de artículos reunidos en un libro bajo ese diciente título de *Subjetividad*.⁷ Para aclararlo de antemano, Hegel mismo no habló

6 Cfr. MARQUARD, O. **Kompensation**. En: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. IV, Hrsg. von J. Ritter u. K. Gründer. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976, p. 912-918.

7 Cfr. RITTER, J. *Subjetividad. Seis ensayos*. Barcelona/Caracas: Ed. Alfa, 1986 (Edición alemana en 1974).

expresamente de “compensación”, pero operó con una pareja de conceptos que constituyen el esquema propio de su función, a saber, los conceptos de “escisión” y “reconciliación”. Estos términos pueden considerarse una herencia romántica en Hegel, pues fue el Romanticismo de finales del S. XVIII y principios del XIX el movimiento artístico, político-revolucionario e intelectual que con más intensidad experimentó la escisión contenida en el espíritu moderno del racionalismo de la Ilustración europea. Hegel mismo reconoció la escisión como algo ínsito en la naturaleza del espíritu, como aquello que lo arranca de la naturalidad y la inmediatez de los hechos y que alimenta su “inquietud infinita”. Esto no quiere decir, sin embargo, que para Hegel el espíritu agote su energía en mera negatividad, pues así como el espíritu no se da por satisfecho con lo que le está dado o con lo que él mismo ha logrado y se ve compelido a romper de nuevo con ello, él mismo produce también las formas de compensación que lo reconcilian. Eso pasa por ejemplo en el caso del arte, tal como lo afirma Hegel en sus *Lecciones de Estética* cuando dice:

... el espíritu, que adelanta hacia la ruptura, también sabe curarla. Él engendra por sí mismo las obras del arte bello como reconciliador miembro intermedio entre lo meramente exterior, sensible y caduco, por una parte, y el puro pensamiento, por otra, entre la naturaleza y la realidad finita, de un lado, y la libertad infinita del pensamiento conceptual, de otro.⁸

La compensación ejercida entre la experiencia de escisión y la necesidad de reconciliación es un proceso de dialéctica continua en el que se agudizan y se superan las crisis en las cuales el espíritu va conceptualizando y ampliando su experiencia histórica.

En sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* Hegel constata también la escisión como marca del estadio final de la historia, y habla expresamente de la escisión en la época moderna. Con un lenguaje teológico, pero con una significación eminentemente secular e histórica de interpretación de la cultura moderna, Hegel se refiere al acontecimiento de la Ilustración en los siguientes términos: “Entre más se ha aprehendido a sí misma la razón humana, más se ha alejado de Dios y más ha ampliado el ámbito de lo finito. La cuestión es entonces ahora, cómo puede ser Dios retornado de nuevo, sabiendo que antiguamente y al inicio de este período era reconocido como lo único verdadero”.⁹ La necesidad de compensación es obvia en esta situación de escisión y demanda de reconciliación que experimenta la figura moderna de la razón humana frente al todo del ser. Pues bien, la forma de este reino de la verdad finita en que se ha instalado el hombre moderno la denomina Hegel “subjetividad”.

Podemos entonces retomar el hilo de Ritter, quien llega a este tema de la subjetividad en Hegel a través de la interpretación de una obra muy diferente, las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, pero cuya representatividad es indiscutible como documento

8 HEGEL, G. *Estética*, vol I. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1983, p. 48.

9 HEGEL, G. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke 20*, Suhrkamp Verlag Frankfurt a.M. 1986, p. 312.

ejemplar de la filosofía de Hegel al término de la Revolución Francesa, o sea, como filosofía prototípica de la sociedad burguesa moderna en plena consolidación. La idea interpretativa clave de Ritter sobre Hegel a este respecto, es que existe una relación fundamental entre la figura espiritual de la subjetividad, por un lado, y la configuración de la moderna sociedad urbana, industrial y su figura abstracta del Estado, por el otro.

La misión histórica de la subjetividad puede resumirse así en su grandeza y en sus límites: a diferencia de los románticos, para quienes la sociedad moderna era una decadencia, para Hegel era más bien una culminación de la historia europea y universal. El enorme aprecio por esta época tan conflictiva lo cifra Hegel en el hecho de que la concepción de la libertad que el cristianismo había iniciado con la idea de libertad para todos, contra la idea de libertad para algunos, por fin había logrado imponerse como concepción general, y había sido ya racionalmente absorbida en la mentalidad y en las instituciones jurídicas y políticas. La economía política de los ingleses, sin embargo, había hecho por otro lado una penosa constatación; penosa en el sentido de contraponerle a ese logro idealista de la libertad el *factum* de una sociedad abstracta, que interrumpía la continuidad histórica en la cual se venía autocomprendiendo el hombre. Hegel muestra esta desgarradura del hombre de la sociedad moderna en su exposición sobre la sociedad civil, en el primer gran aparte dedicado al sistema de las necesidades.¹⁰ La sociedad burguesa ya no es más una sociedad cuyo contenido se restrinja a mediar por medio del trabajo las necesidades y la satisfacción del individuo, sino que regula también las relaciones del hombre con la naturaleza, a través de una racionalización del trabajo con ella, prescrito por las exigencias del rendimiento industrial. El hombre libre de la sociedad burguesa no ve ya en la naturaleza un poder aplastante ni un cobijo maternal, sino un objeto que ha de sujetarse a su señorío. El celebrado avance de la libertad involucra por lo tanto un gran problema: con las perspectivas de la dominación racional de la naturaleza —lo que en sí es un progreso— la misma sociedad moderna lleva al hombre a una existencia social indiferente a lo que él es y ha llegado a ser históricamente. Con otras palabras, la continuidad histórica en que se autocomprende el hombre o se autocomprenden los pueblos, se desgarrar en una escisión: por un lado un mundo intelectual, moral y que es vivido, un mundo que se ha constituido histórica y diferenciadamente en tradiciones que los vinculan y en las cuales se reconocen; pero por el otro, una modernidad y necesidad de modernización como perspectiva de futuro ineludible, indiferente a tales vínculos y destinada a la relación del hombre con la naturaleza en una mediación de trabajo racionalizado.

En verdad, esta es la realidad en que se ha convertido el mundo moderno de la Ilustración avanzada: un mundo escindido donde la racionalización y sus parámetros de realidad han excluido de ella “lo divino”, “lo bello” y lo “autóctono”, convirtiéndolos en experiencias o patrimonios meramente subjetivos, locales, proclives por lo tanto a la “superstición” y al “juego insustancial”. Lo bello se convierte en producto; el bosque

10 Cfr. HEGEL, G. *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa, 1988, §128-208.

sagrado, en recurso forestal; el templo, en un edificio; las tradiciones, en atavismos de relativo interés. En resumen, el mundo que el hombre moderno encuentra en su realidad social es algo cosificado, desarraigado y ahistórico. Este diagnóstico de Hegel sobre la sociedad de su tiempo es retenido por Ritter para la sociedad contemporánea, pues en ella continúan la escisión y el conflicto entre los ordenamientos vitales e históricos y los imperativos del avance social general. Ritter además, al igual que Hegel, no deja primar la apariencia negativa o puramente crítica de tal descripción de la realidad social moderna, sino que la pone sobre el tapete con el fin de hacer tomar conciencia de los retos inminentes ante la posibilidad cada vez más real de dejar estrechar el mundo en una sobredeterminación opaca y coactiva que absorbe al hombre íntegramente en su trabajo. Ahora bien, el haber logrado Hegel no sólo conceptualizar el conflicto de las fuerzas que acuñan el espíritu de la época, sino sobre todo, haber entrevisto y planteado con su concepto de “subjetividad” la función de compensación de la escisión vivida, constituye para Ritter el gran patrimonio hegeliano en el diagnóstico histórico-filosófico sobre el perfil de la sociedad moderna; y sobre las perspectivas de su enfrentamiento en la praxis que debe seguirse, si se asume a cabalidad un espíritu y una mentalidad auténticamente modernos. Las palabras de Ritter son las siguientes:

Hegel entendió en general la moderna sociedad industrial como esta liberación y exoneración de la existencia personal del individuo en su libertad subjetiva. Al partir de la subjetividad y de su libertad del ser-uno-mismo, es el primero –y hasta hoy, en el fondo, también el único– en comprender que la libertad de la subjetividad, en todos los contextos religiosos, morales, estéticos y personales que son esenciales para ella, adquiere realidad por vez primera, para todos los hombres en cuanto tales, con la sociedad moderna.¹¹

La misión histórico-universal de la subjetividad ha sido, por lo tanto, salvaguardar y actualizar lo que en el curso de la cosificación del mundo se ha convertido en algo meramente subjetivo. “Meramente subjetivo”, hay que decirlo, pues la subjetividad también tiene su limitación. Todo lo que la subjetividad salvaguarda o edifica, queda abrigado en la interioridad del individuo, pero ello puede degenerar y convertirse también en un obstáculo, donde éste se repliega sobre sí y no se atreve ya al compromiso pleno con el mundo presente, neutralizando en el sentimiento subjetivo a Dios, lo estético y la realidad cosificada de la propia existencia.

Si echamos un vistazo a las *Lecciones de Estética* de Hegel, podemos comprobar esta ambigüedad constitutiva de la subjetividad moderna, aunque también, lo que para nosotros es lo más importante, la compensación que, entre otras posibilidades, le procura a su vez el arte.

Hegel caracteriza la época moderna como una situación prosaica, desfavorable en su generalidad para permitir el apareamiento de los individuos vivos que requiere el ideal

11 RITTER, J. *Op. cit.*, p. 28.

del arte, pues la época moderna es la época de la moral y del Estado. Lo insatisfactorio de esta situación lo formula Hegel de la siguiente manera: "... aunque en su esencia y evolución reconozcamos como provechoso y racional el estado de nuestra vida social y política, sin embargo, nunca puede abandonarnos la necesidad de una real individualidad total y de una autonomía viva".¹²

El arte es precisamente esa producción de la actividad del espíritu humano que en la época moderna, individualista pero abstracta, acomete la reconstrucción de la subjetividad, es decir, de la autonomía individual. El arte, continúa Hegel, despierta "el monstruo de la escisión" que no hace sino dormir en ese arreglo abstracto-prosaico en que actúa sin real autonomía el individuo moderno, moldeado a la medida de las regulaciones del Estado y de la moral. Para ello configura en sus obras formas determinadas de individualidad y las expone a los conflictos, con lo cual el arte, lejos de reflejar sólo la época, la trasciende, poniendo al descubierto el "dominio" de los "poderes generales" que colisionan en el individuo; dándonos a reconocer en ello el "así es" de nuestra propia situación, recuperándonos y resarciéndonos espiritualmente, en una palabra, reconstruyendo la integridad de la siempre amenazada y frágil subjetividad.¹³

Sobre la idea de compensación de Hegel que hace comprensible el desarrollo recíproco de la subjetividad moderna y la sociedad industrial, Ritter avanza una tesis que precisa y complementa esta función de compensación. Se trata en este caso de la función de compensación que las ciencias humanas le proporcionan a la sociedad moderna para su autocomprensión. En esta problemática es donde Ritter plantea propiamente el marco general de la teoría compensatoria de base para la orientación enfáticamente estética que luego le ha dado Marquard. La fundamentación la expone Ritter en su artículo **La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna**.¹⁴

Es llamativo el hecho de que las ciencias del espíritu, tan "teóricas" en el sentido de inaplicables e imprácticas, no sean vestigios residuales del mundo preindustrial sino que en cuanto ciencias constituidas por el método histórico-crítico y hermenéutico, sean más tardías que las mismas ciencias naturales, y hayan crecido precisamente en la sociedad industrial. El siglo XIX, que para las discusiones metodológicas fundamentales de estas ciencias es un siglo clave, es al mismo tiempo el siglo de las ciencias naturales y del triunfo del espíritu positivo.

Cuando la sociedad industrial se abre paso e impone la modificación de los viejos ordenamientos vitales e históricos haciendo de las ciencias naturales la base de su praxis, produce paradójicamente también las ciencias del espíritu, cuya formación intelectual y

12 HEGEL, G. *Estética*. Vol. II, *Op. cit.*, p. 157.

13 *Ibid.*, p. 160.

14 RITTER, J. *Op. cit.*, p. 93-123.

Lo que el espíritu humano ha configurado y creado en el decurso de su historia es evocado por ellas en cuanto suma de las experiencias que el hombre ha hecho consigo mismo y con el mundo, ofreciéndosele a la sociedad de su tiempo, en contra del proceso real en que esta sociedad, para liberrar al hombre hacia su verdadero ser humano, irrumpe en el mundo histórico en cuanto poder de escisión, lo convulsiona y transforma y lo separa de sí. Puede decirse así que la sociedad misma produce la ciencia del espíritu en cuanto órgano que puede compensar su carácter abstracto y su ahistoricidad.¹⁶

Si bien esta tesis está concebida para la función de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna, no debemos olvidar que con ellas se suele hacer referencia a los dominios de la historia, del arte y de la filosofía. Pero como es el dominio de lo estético y del arte lo que nos interesa aquí, concentraremos el planteamiento de Ritter en las ideas que aparecen en su artículo **Paisaje. Reflexiones sobre la función de lo estético en la sociedad moderna**,¹⁷ donde analiza las razones y los acontecimientos que provocaron el descubrimiento y la percepción de la naturaleza como paisaje en la sensibilidad urbana y en el arte de esta sociedad en su período inicial. La percepción de la naturaleza como paisaje es interpretada por Ritter como una función estética de compensación, en el sentido de un intento por retener una imagen de la naturaleza como un "todo", ante su expulsión del mundo de la vida fomentada por el avance del concepto de naturaleza de las nascentes ciencias naturales, y del racionalismo de la nueva filosofía. El entronque perceptivo de esta función de compensación de lo estético es de importancia básica para comprender el contraste entre una vida humana y social acogida por el mito y el trabajo en el seno de la naturaleza, y esa vida acuciada por la investigación científica y la explotación de dicha naturaleza.

Ha sido observado por artistas como P. Cézanne, por sociólogos del arte y la cultura como G. Simmel, por filósofos como M. Heidegger, que los campesinos y los labriegos conocen muy bien la tierra que trabajan pero apenas si se sienten afectados por ella como paisaje. Una relación estética con la naturaleza sólo puede tenerla quien logra ponerse por encima de las relaciones pragmático-existenciales del sustento, o de las relaciones sociales abstractas de la producción. Cuando los campos aledaños a la ciudad son reserva para el crecimiento urbano; cuando los ríos cuentan sólo como fronteras, vía comercial, potencial hidráulico o vertedero; cuando los bosques sólo son atendidos para la industria de la madera y el papel, la naturaleza no puede ser esa representación estética que denominamos paisaje:

Todos ellos se convierten en paisaje —dice Ritter— sólo cuando el hombre se torna hacia su realidad sin una finalidad práctica, en una contemplación 'libre' y gozadora, para ser él mismo en medio de la naturaleza. Con su salida a ella, la naturaleza modifica su rostro. Lo que es de otro modo lo utilizado, o bien, en cuanto tierra baldía, lo inútil, y lo que ha sido durante siglos

16 *Ibíd.*, p. 117.

17 *Ibíd.*, p. 125-158. Cfr. además el estudio reciente de INNERARJTY, D. **La naturaleza como invento cultural. Sobre la función de la estética en la sociedad moderna.** En: *Themata. Revista de Filosofía*. N. 10, 1992, Sevilla, p. 517-532.

ignorado y pasado por alto o considerado como lo extraño que nos rechaza hostilmente, se convierte en lo grandioso, lo hermoso y lo sublime; se torna, estéticamente, 'paisaje'".¹⁸

Así es en efecto. La naturaleza como paisaje en la Estética y la historia del arte es un acontecimiento moderno ocurrido en relación directa con el surgimiento de la ciencia natural moderna y la cultura citadina, urbana, de la sociedad burguesa.

A. Baumgarten constata ya en 1750 en su *Aesthetica*, que cuando la naturaleza en cuanto tal ya no puede ser expresada en la ciencia, los sentidos producen estética y poéticamente una imagen suya, dándole así la palabra o la expresión para que pertenezca de nuevo a nuestra existencia y haga valer en ella su verdad. Cuando epistemológicamente la naturaleza se vuelve copernicana, recién entonces comenzamos a necesitar estéticamente la naturaleza como paisaje, pues como objeto de la Física ya no tiene vínculos con la existencia humana y su contemplación intuitiva. La naturaleza como paisaje, evocada desde entonces en el arte, no hace sino compensar con percepción o modo estético de ser afectado, la pérdida o la tergiversación de una realidad inexpressable ya en el objetivismo científico y relegada por éste al mundo íntimo de la subjetividad. Esta función compensatoria de lo estético es la idea que Odo Marquard va a complementar y a precisar aún más en su análisis sobre la situación actual, y a cuyos planteamientos vamos a dirigirnos enseguida.

III. Odo Marquard. Arte estético como compensación del fin del arte escatológico

La teoría compensatoria de Ritter reserva para el dominio del arte una función de salvaguarda y conservación, cuya justificación filosófica es perfectamente rastreable en la relativamente corta historia de la Estética y la Filosofía del arte. El giro complementario que le da Marquard tiene que ver precisamente con la posición que éste asume dentro de esta joven tradición, en particular, frente al polémico veredicto de Hegel sobre el carácter pretérito del arte, luego de la exaltación romántica que, reflejada momentáneamente en una filosofía como la de Schelling, había elevado el arte a la categoría de "*organon*" o "*instrumentarium*" de la filosofía. El movimiento romántico fue, entre otras cosas, una respuesta crítica y un balance frente a la cosificación que desencadenó el proceso de modernización del mundo. Vio en el arte un órgano de encantamiento que compensaba para el espíritu una necesidad de absoluto mostrada como inalcanzable por el desarrollo filosófico y sociocultural de la Ilustración.

Hacia 1800 la Estética sustituye la Metafísica en el movimiento romántico-idealista, pero rápidamente se desmorona también este programa quedando al descubierto el modo meramente simbólico, y por lo tanto precario, de pretender lo absoluto, estetizando para ello el pensamiento y sobrecargando fantasiosamente las potencialidades del arte en la

18 *Ibid.*, p. 138.

configuración de la vida social y el destino de los pueblos. Schelling no vuelve a insistir en su famosa tesis, formulada al final de su plan de construcción del “Sistema del idealismo trascendental”, y Hegel diagnostica pocos años después en los siguientes términos la crisis definitiva de las funciones que ya no se pueden esperar ni se le pueden exigir al arte: “... por lo que se refiere a su destino supremo, (el arte) es y permanece para nosotros un mundo pasado. Con ello, también ha perdido para nosotros la auténtica verdad y vitalidad. Si antes afirmaba su necesidad en la realidad y ocupaba el lugar supremo de la misma, ahora se ha desplazado más bien a nuestra representación”.¹⁹

La idea de Hegel es que el arte cumplió ya la gran función escatológica que otrora significó. La polémica es si con esa función escatológica que ahora ha quedado en el pasado, para el arte en cuanto tal ha ocurrido el mismo destino. La tesis de Marquard pretende establecer que el fin del arte escatológico tiene que compensarlo actualmente el arte estético. Se trata en realidad de una reiteración de la doctrina hegeliana, aclarada ahora gracias a la pauta interpretativa aportada por Hans-Georg Gadamer, de la cual Marquard extrae consecuencias para corregir la tesis de Ritter. Éste había considerado que el diagnóstico de Hegel sobre el carácter pretérito del arte, lo que fundamentalmente buscaba era acabar con esa sobrecarga de exigencias y expectativas con que lo había sobrecargado el Romanticismo. Según Gadamer, si tal cosa fuera cierta, la tesis de Hegel sobre el fin del arte dejaba de ser una tesis filosófica y podía considerarse simplemente como una crítica al arte de su tiempo. Ritter, por lo visto, había construido la idea de compensación de su teoría, a saber, compensación estética contra objetivación de la realidad, sobre una comprensión deficiente del alcance histórico-filosófico y cognoscitivo de la doctrina de Hegel. ¿Qué sentido preciso tendría que tener en la actualidad la función compensatoria de lo estético? Compensar con arte estético un arte que por sus pretensiones escatológicas no hace sino sumarse a las negaciones del mundo y del presente practicadas hoy de diversas maneras—ideologizando, utopizando, ficcionalizando—, y que a través del mismo arte, tiende a estetizar la vida, sustrayéndole con ello una auténtica percepción de su realidad. Lo estético debe compensar esta pérdida de realidad generada por los necesarios procesos de racionalización, tecnificación e ideologización de la cultura actual. ¿Cuál fue el horizonte que le abrió Gadamer a Marquard para contraponer entre lo escatológico y lo estético un concepto compensatorio del arte y salirle así al paso a la pérdida de realidad que hoy padecemos?

El peso de la interpretación de Gadamer sobre el veredicto hegeliano en torno al carácter pretérito del arte, puede resumirse en las ideas siguientes: un pensamiento como el fin del arte no se puede entender estética y aisladamente, pues coincide en su momento con otros dos diagnósticos análogos, y en ambos se trata de una culminación. El primero es el del fin de la historia, también de la autoría de Hegel, y el segundo, el diagnóstico sobre el final de la metafísica, preconizado sucesivamente por filósofos tan dispares entre sí como

19 HEGEL, G. *Op cit.*, vol I, p. 53.

Comte y Nietzsche en el S. XIX, y Heidegger en el S. XX. Hegel apunta por lo tanto a un acontecimiento esencial. Si bien él mismo dice que son el saber y la ciencia los que han hecho del arte un pasado como forma moderna satisfactoria de representarse lo verdadero, la "ciencia" en mención no son las ciencias experimentales y su progreso vertiginoso, tal como lo pregona el positivismo. Bajo el término "ciencia", Hegel comprende el compendio conceptualizador de todo nuestro saber, la ciencia del trabajo del concepto, la "filosofía". La filosofía ha dejado atrás al arte y representa una forma superior e irreversible de la conciencia humana. Nosotros ya no podemos tener la experiencia existencial que los griegos, por ejemplo, y en buena parte el cristianismo, tuvieron con el arte. En la época clásica de la escultura griega, lo divino estaba representado inmediatamente como la verdad misma en la apariencia del arte. El cristianismo pudo aún participar de la verdad de lo divino en el arte, pero sólo ya bajo la forma conmemorativa del culto y en una forma general del arte: la forma romántica, de la que no se espera ya la plenitud del ideal. El ideal era lo que Hegel denominaba la forma clásica del arte, que hizo de éste "el arte bello" y satisfizo la representación de lo divino antes de la concepción de lo espiritual que introdujo el cristianismo. Con la mentalidad que el cristianismo forjó como civilización, el arte ya no puede ser la mediación adecuada para lo divino sino sólo su apariencia sensible, pues tiene de él una concepción tan espiritual que fuerza al hombre a separarse del arte en favor del recogimiento religioso y del pensamiento abstracto. La religión griega era inconcebible sin el arte, sin las representaciones sensibles de los dioses; la religión cristiana, en cambio, dada su concepción de lo divino, en principio y en lo esencial puede prescindir del arte para representárselo. La idea de Hegel, por lo tanto, no consiste en negar el futuro del arte sino en destacar su carácter pretérito para la conciencia filosófica e ilustrada, dadas las otras posibilidades de comprensión de lo espiritual y lo verdadero que el cristianismo ha proporcionado, y que nuestra cultura ilustrada del concepto ha consolidado. No es, pues, que el arte quede en el pasado, sino su religiosa inmediatez e indiscutible absolutez, y por lo tanto, se trata de una tesis filosófica y no de una crítica de Hegel al arte de su tiempo.²⁰

En realidad, si la tesis de Hegel hubiese sido una crítica al arte de su tiempo, se chocaría uno inmediatamente con el entusiasmo y la clarividencia con que Hegel mismo conceptúa acerca de la realidad y las perspectivas del arte de su momento, libre ya de la tarea escatológica de representar la verdad absoluta. No puede uno menos que sorprenderse ante la vigencia aún hoy, de lo que Hegel formuló sobre el arte y el artista ante la nueva situación espiritual del mundo, en el aparte de sus *Lecciones* titulado **La disolución de la forma del arte romántico**, si se considera que esto se está afirmando en las primeras décadas del S. XIX. Desde la caracterización introductoria de las formas universales del arte —las formas simbólica, clásica y romántica—, Hegel expresa la naturaleza disolutiva de la forma más desarrollada de las artes, la forma romántica. La razón de ello descansa en el elemento de su contenido, pues éste ya no es —como en la forma clásica—, la inmediata

20 Cfr. GADAMER, H. ¿El fin del arte? Desde la teoría de Hegel sobre el carácter pasado del arte hasta el anti-arte de la actualidad. En: *La herencia de Europa. Ensayos*. Barcelona: Península, 1990, p. 65-83. p. 67s.

existencia sensible de lo espiritual, representada de un modo culminante en la figura humana corpórea, sino la "interioridad autoconciente"; un elemento para el cual el arte en sus formas tradicionales deviene insuficiente. A decir de Hegel, "... el arte romántico es la trascendencia del arte sobre sí mismo, pero dentro de su propia esfera y en la forma del arte mismo".²¹

Esto significa, en otros términos, que bajo el espíritu de la forma romántica, que es el que a nosotros, poscristianos, nos cobija, el arte no puede producir ya la obra de arte absoluta. ¿Qué pasa entonces con el arte? Se diversifica en una multiplicidad de formas finitas, desde formas cuasi-cultuales del arte, pasando por la intrascendencia, hasta las provocantes formas del anti-arte. El arte es ahora –dice Hegel–

... más bien un retorno del hombre hacia sí mismo, un descenso a lo íntimo de su pecho, en virtud de lo cual el arte borra toda limitación fija a un círculo determinado del contenido y de la comprensión de sí mismo, y hace de lo humano su nuevo santo: las profundidades y alturas del alma humana en cuanto tal, lo universal humano en sus alegrías y sufrimientos, en sus esfuerzos, sus hechos y sus destinos.²²

El arte ya no está limitado prácticamente por nada, y puede, estéticamente, representar todo lo que el hombre necesita para "sentirse en casa" o en su propio medio en el mundo y en su presente. Sin limitación alguna por parte del contenido y de su representación, como ocurría para el artista del pasado, para el artista contemporáneo, dice Hegel, "... el arte se ha convertido por ello en un instrumento libre que el artista puede manejar, según la medida de su habilidad subjetiva y en relación con todo contenido, cualquiera que él sea. ... No existe hoy por hoy ningún material que en sí y para sí esté por encima de esta relatividad".²³ En resumen, el arte ya no puede ser el absoluto que fue porque ya no hay una intuición religiosa del mundo común a todos y a la que el arte, de un modo escatológico, le dé expresión sensible universalmente válida. Por el contrario, este carácter "pretérito" del arte en cuanto a su significación espiritual suprema es perfectamente compatible con su impredecible diversificación, con su máxima autonomía, e incluso con la expectativa de que, como arte estético, cree otra vez algo nuevo que restituya al hombre en el mundo, frente al cual las relaciones que priman son objetivantes, abstractas, generalizantes.

Gadamer detectó efectivamente el sentido histórico-filosófico de esta doctrina de Hegel, y afiló la percepción de Marquard para que éste extrajese consecuencias conducentes mucho más allá de las señaladas por Ritter. Cosecha interpretativa de Gadamer para Marquard son fundamentalmente dos ideas. La primera, la conciencia de Hegel del hundimiento en el S. XIX, de la gran evidencia de la tradición humanístico-cristiana, el gran mito que aglutinaba a todos. Lo interesante de un mito es que a nadie se le ocurre

21 HEGEL, G. *Op. cit.*, vol I., p. 159.

22 *Ibid.*, vol V., p. 151.

23 *Ibid.*, p. 148.

ponerlo en duda mientras diga algo, pues constituye algo así como una verdad que une a todos y en la que todos se entienden. Pues bien, esta tradición humanístico-cristiana se derrumbó en el siglo pasado. La segunda idea de Gadamer importante para Marquard es la idea según la cual la doctrina del carácter pretérito del arte significa en realidad algo profundamente positivo, a saber, la liberación del arte en cuanto arte, la autonomía del arte como arte estético. Podemos pasar entonces ahora con estos elementos a la tesis de Marquard, "el arte como compensación de su final".²⁴

El núcleo de la idea de Hegel sobre el fin del arte descansa sobre la constatación de que el punto de vista antiguo, que era sobre la belleza, fue sobrepasado por el punto de vista bíblico-cristiano -escatológico- de la salvación. Ante esta nueva expectativa el arte ya no es una necesidad primaria; por lo tanto, o se pone a su servicio, o se retira. En ambos casos pierde el arte, cesa su necesidad. Marquard distingue en la explicación dos aspectos, de contenido y cronológico respectivamente. En cuanto al contenido, el fin del arte escatológico pertenece a un conjunto mayor de veredictos análogos: de la ley antigua, de la historia, de la filosofía. En lo fundamental, entonces, el fin del arte pertenece al fin de una concepción escatológica negadora del mundo, que por medio del cristianismo se ha convertido en algo universalmente influyente; esta concepción opera aún en una forma de pensar moderna todavía no suficientemente secularizada, como es la filosofía de la historia, de la cual conocemos y padecemos célebres variantes. Y desde el punto de vista cronológico, el fin del arte no comienza en el S. XIX, sino en el S. I d.C., cuando se inicia la era del arte estético.

Sobre esta aclaración, Marquard formula su tesis en dos pasos:

- 1) "El -moderno- arte estético es la réplica histórica al fin del arte, condicionada inicialmente por el cristianismo y luego por la filosofía de la historia, es decir, la filosofía de la revolución...
- 2) el arte estético compensa, no sólo la cosificación moderna del mundo de la vida, sino también y sobre todo, la pérdida del mundo debida al modo de pensar escatológico".²⁵

La implicación de esta tesis sobre el arte estético es verdaderamente impactante. En nuestra comprensión usual ha prevalecido la idea del arte como apariencia visible de la utopía, y en asociación con ella, la idea del arte como crítica y resistencia o como exaltación ideologizante de la realidad dada; en una palabra, como estímulo para el cambio revolucionario o como ideal realizado por obra y gracia del gobierno en el poder. Pues bien, contra esta concepción del arte está dirigida la tesis de Marquard sobre el arte estético, contra la instrumentalización escatológica del arte. El arte es tan poco vehículo de la escatología y adelanto de la utopía, que más bien y en sentido contrario, su auténtica

24 En lo que sigue nos vamos a basar fundamentalmente en: MARQUARD, O. *Kunst als Kompensation ihres Endes*. En: OELMÜLLER, W. (Hrsg.) *Kolloquium Kunst und Philosophie I. Ästhetische Erfahrung*. Paderborn/München/Wien/Zürich, Schöningh (UTB), 1991, p. 160-168, y la discusión adjunta, p. 168-199.

25 *Ibid.*, p. 163.

tendencia es compensar esa ceguera escatológica y utópica, que por negar el mundo y el presente nos sustrae la realidad. Como un zarpazo al círculo de la Teoría Crítica de Adorno y su filosofía del arte, Marquard afirma lo siguiente: “Allí donde bajo el signo de la denuncia escatológica del más acá y el utópico echar a perder el mundo actual, lo existente vale como una nada, el arte –estéticamente–, tiene que hacer visible lo válido en esta nada y la nada en eso válido; esto es ¡claro! una tarea de conservación”.²⁶ Para cumplir esta función contra la negación escatológica y utópica –revolucionaria– de la concepción del mundo, el arte ha tenido que asumir el esfuerzo de transformarse en lo que nunca antes había sido: arte estético, autónomo; y debió fortalecer filosóficamente esta transformación por medio de la Estética.

Efectivamente, las discusiones de la estética naciente en el siglo XVIII ponen de manifiesto el esfuerzo por salvar estéticamente el arte contra su final irreversible en las condiciones en que venía rigiendo, a saber, como un arte cuyas formas y cuyo contenido estaban prescritos por “la antigüedad”, es decir, o por los modelos antiguos griegos o romanos, o por los contenidos modélicos del cristianismo o del humanismo. La célebre disputa francesa entre los antiguos y los modernos puso de presente que sólo había llegado a su final el arte de los antiguos, sus ideales y sus normas. Los ingleses sortearon esta misma coyuntura a través de la oposición entre las ideas de lo bello –lo antiguo–, y lo sublime –lo moderno–. La versión alemana reitera esta problemática en los paradigmas de oposición en que la Estética va entendiendo lo nuevo frente a lo antiguo, el arte autónomo frente al heterónimo: “objetivo” e “interesante” (F. Schlegel); “ingenuo” y “sentimental” (F. Schiller); “clásico” y “romántico” (Hegel); “apolíneo” y dionisiaco” (Nietzsche); “clasicista” y “moderno” (Adorno). La clave de estas oposiciones conocidas también como arte “comprometido” y “sin compromiso”, “vanguardista” o “retrógrado” está asociada al logro o fracaso de la autonomía estética, a la resistencia o al acomodo al fin del arte.

Naturalmente que en la discusión contemporánea de la Estética, el dramatismo de la fórmula “el fin del arte” está completamente atenuado. La disputa entre antiguos y modernos no le dio el triunfo exclusivo a ninguno de los dos bandos sino que más bien los relativizó, fomentándose con ello en la Estética el sentido histórico, la institución museal, el intercambio entre el mundo de la vida y el mundo del arte. El arte estético prolifera las historias, le ofrece resistencia al monomito de la historia sagrada y cultiva la polimítica. Pero la renuncia a la posición escatológica de la negación del mundo y el afloje consecuente en el compromiso político también lo han replegado en una inmanencia esteticista de abstracción, marginamiento de problemas existenciales y primado de la forma.

No se puede omitir una pregunta: si el cristianismo fue el que jalonó el fin del arte y su esencial modificación como exigencia estética, ¿por qué este cambio apenas se cristaliza en el arte en la época del Renacimiento, y en la filosofía en la época del apareamiento de

26 *Idem.*

la Estética, en el S. XVIII? Según Marquard, la modernidad no pudo tener libre curso sino cuando enraizó el espíritu secular. Él emplea una fórmula que es necesario aclarar: “primero tuvo que ocurrir lo que condujo a la “hipertribunalización” de la realidad vital del hombre, a saber, la “pérdida de la gracia”, y ya entonces pudo darse la modernidad”.²⁷ La expresión “pérdida de la gracia” es la fórmula con que Marquard señala en la historia del pensamiento occidental el fin de la autocomprensión teológica de la existencia humana y de su historia, como la doctrina normativa general, sustentada por la biblia, la teología y la filosofía. Esta concepción escatológica negadora del mundo y orientada hacia un juicio final, incluye la tradición bíblica donde Dios es el supremo acusador de la humanidad, la atenuación de esta acusación con el acto salvador que introduce el cristianismo, e incluye la variante secularizada con que se inicia el pensamiento moderno. El racionalismo sustituye la Teología por Teodicea, y el acusador pasa a ser el hombre contra Dios en las reflexiones iniciales sobre el problema del mal en el mundo; y luego, el hombre contra el hombre mismo, en las diversas configuraciones de la Filosofía de la historia, modalidades especulativas de pensamiento revolucionario. En realidad, el derrumbe de la Teodicea de Leibniz a mediados del S. XVIII hace que las respuestas esperadas de las inflexibles preguntas del principio de razón, para el caso de la existencia humana y de su historia, ya no se esperen de Dios sino del hombre mismo y de nadie más que de él. Esto es lo que Marquard llama la “hipertribunalización de la realidad vital del hombre”. Ella es el espíritu del racionalismo y el agente de la objetivación moderna del mundo y de la realidad. En la filosofía es la época de las grandes empresas intelectuales de fundamentación y legitimación. Esta necesidad de justificar el porqué de los objetos, el deber ser y el deber ser así de la existencia del hombre es una hipertribunalización porque ello representa una hipertrofia de la presión legitimadora bajo la cual es imposible vivir. A ello se debe, dice Marquard, que a mediados del S. XVIII, a contrapelo de ese espíritu racionalista de tribunalización, surja esa enorme necesidad de descarga que lanza hacia adelante lo estético que acuña la cultura espiritual de este período. Es una tesis bien interesante, pues lo que se plantea con ello es que lo estético representa la irrupción en la intrascendencia. A favor de esta tesis habla de hecho esa carrera vertiginosa que el concepto de gusto hace en la Estética naciente. El gusto era algo estrictamente autónomo, indemostrable e injustificable; era el empuje de lo irracional contra el racionalismo normativo de las Estéticas de la perfección, abanderadas aún por los poderes en declive. No puede uno evitar recordar ante esto la decisiva incidencia del problema del gusto en la analítica de lo bello de la estética kantiana, en particular, el problema de la validez lógica de los juicios de gusto con su paradójica “universalidad subjetiva”. Según dicha paradoja, lo bello es algo que gusta sin concepto, sin conocimiento en sentido estricto, y sin embargo, gracias al gusto cultivado de una cultura, que siempre representa un ideal de humanidad, lo bello es representado como objeto de una satisfacción “universal”.²⁸

27 *Ibid.*, p. 165.

28 Cfr. KANT, I. *Crítica del Juicio*. 6.

En el arte ocurre en esta época algo semejante: el arte normativo da paso al arte original, las normas de representación de lo bello dan paso a la ejemplaridad de la obra del genio. El arte es finalmente autónomo, y la obra de arte es la mejor muestra de aquello ante lo cual no debe hacerse la pregunta por el "porqué". La irrupción hacia la intrascendencia es entonces así el lado fuerte de la moderna autonomía de lo estético.

Pero esta carrera fulgurante de lo estético padece muy pronto la gran crisis. Apenas entrado el S. XIX Hegel hablará del carácter pretérito del arte, y años más tarde las consignas sobre el final del período del arte y del carácter límite de lo estético reforzarán la conciencia del desajuste. La joven filosofía del arte había forjado la clásica definición de éste como apariencia, como bella apariencia en relación con la verdad de la idea, pero al fin y al cabo, como mera apariencia, como ficción en relación con la realidad objetiva y cruda de la vida. Esta definición del arte como apariencia y ficción ya no tiene justificación. La ficción, lo afirma reiteradamente Marquard, se ha convertido en uno de los componentes dominantes de la realidad actual, de la objetiva de la ciencia, y de la intersubjetiva de la praxis vital. Unos breves ejemplos permiten ilustrar la suplantación de la experiencia propia y directa de la realidad por la ficción. En primer lugar, ya ni nos percatamos de lo que ha pasado con nuestra percepción del mundo. Éste se ha convertido en una construcción de la realidad científica y técnica, vedada a la experiencia individual. La experiencia científica es asunto de una sofisticada artificialidad, asequible sólo a especialistas, cuya percepción se ha convertido en lectura de datos e índices técnicos proporcionados por aparatos. Nosotros no hacemos directamente las experiencias sino que las recibimos ya hechas, y el mundo que tratamos de articular es un mundo de oídas, desde los discursos científicos hasta los comentarios circulantes que en buena parte administran los medios.

Otro ejemplo de pérdida de la realidad y experiencia de la vida, y de incremento de la ficción, es la dimensión que ha cobrado en la sociedad actual el ramo de la producción de datos para la orientación. Lo normal hoy ya no es llegar por sí mismo a postulados sino pagar servicios, pagar postulantes, a cuya profesión de la prospección pertenecen los estadísticos, los futurólogos y los consejeros. Estos agentes en su gran mayoría no están en condiciones de juzgar el contenido de realidad de los datos de orientación que manejan. El resultado es una mezcla de realidad y ficción que suprime la diferencia entre la percepción de aquella y la conciencia de ésta. Y también en la política, en las intervenciones sobre la realidad, emprendidas a través de las reformas sociales planificadas, o por el dirigismo revolucionario, también aquí se presenta el mismo problema. El transcurso acelerado del tiempo y los imprevistos modifican completamente la realidad inicial, los objetivos que ameritaron la intervención y las consignas que debían estimular el compromiso para la acción. Pero si el poder político es el mismo, y como casi siempre pasa, cada vez va quedándose más a la zaga de los nuevos retos, impone con autoridad las ya viejas ficciones, retorizando el juicio sobre la realidad que percibe el ciudadano. Finalmente, analistas de la cultura contemporánea han señalado la brecha que ha surgido entre las experiencias y las expectativas. Hasta hace poco, lo que se esperaba del futuro estaba en

gran parte concebido por la experiencia tenida en el pasado y a través del presente. Esto se ha modificado. Sobre expectativas ya no tenemos mayor control, pues éstas se han desacoplado de nuestra experiencia vivida, cada vez más efímera e irreferenciable, y por ello la tendencia de aquéllas hacia la ficción se acentúa cada vez más.

Esta constatación sobre la realidad actual y su percepción es lo que, según Marquard, obliga al arte estético, para que se justifique y para que se note, a definirse contra la apariencia y contra la ficción. En oposición a la invocación romántico-idealista del arte como “organon” de la filosofía, en cuyo horizonte maduró la idea del arte como la bella apariencia, Marquard lo plantea ahora como órgano de la experiencia; como salvaguarda suya para reducir la pérdida de realidad que universalmente se impone, para retener y configurar formas elementales de percepción que rescaten nuestra experiencia propia y mantengan abierto el acceso a una realidad no ficcionalizada. El arte, definido primariamente por la imaginación productiva del genio resulta ya superfluo en un mundo hiperficcionalizado, y la cercanía de tal arte a lo emotivo debe dar paso a un arte con pretensiones enfáticas de conocimiento. Si no se puede reemplazar una obra de arte por otra como se sustituye un artículo del mercado, la razón radica en que las obras del arte nos orientan más duraderamente. En este sentido son ellas salvaguarda de experiencia de la vida; son lo que necesitamos en el actual extrañamiento del mundo ante la negación del presente por las ideologías, maestras de posposición de la realidad con sus tablas de promesas.

Para finalizar, quisiera al menos insistir en el carácter ético y cognoscitivo de esta idea de lo estético como compensación, que plantea Marquard, para no dejarla asociar precipitadamente con la que se maneja en el ámbito de la psicología. Aquí se trata de cultivar pérdidas de realidad allí donde lo pide el principio de placer. La insuficiencia de esta idea de compensación es el arreglismo de sustitución que comporta. Si así se entendiese la idea de compensación que propone Marquard, el arte no sería otra cosa que un arreglo del terreno para suavizar aterrizajes de barriga cada vez que se quiebran los grandes sueños. En la propuesta de Marquard, la idea de compensación tiene que ver con una salvaguarda fundamental de la experiencia de la vida que no embellece nada, que no es muelle, sino que debe tener la valentía y la lucidez de hacer ver lo que aún es válido, de hacer el complemento donde se necesita, de criticar pero de aprovechar también el presente y la cultura, sin la cual el arte no tiene piso ni justificación en la realidad. En vez, pues, de un dirigismo estético –escatologizante– más allá del presente, Marquard propone para el arte una participación desinteresada y falible dentro del espíritu de modernidad de la Ilustración, asumiendo incluso la denuncia fácil y rápida que le han hecho sus críticos de representar una postura conservadora, pero que en realidad es de alerta y de ecuanimidad. Estas son sus propias palabras:

“Yo diría... que el arte está construido contra las pérdidas de realidad, y que su tarea consiste en lo siguiente: en desmontar esas pérdidas de realidad que necesariamente pertenecen a los procesos de cientifización y tecnificación, pero así mismo también a los procesos de ideologización... El arte cumple allí su tarea del modo más claro, cuando le sale al paso a tales pérdidas y conduce a

contravía de ellas. Aquí surge entonces mi concepto de compensación... En esta forma concluyo en una tesis bien impopular, a saber, que el arte es un antiutopicum de primer rango, y que es de tomar mayormente en serio y es más influyente, allí donde efectivamente es esto".²⁹

Ante esta declaración, no se puede dejar tachar de mero conservadurismo una posición estética como la de Marquard, orientada a corregir una concepción y una percepción de la realidad, acuñada por la desmesura de una racionalidad tecnificada y un imaginario tergiversado ilusoriamente. La acusación representa, más bien, la actitud defensiva de una postura obnubilada por el futuro y la novedad, incómoda ante la aparición en el juego de la carta de la ética de un pensamiento que, como el de Marquard, se resiste a sacrificar la razón práctica ante el retoricismo coyuntural del pensamiento estético. La coyuntura favorable que éste goza en los actuales momentos disimula aún los grandes cambios que se han operado en lo estético mismo, cuyo nombre nos sigue siendo familiar y acogedor pero cuyo concepto se ha densificado y ya no coincide con ese perfil de ligereza e irracionalismo que le conocimos en la modernidad clásica.

Quizás sea el espíritu de antitradición la faceta más notoria de la modernidad, pero ella misma es una tradición digna de ser cultivada y transmitida, a saber, su irreductible tensión entre racionalismo y pluralismo. En caso de admitir conservadurismo en la posición estético- filosófica de Marquard, esto sólo puede ser en sentido de dar la cara por ese espíritu moderado de la fase pro-modernista de la ilustración burguesa donde lo estético pertenece a su potencial pluralista. Sin el arte, la sociedad moderna no compensa los necesarios desencantamientos que acarrea su irrenunciable racionalismo; el arte moderno, estético y autónomo, gracias al pluralismo de sus estilos, enseña a resolver con sentido histórico las tensiones entre lo antiguo y lo moderno, entre lo conocido y lo extraño. Si la cultura actual amenaza con arrollar la sensibilidad, el arte estético responde reforzando su antiguo vínculo con ella; si la anestesia con su tumultuosa sobreexcitabilidad, el arte estético salta con la sobriedad que le devuelve el juicio. Una cultura realmente estética en ese sentido profundo en que lo plantea Marquard es lo que forma la cultura política de una sociedad pluralista, donde la tolerancia no es la práctica de la indiferencia sino el fruto de la fina sensibilidad y su juicio reflexivo, antídotos óptimos contra los fundamentalismos.³⁰

29 MARQUARD, O. *Von der Unvermeidlichkeit des Ästhetischen*. *Op. cit.*, p. 201.

30 Marquard, O. *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*. Paderborn, München; Wien; Zürich; Schöningh, 1989. p.11-20.

**ARTE ESTÉTICO O ESCATOLÓGICO
FUNCIONES DE COMPENSACIÓN
DEL ARTE EN LA SOCIEDAD MO-
DERNA**

Por: Javier Domínguez Hernández

***ESTETIZACIÓN DEL MUNDO DE
LA VIDA *AUTONOMÍA ESTÉTICA
*ARTE E IDEOLOGÍA**

RESUMEN

La vida cotidiana y la cultura contemporáneas experimentan un alto grado de estetización que parece hacer superfluo el arte. El presente artículo responde a esta problemática y plantea la pregunta por la función del arte en la sociedad moderna, e ilustra el debate con las tesis de W. Welsch, R. Bubner, J. Ritter, O. Marquard y K. König. El artículo se inclina por las tesis de Marquard, quien aboga por un arte estético contra un arte escatológico. Sólo un arte estético como "organon" de la experiencia puede compensar la pérdida de percepción, de juicio autónomo y el fomento de la ficción que genera el poder de los medios en la cultura actual. Un arte escatológico como "organon" de la idea, por el contrario, se hace cómplice de dicha perversión cultural.

**AESTHETIC OR ESCHATOLOGICAL
ART. FUNCTIONS OF COMPENSA-
TION OF ART IN MODERN SOCIETY**

By: Javier Domínguez Hernández

***AESTHETIZATION OF THE
"LEBENSWELT" *AESTHETIC
AUTONOMY *ART AND
IDEOLOGY**

SUMMARY

Everyday life and contemporary culture experience a high degree of aesthetization that would seem to make art superfluous. The present paper responds to this problem and raises the question of the function of art in modern society, illustrating the discussion by means of several theses, proposed by W. Welsch, R. Bubner, J. Ritter, O. Marquard and K. König. The paper favors Marquard's thesis, defending an aesthetic art as opposed to an eschatological one. Only aesthetic art as an "organon" of experience is capable of compensating for the loss of perception, of autonomous judgment, and for the fiction that creates the power of mass media in today's culture. Eschatological art, as an "organon" of the idea, on the contrary, becomes an accomplice of the cultural perversion mentioned.

La reconstitución clásica del saber

Copérmico • Galileo • Descartes

Iván Darío Arango

Rastrea las complejas relaciones de la ciencia con la filosofía y aun con la teología; es decir, con la cultura de la época.

Se trata de un estudio que esclarece el papel rector de las concepciones filosóficas en los planteos y hallazgos de la investigación científica. Es especialmente interesante la indagación en el proceso del pensamiento cartesiano, culminación de una reconstitución tanto del objeto natural como del sujeto cognoscente, que muestra la necesidad de la estructuración de la teoría del conocimiento correspondiente a la nueva ciencia, de la que a la vez es raíz.

El trabajo se centra en los tanteos y perplejidades, en las dudas y errores más que en las verdades hechas.

Contradice así los presupuestos dogmáticos de una epistemología positiva, todavía vigente entre nosotros, e implícita en la sobrevaloración de la ciencia y de la técnica.

Evita, por otro lado, el rechazo irracional de la ciencia, a la que sitúa en el lugar que debe ocupar, mediante una respetuosa advertencia de su naturaleza y sus momentos creadores.

Teoría de la argumentación

Alfonso Monsalve

La argumentación es el conjunto de técnicas destinadas a persuadir y convencer.

Se argumenta para tomar decisiones razonables y razonadas. La razón argumentativa es, entonces, el canon de los universos en los que hay que optar entre distintos cursos de acción. Desde el punto de vista filosófico, la argumentación es la reivindicación de la razón práctica como aspecto fundamental de la racionalidad. La ética, la política, el derecho, la discusión científica y las actividades cotidianas presuponen la elección argumentada y la búsqueda de acuerdos a través de la confrontación de tesis.

Este libro presenta, crítica y desarrolla las tesis de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca sobre esta disciplina. Su pensamiento, basado en Aristóteles, redescubre y redimensiona el valor de la retórica, arte de la discusión, considerados formas universales de la racionalidad. En palabras de Perelman: el imperio de la racionalidad deductiva cede su espacio al imperio retórico.



Editorial Universidad de Antioquia

Ciudad Universitaria, bloque 22, oficina 203 • Teléfono: (574)210-50 10 • Telefax: (574)263 82 82 • Apartado 1226 • Medellín - Colombia

DEFENSA DE QUINTO LIGARIO

Por: Marco Tulio Cicerón

Traductor: Pbro. Rafael Henao R.

Introducción del traductor al lector

Tiene usted en sus manos la traducción del que, para muchos, es el mejor discurso de Cicerón. Las circunstancias eran bien difíciles. Encendida la guerra entre César y Pompeyo, la nobleza romana en pleno apoyó a este avezado general empeñado en lid armada con uno novel.

Todos querían hacer méritos ante el que creían seguro triunfador. Los Tiberones –padre e hijo– pidieron ser nombrados procónsules de África para apoyarlo con ejércitos reclutados allá y obtuvieron del Senado el nombramiento, pero al llegar a su provincia, Ligario –que estaba de lugarteniente–, se les había adelantado y, unido a un rey vecino, tenía ya el ejército y no les entregó el mando.

Pero sucedió lo inesperado: César, ayudado por las provincias adyacentes a Roma en las que militaban dos hermanos de Ligario, obtuvo una completa victoria, pasada la cual ofreció amnistía total a los seguidores de Pompeyo, quien había muerto en combate. Ganada la confianza de César, los Tiberones acusaron a Quinto Ligario de rebelión contra una orden del Senado, por no haberles entregado el gobierno de África. El mismo Ligario, consciente de su situación, se había abstenido de volver a Roma. Los hermanos de Ligario buscaron como abogado a Marco Tulio Cicerón.

La situación ante la cual Cicerón debía sustentar su defensa era la siguiente: Cicerón, enemigo de César, defiende ante César a Quinto Ligario, enemigo de César, acusado por los Tiberones, enemigos de César, de ser enemigo de César y de levantar tropas contra César desautorizando un decreto del Senado.

Cicerón, haciendo gala de su extraordinaria habilidad oratoria, maneja el asunto de tal suerte que en un momento determinado defiende incluso a los mismos acusadores.

Texto del discurso

Cayo César, mi amigo Quinto Tiberón trajo ante tu tribunal un crimen nuevo, hasta hoy inaudito: “que Quinto Ligario estuvo en África” y Cayo Pansa, hombre inteligentísimo, apoyado quizá en la mutua amistad que tiene contigo, tuvo el desparpajo de apoyar esa acusación. No sé qué camino coger. Como era imposible que tú lo supieras, ni por

conocimiento personal ni siquiera de oídas, venía yo preparado a abusar de tu ignorancia para salvar a este pobre hombre. Pero ya que la astucia del enemigo puso en claro lo que estaba tan oculto, mi opinión es que hay que confesarlo, sobre todo, porque mi íntimo Cayo Pansa hizo que eso fuera mal visto.

Omitida toda controversia, mis palabras deben acudir a tu clemencia que ha conservado la vida a muchos cada vez que te han pedido, no sólo que no les castigues sino que les otorgues un amplio perdón.

Tuberón, ya tienes lo que más ambiciona un fiscal: un reo confeso, pero confeso de que estuvo en los mismos líos en que estuviste tú, Tuberón, y en los que estuvo ese gran hombre que es tu mismo padre. Por lo tanto, es menester confesar vuestro delito antes de tachar de culpa alguna a Ligario.

Veamos: Cayo Ligario marchó a África como lugarteniente con el procónsul Considio cuando no había la mínima sospecha de conflicto; en esa legación se portó a tal altura, que al retirarse Considio hubiera sido completamente imposible darle gusto a la gente, nombrando a otro distinto de Ligario al frente de ese mando.

Por mucho tiempo Ligario rechazó en vano el ofrecimiento pero, al fin, se vio obligado a aceptar esa provincia a la que gobernó en tiempos de paz de tal manera que fue muy bien mirado por todo el mundo por sus buenas maneras y su prudencia.

La guerra se prendió tan de repente que en África se supo de sus acciones primero que de sus antecedentes. Cuando se habló de guerra, todos buscaron un jefe: unos por ambición desmedida, otros por el miedo, que es ciego; primero que todo por el bien del Estado pero también por sus propios intereses. Como Ligario ambicionaba regresar a su hogar a reunirse con los suyos, no quería entrar en ese barullo. En ese momento Varo llega a Utica. Había conseguido que lo nombraran pretor para África. Acudieron a él y él, con no poca avidez, asumió el mando, si es que puede llamarse mando el que se ejerce buscando el interés personal; atendiendo a los lacayos y descuidando totalmente el bien común. Con la llegada de Varo descansó algo Ligario, quien no quería verse envuelto en ese asunto. César, hasta el momento Ligario no tiene ninguna culpa: salió de casa cuando no había ni sospecha de guerra; llega como lugarteniente en tiempo de paz. Esa ida suya no tiene por qué ofenderte. ¿Te ofenderá la permanencia? mucho menos. Si la ida tuvo una causa buena, la permanencia era necesaria y digna. En esos dos tiempos no hay ningún crimen: ni cuando se fue como lugarteniente ni cuando tuvo el mando a petición de toda la provincia de África.

Queda un tercer momento después de la llegada de Varo a África. Si en él hay fallas, las impusieron las circunstancias, no la voluntad. Si hubiera podido salir, ¿habría

preferido estar en Utica o en Roma? ¿Con Varo o con sus hermanos queridos? ¿Con extraños o con los suyos? Si la legación estuvo llena de inquietud por el gran amor a sus hermanos, ¿podría estar tranquilo separado de ellos por las preocupaciones de una guerra?

César, no tienes, por tanto, ningún indicio de antipatía de Ligario hacia ti. Te pido que notes con cuanta confianza asumo su causa porque voy a exponer la mía. ¡Oh clemencia admirable, digna de ser pregonada con alabanza, oratoria, escritos y monumentos! Cicerón sostiene ante ti que otro no tuvo la culpa que tuvo él; no teme tus íntimos pensamientos, no le da miedo; observa el rayo de sabiduría y de libertad que me alumbra cuando hablo ante ti. Voy a levantar la voz cuanto pueda para que lo escuche todo el pueblo de Roma.

César, iniciada la guerra, avanzada ya en gran parte, sin ninguna coacción, por mi propio gusto y voluntad, me alisté en el ejército contrario al tuyo. ¿Ante quién estoy hablando? Ante quien, conocedor de todo, me devolvió a la patria antes de encontrarse conmigo; ante quien me escribió desde Egipto para pedirme que le echáramos tierra a lo pasado; ante quien, dueño de todo el imperio romano, quiso que yo fuera su segundo; ante quien me ofreció a través del mismo Pansa todos los honores que quise tener; ante quien, finalmente, pensó que sólo me rescataba dignamente si no me quitaba ninguna presea. Mira, Tuberón, si voy a tener temor al hablarle de Ligario, yo que no tengo traba para hablar de mis hechos.

Y yo hablé de mí para que Tuberón me excuse ahora lo que voy a decir de él. Estimulo sus iniciativas y sus triunfos ya por la cercanía del parentesco, ya porque admiro su inteligencia y sus aficiones, ya porque creo que algo me toca de los triunfos de este joven pariente. Pero yo pregunto: ¿quién es el que acusa de criminal la estadía de Ligario en África? Uno que pretendió estar en África, uno que se está quejando de que Ligario se lo impidió, uno que sí acudió a las armas contra el mismo César. Tuberón, el filo de tu espada ¿qué hacía en la batalla de Farsalia? ¿Qué corazón buscaba tu puñal? ¿Cuál era el objetivo de tus armas? ¿Qué buscaban tus ojos? ¿Qué tu rabia? ¿Qué deseabas? ¿Qué ambicionabas?... Me estoy pasando de la raya. El joven está conmovido. Vuelvo a lo mío. Fui compañero de armas. Tuberón, ¿qué otra cosa hicimos sino el que pudiéramos tener nosotros el poder que éste tiene? César, ¿te incitarán a la crueldad las palabras de aquellos mismos que te alaban porque los dejó impunes tu clemencia? Tuberón, estoy echando de menos tu prudencia en este asunto pero mucho más la de tu padre: ¿que un hombre de su talento y ciencia no haya captado esta clase de causa! ¿porque si la hubiera captado, hubiera preferido que hicieras cualquier otra cosa! Estás acusando a un reo confeso. Es poco. Estás acusando a uno que está, según creo yo, en mejores condiciones que las tuyas; según tú, en las mismas. Esto sería aterrador; lo que voy a decir raya en lo monstruoso. El objetivo de esta acusación no es la cárcel para Ligario, sino la muerte. Ningún ciudadano en Roma ha hecho esto antes de ti. Son costumbres extrañas. Incitar hasta la muerte suele hacerlo la liviandad griega o la crueldad de los bárbaros. Porque, ¿qué otra cosa quieres? ¿Qué esté fuera de Roma? ¿Qué esté lejos de la casa? ¿Qué no viva con sus hermanos, ni con su tío

Broco, aquí presente, ni con el hijo de éste, su primo? ¿Qué no esté en su patria?... ¿Y es que lo está? ¿Puede carecer de más ante todo esto? Italia le está vedada. Es un exiliado. Tú no quieres que se le prive de la patria sino de la vida.

Nadie actuó así ni ante aquel dictador que le daba la muerte a quienes odiaba, que mandaba matar sin pedírselo, que aun estimulaba con premios. Esa crueldad la vengé años después el mismo a quien estás invitando a la crueldad. Dirás: yo no estoy pidiendo eso. En verdad, Tuberón, yo te creo. Te conozco, conozco a tu padre, conozco tu casa y tu abolengo, me son conocidas las aficiones de tu familia y de tu raza por la virtud, la honestidad, la ciencia, las artes; muchas y muy buenas. Estoy seguro que no estais pidiendo su cabeza pero os fijais muy poco. Vuestra intención es que no os cobije la pena que pesa sobre Ligario. ¿Cuál es esa pena? No es el destierro porque está en él. ¿Qué más pedís? ¿Qué no le perdonen? Esto es más duro y más grave. ¿Estás luchando porque no consigamos lo que pedimos en la casa postrados y llorando, sin confiar en nosotros pero sí en la bondad de él? ¿Irrumpirás en nuestro lloro? ¿Nos prohibirás que nos postremos y lloremos y supliquemos?

Si cuando nosotros hacíamos esto en casa – porque lo hicimos y espero que no en vano– te hubieras metido y empezado a gritar: “cuidado César, no lo creas, no le perdones, no te apiades de unos hermanos que te ruegan por su hermano”. ¿No te habrías despojado de todo sentimiento noble?... ¿Cuánto más duro no es que ataques en el tribunal lo que hicimos en la casa? ¿Que de modo tan miserable quites a muchos la esperanza de clemencia? César, voy a decir sin ambages lo que pienso: si en este tan grande éxito tuyo, no fuera tanta tu bondad cuanto tú, por ti mismo, ostentas (yo sé lo que estoy diciendo), esta victoria se colmaría de un luto muy amargo. Si se encuentra entre los vencidos quienes te quieran cruel, ¿qué pensarán los vencedores? ¿Cuántos, queriendo que no le perdonaras a nadie, impedirían tu clemencia, si los perdonados quieren que no ejerzas con otros la misericordia? Porque si le pudiéramos probar a César que Ligario no estuvo en África; si con una mentira piadosa veláramos por el bien de un pobre ciudadano, no sería humano que alguien rechazara y refutara nuestra mentira ante tamaño peligro, pero si lo hubiese, con seguridad no sería uno que estuviera en las mismas condiciones. Sin embargo, una cosa es no querer que se engañe a César y otra no querer que él se apiade. Dirás tú: “cuidado, César, no le creas, Ligario sí estuvo en África; tomó las armas contra ti...” Pero, ¿qué estás diciendo? “No le perdones”. ¿Es ésta, frase de un hombre para otro? César, quien la usara ante ti renunciaría a los buenos sentimientos pero no torcería los tuyos. Yo opino que el primer intento de Tuberón fue hablar de un crimen de Ligario. Comprendo tu admiración porque nadie le había dado ese nombre, porque lo hacía el que había estado en la misma causa o porque había encontrado algo malo. Tuberón, ¿tú lo llamas crimen? ¿Por qué? Esta causa nunca se ha llamado así. Unos la han llamado “error”; otros “miedo”; otros con más dureza, “esperanza, ambición, odio, pertinacia”; los que con más dureza, “temeridad”... “Crimen”, fuera de ti, nadie. Si a mí me preguntan por el nombre propio y verdadero de nuestro mal, me parece que se nos vino encima una calamidad fatal y se adueñó de las mentes desprevenidas de los hombres; pues a nadie debe admirar que los decretos divinos superen

los proyectos humanos. Hay la posibilidad de ser desgraciados, pero con este vencedor no podemos serlo. No voy a hablar de nosotros, hablo de los que cayeron. Llámeseles ambiciosos, arrojados, pertinaces; pero dejemos libres a Cneo Pompeyo, ya muerto, y a otros muchos, del crimen de maldad, sedición o parricidio. César, ¿alguien te oyó eso a ti? ¿Qué quisieron tus armas sino rechazar un agravio? ¿Qué hizo tu invicto ejército sino salvaguardar tu derecho y tu dignidad? ¿o qué?.. Tú, amante de la paz ¿te medías con bandoleros o con buenos ciudadanos? Tus grandes méritos conmigo no lo serían si me hubieras conservado como malhechor. ¿Serías tú benefactor de la República, si hubieras conservado en su dignidad a tantos criminales? César, al principio la juzgaste desavenencia, no guerra; no odio de enemigos sino disidencia de ciudadanos.

Ambas partes deseaban el bien para la República; ambos estaban lejos del bien común, en parte por intrigas, en parte por ambiciones. La dignidad de los jefes era casi igual, tal vez no era igual la de los seguidores; la causa entonces era dudosa porque cada parte tenía cosas dignas de aprobación; ahora se debe juzgar mejor la que recibió la ayuda aun de los dioses. Conocida tu clemencia ¿habrá quién no apruebe una victoria en la que nadie cayó fuera de combate?

Dejada la causa común, vengamos a lo nuestro. Tuberón, ¿qué era más fácil: salir Ligario de África o quedaros vosotros en la casa? Dirás: ¿podríamos hacerlo contra la orden del Senado? Si me lo preguntas, no. Pero el mismo Senado había nombrado a Ligario. Y él obedeció cuando era necesario obedecerle al Senado; vosotros, cuando sólo obedeció el que quiso. ¿Os estoy reprendiendo? De ningún modo. Lo otro desdiría de vuestro linaje, familia, raza, disciplina. Lo que no apruebo es que tacheis en los demás lo mismo de que os gloriais vosotros. El Senado eligió a Tuberón en ausencia de éste; estaba enfermo y quería excusarse. Yo lo sé por nuestras mutuas relaciones con Lucio Tuberón: compañeros de escuela, compañeros en la milicia, afinidad, compañeros de toda la vida, iguales en las ambiciones. Por eso sé que Tuberón quería quedarse en casa. Pero unos urgían, otros ponían por medio el santísimo nombre de la República a tal punto, que aunque se pensara de otra manera, era imposible soportar el peso de sus palabras. Cedió ante la autoridad de un gran varón, mejor dicho, obedeció. Arrancó con aquellos con quienes hacía causa común. Viajó tardíamente. Cuando llegó a África, ya estaba ocupado. ¿Hay en esto crimen de Ligario o rabia de vosotros? Porque si es crimen de alguien impedir lo que habíais querido, el haber querido obtener vosotros a África, la abanderada de todas las provincias, nacida para hacerle guerra a esta ciudad, ¿no es menos grande que el que otro haya preferido ser él el gobernador? Y, sin embargo, ese otro no fue Ligario. Varo decía que él tenía el mando. En verdad, él tenía las insignias. Pero, sea lo que sea, Tuberón, ¿qué valor tiene nuestra queja? –“No fuimos recibidos en la provincia” –. Y si lo hubiéramos sido, ¿qué? Se lo hubierais entregado a César o lo hubierais retenido en su contra: César, mira las licencias que nos tomamos por tu generosidad o, mejor dicho, el atrevimiento.

Si Tuberón respondiera que su padre te iba a entregar África, a donde lo habían enviado la suerte y el Senado, no dudo yo que lo reprenderías en su misma cara acerbamente, tú, en cuyo provecho hubiera resultado todo esto. Una cosa es que algo le agrade a uno y otra que le merezca la aprobación. Pero, omitamos eso, no para no ofender tu gran paciencia sino para que nadie se imagine que Tuberón habría hecho lo que nunca pensó. Llegabais África, la provincia más opuesta a esta victoria, en la que había como rey potentísimo un enemigo de esta causa, odio, ejércitos grandes y decididos. Yo pregunto ¿qué hubierais hecho? Pero, no dudo lo que hubierais hecho porque veo lo que hicisteis. Os impidieron poner el pie en la provincia y esto, como lo manifestais, con la mayor ofensa. ¿Cuál fue vuestra reacción? ¿Ante quién pusisteis la queja por esa ofensa? Claro que ante aquel bajo cuya autoridad os habíais alistado en la campaña de la guerra. Porque si hubierais llegado a esa provincia siguiendo la causa de César, excluidos de ella, con seguridad hubierais acudido a César. Acudisteis a Pompeyo. ¿Qué sentido tiene quejaros ahora ante César de que os hayan impedido hacerle la guerra a él? Yo no tengo inconveniente, si quereis gloriaros de que le hubierais entregado la provincia a César, diciendo mentiras, si no lo hubieran impedido Varo y algunos más. En ese caso, confieso que Ligario tiene la culpa de haberos quitado la ocasión de tamaña gloria. César, te pido que observes la constancia de ese hombre tan preclaro, Lucio Tuberón; yo, aunque no aprobara como lo apruebo, no lo traería a colación si no supiera que tú alabas frecuentemente esa virtud. ¿Tuvo otro hombre tanta constancia? Constancia no, más bien paciencia. ¿Cuál es el hombre que en una contienda civil, si no lo reciben en un partido, aún más, lo rechazan con crueldad, vuelve a las mismas toldas? Muestra grandeza de ánimo no común quien abrazada una causa y tomada una decisión, no lo aparta ningún agravio, ninguna fuerza, ningún peligro. Si todo fuera igual —lo que no es verdad— entre Tuberón y Varo: nobleza, buen nombre, ingenio, en una cosa lo aventajaría Tuberón: en que, venido legalmente a su provincia por mandato del Senado, impedido de llegar allá, no se fue a César para no parecer enojado; ni a su casa para no quedarse con los brazos cruzados; ni a otra parte para que no se creyese que rechazaba la causa que había abrazado; se fue a Macedonia al campamento de Pompeyo, a la misma causa que lo había injuriado rechazándolo. Y ¿qué? Ya que este rasgo no conmovió al que buscabais, decayó, creo, el interés por la causa ¿estabais en el campamento sólo de presencia o, como sucede en las guerras civiles —y vuestro caso no es distinto—, todos anhelabais ganar? Siempre impulsé la paz pero en este caso, tarde. Sería cosa de locos pensar en la paz en el campo de batalla. Continúo: todos queríamos vencer; más tú que estabas en la disyuntiva: o vencer o perecer. Aunque como están las cosas, estoy seguro de que prefieres este bienestar a esa victoria. Tuberón, yo no estaría diciendo esto si estuvierais arrepentidos, vosotros de vuestra constancia o César de su magnanimidad. Ahora pregunto: ¿De qué os quejáis?

¿De las injurias a la República o a vosotros? Si de la República, ¿qué vais a responder de vuestra actitud en esta causa? Si de las vuestras, no os equivoqueis pensando que César, que perdonó a sus enemigos, se va a enfadar con los vuestros. Por lo tanto, ¿crees, César, que me preocupa la causa de Ligario? ¿O hablar de sus hechos? Cuanto dije quiero reducirlo a un resumen: tu bondad, tu clemencia, tu misericordia.

César, he llevado muchas causas, aun contigo, cuando te preocupaban los honores del foro; nunca he hablado así: perdonad jueces, se equivocó, fue un desliz, no lo pensó, “nunca más”; así se le habla a los papás; pero a los jueces: “no lo hizo, ni lo pensó, los testigos son falsos, es un crimen inventado”. Dime César, que en el caso de Ligario vas a ser juez, pregunta en qué guarniciones estuvo. Yo guardaré silencio. Ni siquiera expondría lo que tal vez sirviera ante un juez: se fue antes de la guerra como lugarteniente, lo dejaron cuando aún estaba en paz, lo sorprendió la guerra en la que no fue encarnizado y por lo tanto, todo tuyo en cuanto a aficiones y voluntad. Así se habla ante el juez. Yo estoy hablando a un papá: “cometí un error, obré con temeridad, me pesa, acudo a tu clemencia, pido perdón del delito, imploro que me perdones”. Si nadie lo hubiera obtenido, sería arrogancia; si muchísimos, dame valor tú mismo que me diste esperanzas. ¿Cómo no va a tener esperanza la causa de Ligario, si a mí me estás dando la ocasión de rogarte por otro? La esperanza de esta causa tampoco está puesta en el orador ni en los grandes servicios que te han prestado los que hoy te piden por Ligario. He visto y conocido qué es lo que más atiendes cuando muchos trabajan por el bien de alguien; atiendes más a las causas de los que te ruegan que a sus súplicas; te preocupa menos lo útil que te es el que te pide que lo útil que es a otro aquel por quien se pide. Es tanto lo que das a los tuyos que a veces me parecen más felices los beneficiados que el benefactor que tanto otorga. Como lo dije, veo que ante ti vale más la causa que los ruegos y que lo que más te conmueve es el dolor de quien te pide. Al conservarnos a Ligario harás cosa grata a los tuyos: puedo poner ante tus ojos a los sabinos tan tus amigos y a todo el campo sabino, la flor de Italia, la fuerza de la República. Tú conoces muy bien a los hombres; observa su tristeza y su dolor; estás viendo el dolor y la palidez de Broco y de su hijo; yo sé lo que lo estimas. ¿Qué podré decir de sus hermanos? No creas, César, que se trata de una vida. O retienes a los tres en la ciudad o los pierdes a los tres. Si uno está en el exilio, a los demás les es más grato el destierro que la patria, que la casa, que los dioses hogareños, puesto que están acongojados por el dolor fraternal y amorosamente. Que te conmuevan sus lágrimas, su amor, su hermandad. Que se vea el valor de aquella tu frase triunfante: con frecuencia te hemos oído decir que nosotros a todos los que están de nuestro lado los tenemos por enemigos en tanto que tú tienes por tuyos a todos los que no están en contra tuya. Estás mirando esta nobleza, toda la casa de los Brocos, Lucio Marcio, Cayo Cesecio, a Cornificio, a todos estos caballeros romanos vestidos de luto que no te son conocidos sino los amigos fieles que te acompañaron. Cómo nos enojábamos con ellos y los puyábamos y a algunos hasta los amenazaban. Conserva para los tuyos a los suyos para que se vea la verdad de esa frase tuya. Si pudieras observar bien la concordia de los Ligarios, concluirías que todos los hermanos estuvieron contigo. ¿O podría alguien dudar que si Quinto Ligario hubiera estado en Italia, hubiera seguido la corriente de los hermanos? ¿Hay quien desconozca que en esta casi igualdad fraterna, el consentimiento huele a conspiración y casi a telepatía? ¿Quién no advierte que puede suceder cualquier cosa menos que estos sigan diversos pareceres o caminos? En su intimidad todos estuvieron a tu lado, el huracán arrancó uno; si lo hubiera hecho adrede, estaría en las condiciones de los que tú quisiste dejar incólumes. Pero, ¡bueno! Que se haya ido a la guerra, que se haya apartado de ti y de sus hermanos. Ellos, que son tuyos, te lo piden.

Como siempre me he interesado por lo tuyo, tengo en la memoria lo que Ticio Ligario, recaudador de la ciudad, hizo por ti y por tu bien; pero es superfluo que yo lo recuerde, tanto más a ti que sólo olvidas las ofensas por tu naturaleza y gran corazón. Al pensar en el desempeño de este recaudador harás memoria de algunos otros. Pues bien, ese Ticio Ligario que sólo obraba para que vieras en él un hombre correcto y preocupado por lo tuyo (no podía adivinar esto) es el suplicante que te pide la salud del hermano. Advertido del desempeño de éste y cediéndoles a estos dos, habreis regalado la salud a tres hermanos óptimos e integérrimos pero no sólo para bien de ellos ni para el de tantos varones y de tal calidad, ni para el de nosotros sus amigos sino para el bien de toda la República. Por tanto, lo que hiciste en la Curia con Marcelo, hombre muy noble y preclaro, hazlo ahora en el foro con estos óptimos hermanos bien apreciados por toda esta multitud. Como se lo otorgaste a él al Senado, otorga a éste al pueblo cuyo querer ha sido para ti de tanto aprecio.

Si ese día fue tan glorioso para ti y tan grato para Roma, César, te lo pido, no dudes procurarte esa gloria cada vez que lo puedas. Nada te simpatiza tanto al pueblo como la generosidad. Entre tus muchísimas virtudes ninguna es tan grata y admirable como tu misericordia. Nada asemeja tanto los hombres a los dioses como dar bienestar. Tu buena suerte no tiene para darte nada más grande que poder salvar el mayor número posible; tú naturaleza no tiene nada mejor que quererlo.

Quizá la causa pida que se prolongue el discurso; tu modo de ser que se acorte. Por eso ya termino; porque juzgo más útil que en mi lugar o en el de otro cualquiera, hables tú. Sólo quiero decirte que si salvas a ese ausente, nos salvarás a todos los aquí presentes.

VIDA DEL INSTITUTO

Celebración de los “20 años del Instituto de Filosofía”

En este año 1995, celebra el Instituto de Filosofía sus veinte años. En el marco de estas celebraciones se han realizado diversos actos académicos y sociales entre los cuales vale la pena destacar:

Sesión solemne del Consejo del Instituto el día 21 de abril de 1995, en la cual se rindió homenaje a los profesores Beatriz Restrepo G., Javier Escobar Isaza y Alberto Restrepo, todos ellos recién jubilados de nuestra Institución.

En la misma fecha el Doctorando Nelson Duque Quintero, presentó un informe sobre su trabajo de investigación titulado: “*El problema de la racionalidad en el segundo Wittgenstein*”.

Durante el mes de junio el Instituto de Filosofía en colaboración con la Biblioteca Pública Piloto presentó una serie de conferencias públicas con los egresados del programa de la maestría. Los expositores fueron los señores: Clara Carvajal, María Teresa Lopera, Beatriz Bernal, Hubed Bedoya, Hector Ceballos y Guillermo Ríos.

El profesor Dr. Miguel Giusti de la Universidad católica del Perú dictó un seminario sobre Filosofía política denominado “Estado y Democracia”. Evento realizado entre el 10. y el 4 de agosto, en colaboración con la Asociación Antioqueña de Profesionales con Estudios en Alemania (ASPA).

El profesor Dr. José Luis Villacañas de la Universidad de Valencia, España, dirigió un seminario sobre filosofía política denominado “La esfera de la política: una aproximación postweberiana” los días 28, 29 y 30 de agosto.

Como acto académico central de la celebración de los 20 años del Instituto de Filosofía se llevó a cabo el Seminario Internacional: “Liberalismo y comunitarismo”, evento que se realizó los días 31 de agosto, 1 y 2 de septiembre. Participaron como invitados los profesores: José Luis Villacañas de la Universidad de Valencia, España; Milton Fisk de la Universidad de Indiana, USA; Pablo de Greiff de la Universidad de Buffalo, N.Y. Participaron igualmente diversos conferencistas de universidades de todo el país y de nuestro Instituto: Carlos B. Gutiérrez de la Universidad de los Andes, Guillermo Hoyos de la Universidad Nacional, Angelo Papacchini de la Universidad del Valle y Federico Gallego de la Universidad de Cartagena. De la Universidad de Antioquia participaron los profesores Rosaiba Durán Forero, Francisco Cortés Rodas, Alfonso Monsalve Solórzano y Freddy Salazar Paniagua.

Los dos últimos seminarios se realizaron en colaboración con COLCIENCIAS y al igual que el del profesor Giusti se llevaron a cabo en el Planetario Municipal Jesús Emilio Ramírez de Medellín.

Nuevos docentes en el Instituto

Luego de atender un concurso público, durante el mes de julio se vincularon dos nuevos docentes a nuestro Instituto. Ellos son el Dr. Jairo Escobar y la M.A. Luz Gloria Cárdenas; también se vinculó, como docente especial, el Dr. Carlos Vásquez.

Disfrute del año sabático

El profesor Dr. Alfonso Monsalve gozará de un año sabático durante 1996. Realizará un trabajo de investigación en el área de filosofía política para cuya realización viajará a España donde contará con la asesoría del profesor Javier Muguerza, perteneciente al Consejo Superior de Investigaciones científicas de España (CSIC).

RESEÑAS

AGUIRRE SALA, Jorge F. *Ética del Placer. Una versión de la hedoné en Platón.* México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Filosofía, 1994. 232 p.

No deja de llamar la atención un vínculo entre el placer y la moral, la ética más exactamente, para respetar la procedencia griega del término y el horizonte igualmente griego en que éste se trabaja en el libro del mexicano **Jorge F. Aguirre Sala**; dicha sorpresa puede ser mayor si esta relación se nos brinda en un pensador como Platón, más preocupado por definir, con Sócrates, los elementos de una virtud y de un juicio moral en una atmósfera de cuño más bien espiritualista, y con tendencias moralizantes y pedagógicas, dentro de la cual se ha concebido el placer, por el gran público lector de Platón y un número no menor de comentaristas a lo largo de esta ya recorrida historia de la filosofía, como un obstáculo en la vía de la purificación de lo sensible en el ejercicio de una ascesis, en la que sólo podrían tener cabida los placeres del intelecto, en especial cuando dicho camino conduce al conocimiento de la verdad.

Pero el trabajo de Aguirre Sala, más que ir a contra corriente en el momento de evaluar el pensamiento platónico sobre el placer y el pensamiento ético del mismo, lo que hace es algo mucho más atrevido: vincular lo que el autor llama moralismo legalista con el hedonismo en su corriente vulgar. El moralismo legalista, inspirado en el mismo Platón, impone un cumplimiento de la ley autoritaria y dogmática, y está expresado en occidente en la moral de la ley propia “de la época moderna, ilustrada y racionalista” (p. 13). Por su parte, el hedonismo, en su vertiente vulgar, ve en el placer el bien supremo y el valor fundante de todos los valores. Frente a este dualismo la pregunta sobre si puede afirmarse la vida moral como placentera adquiere toda su real dimensión, pero no menos esta otra, si puede afirmarse el placer —el sensible— como moralmente bueno, que extrañamente el autor no explicita, aunque responderla sí constituye uno de sus logros. A media distancia entre uno y otro de los términos del dualismo, podríamos decir, se coloca el autor; quien, en última instancia, ve en dicha oposición una falacia, de carácter legalista además, y que él mismo se propone desenmascarar. Es esta denuncia del carácter legalista de dicho dualismo el que constituye el objetivo último del autor. De esta manera, en la resolución del conflicto entre placer y deber, Aguirre Sala quiere fundar una senda hacia lo que él llama una “moral del bienestar”.

La discusión que el autor entabla se centra en el diálogo el **Filebo**, contemporáneo en el pensamiento de Platón al **Sofista** y al **Parménides**, y con los cuales comparte afinidades temáticas. En el **Filebo** las conexiones entre el placer y el bien (y lo bueno) son amplísimas y puede decirse que corresponden a un momento platónico bastante definitivo en esa búsqueda por la vida moral más adecuada tanto para el filósofo como para el hombre común.

En este recorrer los hilos en la obra de Platón, que ha de conducir al autor a su posición, este último trasega por los diferentes significados de términos claves para la comprensión plena de los propósitos fundamentales del filósofo. Dichos términos rompen la unidad platónica antes establecida desde la teoría clásica de las ideas. Para esto no es inútil un glosario de términos griegos que Aguirre Sala inserta en los inicios de su libro, términos que conectan el pensamiento de Platón con una tradición griega (v. gr. Aristóteles) que se pasa comúnmente por alto cuando se evalúa su obra únicamente bajo la luz de su teoría clásica de las ideas.

Tomando como punto de partida los términos de este glosario se concluye, en términos generales, que el placer es un proceso, éste se identifica como una **génesis**, que es principio de movimiento esencial, encaminada hacia la **ousía**. Esta **ousía** se entiende de múltiples maneras; cabe destacar como significativos los siguientes sentidos: la existencia misma de las Ideas como arquetipos (**República**), en tal sentido se opone a **génesis**, que es devenir; la **ousía** como la esencia misma que se realiza en la existencia que requiere de una **dynamis** potencializadora de la **génesis**, en este otro sentido precisa del tiempo como el lugar del devenir en el cual eclosiona la esencia. Esta última concepción, que aparece en los últimos diálogos de Platón, es la que el autor explotará para sus propósitos.

En este orden de ideas, Aguirre Sala ve en el placer una **génesis** necesaria y que está encaminada a un bien. Se enfatiza la índole de este estar encaminada en el sentido de la restauración, esto es, la recuperación de la originalidad perdida de la **ousía**, tanto como la adquisición de ser en un proceso de autorrealización, que siempre se logra a la manera de un retorno, pues en Platón es anamnésico. Y que, además, requiere de una alta dosis de cognición, más estrictamente de autocognición, para fundirse en un matrimonio entre placer y saber.

Hasta acá hemos omitido voluntariamente un camino que el autor del libro, muy lúcidamente, emprende con la lectura de la obra de Platón, recalcando las diferencias y las semejanzas que a lo largo de esta revisión encuentra de acuerdo con el decurso del pensamiento mismo del filósofo, fundamentalmente en aquellos diálogos donde más permeable es el asunto del placer.

Ya desde los primeros diálogos que el autor explícitamente trabaja, como **Protágoras** e **Hippias Mayor**, se busca incorporar el placer en la vida moral, si bien en estos primeros diálogos esta conexión se logra gracias a una actitud pedagógica tolerante. Este ajustarse al vulgo no se conservará en diálogos posteriores. Es a partir del **Gorgias** desde donde se enuncian tesis que se mantendrán hasta el último de sus diálogos, **Las Leyes**, al cual Aguirre Sala dedicará un apéndice especial. Entre esas tesis, que ahora no enunciaremos en su totalidad,¹ se destacan la del placer al servicio del bien y la de la **hedoné** vinculada con la

1 Dado que no todas tienen el mismo valor ni igual destino, pues las más son provisionales ya que la perspectiva de trabajo así como el auditorio son variables en el pensamiento de Platón.

areté (término más amplio que la “virtud” nuestra). Para este vínculo será de suma importancia la clarificación del tipo de vida más feliz que compete al filósofo. Por un momento se piensa en una vida neutra, en la cual la inalterabilidad ante el placer y el dolor se ofrece como horizonte plausible. En consonancia con esto se presenta el goce del cuerpo como impuro, muy dentro del espíritu órfico y no heleno de un diálogo como el **Fedón**. Pero ya desde la **República** el placer auténtico está mezclado con dolor, claro que el dolor que interesará al autor, en la perspectiva de restauración de la **ousía**, es el dolor originario de la contingencia humana, que fundamentalmente es la ignorancia (esta misma temática será común con el **Fedro**), y su satisfacción –que es desaparición de dolor– se toma como una necesidad. Por ello es la vida mixta –mezcla de placer y dolor– la propia de todo hombre, filósofo o no, en el decurso histórico.

No olvida el autor que el placer conlleva siempre la repleción de un vacío, en tal sentido no hay, estrictamente, placeres puros, por ello el placer se inserta en la vida mixta, única posible tanto para el filósofo como para el vulgo. Sin embargo, puede hablarse de placeres verdaderos cuando satisfacen auténticamente un deseo, siempre aunado a la virtud. Por ello son importantes las diferentes taxonomías que Aguirre Sala ofrece en su libro, muy en la perspectiva de la evolución del pensamiento de Platón. Clave será, fundamentalmente, la taxonomía que recoge del diálogo el **Filebo** (en el cual reconoce también Aguirre Sala una fuerte carga de pitagorismo y orfismo), clasificación que, si bien es bastante sistemática, procura guardar el espíritu del diálogo, que, por cierto, no es unitario, al menos en esta temática explorada. La distinción que acá ofrece entre placeres necesarios e innecesarios, buenos y malos, naturales y violentos, verdaderos y falsos, del cuerpo, del alma y mezclados, puros y mixtos, parte siempre de una carencia, una imperfección que requiere ser superada, y si ésta es de carácter moral el placer adquiere un sentido de utilidad ética, en el que el placer no es meta sino camino. Pero a pesar de la impureza de todo placer, su necesidad en la reconstitución de la **ousia** lo hace apetecible e imposible de ignorar. También acá el **Filebo** sirve a los propósitos del autor en su relectura de esta doctrina, muy en contra de los dualismos opositores que la tradición filosófica occidental ha erigido como patrones.

Es la obra de Aguirre Sala un texto original e innovador al explorar y descubrir un sentido bastante desconocido en Platón. Sin embargo, no deja de tener algunos aspectos que, a mi juicio, podrían corregirse para una lectura más consecuente con los objetivos planteados. Por ejemplo, en la página 141, cuando afirma que para Platón el placer, así sea bueno, sigue siendo impuro, nos dice: “congruentemente creemos que la **génesis** es impura y sus placeres y todos sus efectos también”. Aseveración que me parece inconsecuente dentro del horizonte propuesto por Aguirre Sala. ¿Por qué ese temor para elevar en este tópico una crítica a Platón?, ¿por qué este resquicio aún de moralismo?, y en cuanto al contenido de lo expresado, ¿en qué sentido la **génesis** es impura, siendo, como es, generadora de esencia y que aspira siempre a la perfección, que es pura? La lectura que el autor hace de Platón no implica que en el caso contemplado tenga que seguirlo; su crítica acá se manifiesta insuficiente.

Otra sospecha de inconsecuencia, que más parece obra de ligereza, la hallamos en la página 153. En el marco de la taxonomía del placer en el *Filebo*, y en un texto de una alta carga de orfismo y pitagorismo dentro del diálogo, el autor toma el dualismo platónico de cuerpo y espíritu como “sólo un modo de hablar”, expresión que olvida el contexto en el cual el dualismo es manifestación de una creencia fuertemente arraigada, de la cual Platón bebió, convencido de su verdad; creemos, pues, que es mucho más que un simple “modo de hablar”. Para terminar, una última acotación. En el apéndice dedicado a establecer la posición frente al placer en *Las Leyes*, donde sigue muy al pie las conclusiones del *Filebo*,² Aguirre Sala nos muestra a un Platón aristócrata y refinado en la delectación del propio ser cuando éste se ha hecho soberano de sí mismo; tal tipo de experiencia hace decir al autor que ahí vemos a un Platón “sibarita” (pág. 201), término francamente exagerado que choca con lo afirmado por él mismo pocas líneas después donde, en resumen, se concluye que el placer –como toda existencia– no hay que vivirlo al margen de la ley y del orden justo y medurado.

Diego Soto

2 A dichas conclusiones habría que sumarle cierto sentimiento de fracaso de un Platón ya a punto de rendirse frente a la evidencia de que el ser humano se gafa por el placer mas no por la razón, que lo lleva a tomarlo en serio dentro de una perspectiva pedagógica.

COLABORADORES

JOCHEN WAGNER. Estudios de Filosofía, Lingüística y Filología clásica en Tübingen. Ha ejercido la docencia en dicha universidad y actualmente se desempeña en la Universidad de Rostock. Entre sus publicaciones merece destacarse su colaboración en *Die rhetorische Konstitution der politischen Welt* (Poder y opinión. La constitución retórica del mundo político), investigación patrocinada por la fundación D.F.G, Sociedad Alemana para la Investigación, Göttingen: Vanderloreck y Rupredic, 1992. Dirección: Werkstrasse 4. D-19061 Schwerin.

MIGUEL GIUSTI HUNDSKOPF. Estudios de Doctorado en Filosofía en Tübingen y de Pos-doctorado en la Universidad de Frankfurt en el círculo de trabajo de Jürgen Habermas. Director y fundador de *Areté*, Revista de Filosofía. Autor de numerosos artículos y coautor de varios libros. Su área de trabajo es Hegel y la Filosofía política contemporánea. Dirección: Pontificia Universidad Católica del Perú. Departamento de Humanidades. Apartado 1761. Lima 100

FRANCISCO CORTÉS RODAS. Doctor en Filosofía de la Universidad de Constanza, Alemania. Profesor del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. A.A. 1226.

ALFONSO MONSALVE SOLÓRZANO. Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Profesor del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Entre sus publicaciones se destaca el libro *Teoría de la argumentación*. Editorial Universidad de Antioquia, 1992. Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. A.A. 1226.

FREDDY SALAZAR PANIAGUA. Doctor en Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesor titular de la Universidad de Antioquia. Entre sus publicaciones se destaca el libro: *Karl Marx y Baruch de Spinoza: problemas del método y del conocimiento* (1986); y los artículos: **Baruch de Spinoza: confrontación de una interpretación; El marxismo; Marx y Spinoza: confrontación de una interpretación.** Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. A.A. 1226.

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 y Tiempo y posibilidad en la contradicción: una investigación sobre el principio de contradicción de Aristóteles.* Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. A.A. 1226.

LUCY CARRILLO. Egresada de pregrado y maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Doctorada en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid,

donde se desempeña actualmente como investigadora. Ha publicado artículos en diferentes revistas de filosofía del país.

JAVIER DOMÍNGUEZ HERNÁNDEZ. Doctor en Filosofía de la Universidad de Tübingen, 1988. Profesor titular de la Universidad de Antioquia. Algunos artículos recientes son: **El arte como lenguaje; La teoría estética en Heidegger; Redescubrimiento del arte moderno y la filosofía actual en *El origen de la obra de arte de Martin Heidegger***, Este último en: *Morar*. Revista de la facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Vol 1. No. 1. Junio de 1995. Dirección: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. A.A. 1226.

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No. 9

Vivir elegiacamente: la temporalidad de lo trágico en Friedrich Hölderlin
Manfred Kerkhoff

El *entre* como fundamento de la tragedia en el Empédocles de Hölderlin
Carlos Másmela Arroyave

La comunidad de la desgracia. Maurice Blanchot y Marguerite Duras I.
Jorge Mario Mejía Toro

Hiperión: cuando caminar es fermentar un Dios
Marcia Cavalcante

La palabra "sagrada" de Hölderlin. Maurice Blanchot
Jorge Mario Mejía Toro -Traductor

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA No. 11

Martha Nussbaum y Úrsula Wolf. Un contrapunto acerca de la vida buena
Rosa Helena Santos Ihlau

Introducción: forma y contenido, filosofía y literatura
Martha Nussbaum

El discernimiento de la percepción: una concepción aristotélica de la razón privada y pública
Marta Nussbaum

El conocimiento del amor
Marta Nussbaum

El bosquejo de aquél día: Una lectura filosófica de la trilogía de ensayos de Peter Handke
Úrsula Wolf

¿Qué significa vivir su vida?
Úrsula Wolf

El arte, la filosofía y la pregunta por la vida buena
Úrsula Wolf

Tragedia, comedia, poder. Sobre la forma artística de la democracia
José Luis Villacañas

La conversación del filósofo con el rapsoda
Jorge Mario Mejía Toro

Se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos de la
Imprenta de la Universidad de Antioquia
en el mes de abril de 1996

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA SUSCRIPCIÓN

Nombre:

C.C. o NTT:

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 \$10.000

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**. 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,
NTT 890.980040-8,
Apartado 1226 - teléfono (94)2105010 - fax 2638282
Medellín, Colombia, Sur América.