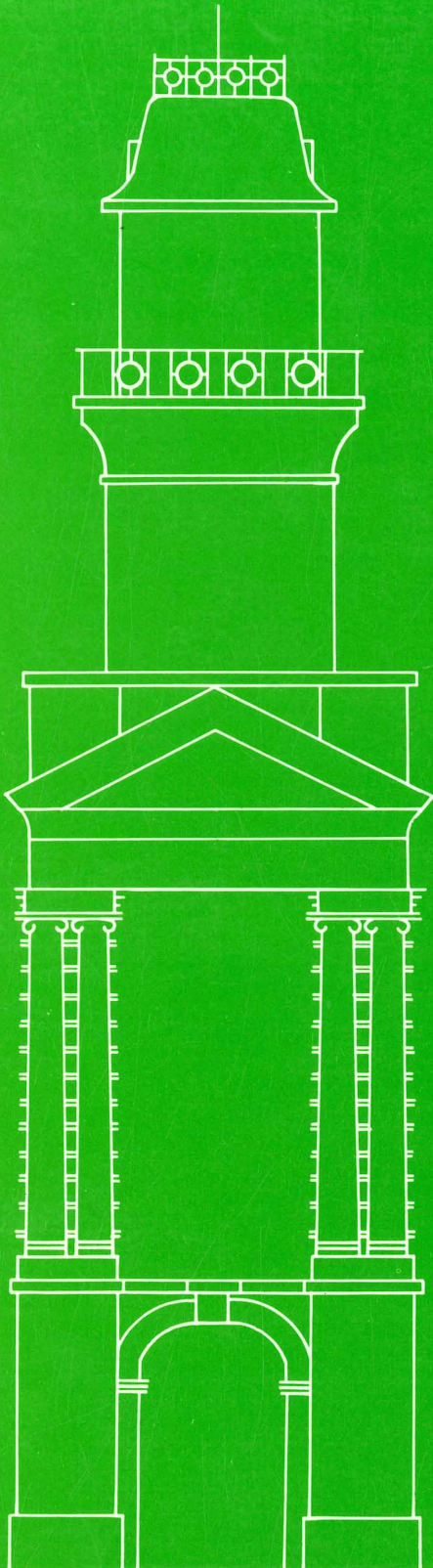


ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Universidad de Antioquia
Instituto de Filosofía

Agosto de 1992



- **Algunas alternativas y perspectivas en el conocimiento del hombre**
Eufrasio Guzmán Mesa

- **El marxismo**
Freddy Salazar Paniagua

- **Introducción a la introducción de Hegel a la Filosofía**
Miguel Giusti

- **Sobre el sentido de la cuádruple distinción del ser en Aristóteles** *Ernst Tugendhat*
Carlos Másmela Arroyave - Traductor

- **Explicación kantiana del juicio estético**
Dieter Henrich
Carlos Carvajal Correa - Traductor

- **Intuición e imaginación estéticas**
Javier Domínguez Hernández

- **La justicia en J.S. Mill; más allá del individualismo**
María Teresa Lopera Chaves

- **Vida del Instituto**

C r i t i k
der
Urtheilskraft

von
Immanuel Kant.



**Berlin und Zibau,
bey Lagarde und Friederich
1790.**

Nacimos con la Patria

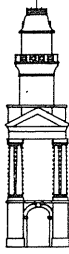
1803

Con ella construiremos
el próximo milenio



190 años





ESTUDIOS DE FILOSOFIA

ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Agosto de 1992

CONTENIDO

Algunas alternativas y perspectivas en el conocimiento del hombre <i>Eufrasio Guzmán Mesa</i>	11
El marxismo <i>Freddy Salazar Paniagua</i>	29
Introducción a la introducción de Hegel a la Filosofía <i>Miguel Giusti</i>	55
Sobre el sentido de la cuádruple distinción del ser en Aristóteles <i>Ernst Tugendhat</i> <i>Carlos Másmela Arroyave</i> - Traductor	69
Explicación kantiana del juicio estético <i>Dieter Henrich</i> <i>Carlos Carvajal Correa</i> - Traductor	77
Intuición e imaginación estéticas <i>Javier Domínguez Hernández</i>	95
La justicia en J.S. Mill: más allá del individualismo <i>María Teresa Lopera Chaves</i>	113
Vida del Instituto	125

ESTUDIOS DE FILOSOFIA

ISSN 0121-3628

Comité Editorial

Director: Javier Domínguez Hernández
Editor: Jorge Antonio Mejía
Jairo Alarcón Arteaga
Juan Guillermo Hoyos
Gustavo Valencia Restrepo

Correspondencia e información

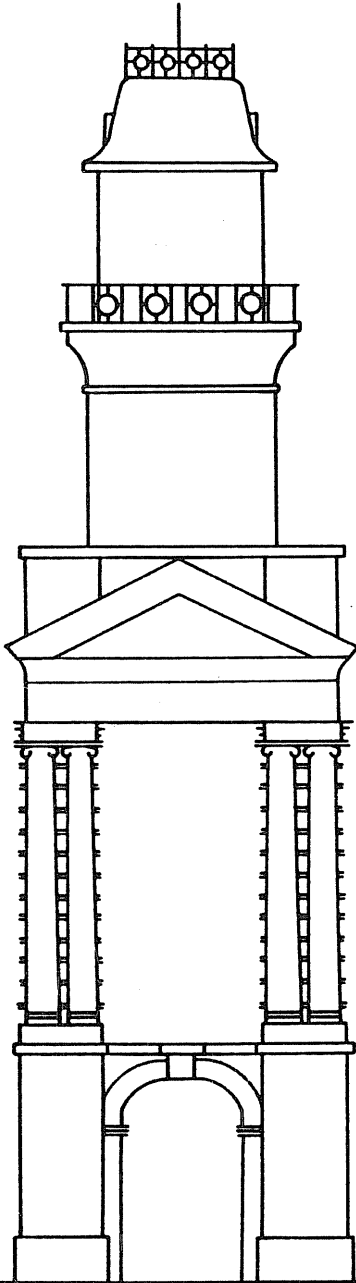
Director de Estudios de Filosofía
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Fax 263 82 82
Teléfono 211 06 72
Medellín - Colombia

Canje

Biblioteca Central
Universidad de Antioquia
Apartado 1226
Medellín - Colombia

Distribuye

Ecoe Ediciones
Calle 24 No. 13-15 Piso 3
Teléfono 243 16 54
Apartado 30969
Santafé de Bogotá - Colombia



PRESENTACION

Un paquete de artículos temáticamente frondoso compone esta sexta entrega de nuestra revista. Es el esfuerzo por responder debidamente al creciente número de lectores que la solicitan y de instituciones con las cuales se está canjeando nuestra publicación. Esta recepción representa en realidad el estímulo espiritual más genuino para los autores de los artículos; el expreso reconocimiento nuestro, el de la Redacción, no hace más que sumarse modestamente a él.

Eufrasio Guzmán abre la serie de colaboraciones con su artículo **Algunas alternativas y perspectivas en el conocimiento del hombre**. Son las reflexiones de un intelectual sobre su destino en la actual penuria espiritual. Nuestra época es desfavorable a la razón y persiste en hábitos contrarios a ella, poniendo en peligro la supervivencia de la humanidad. Confunde la herramienta con el material, el lenguaje con la realidad, se olvida de nuestra componente biogenética y estetiza la mentalidad, en desmedro del conocimiento objetivo, y en particular, de una ciencia objetiva del hombre y de la sociedad. Un ánimo proclive a sabidurías de revelación, altanero frente a la contribución de las matemáticas y los elementos de la tradición científica, y a la utopía y los acuerdos sociales, han minado sensiblemente la intelectualidad en torno a las ciencias del hombre. Guzmán lanza una propuesta de corrección, comenzando por revisar y reformular la polaridad entre naturaleza y cultura, la cual ha de integrar una interdisciplinariedad que reivindique con justeza las ciencias biológicas y del comportamiento, en pro de un humanismo y de un sano pragmatismo histórico, ajustado a la naturaleza de respuesta y de interpretación de la situación que le han permitido al hombre supervivencia y cultura.

Otra invocación al humanismo aunque centrada en una tradición expresamente filosófica, es la contribución de Freddy Salazar, en torno al desenmascaramiento del marxismo. A cientodiez años de la muerte de Karl Marx, y tras el hundimiento del marxismo como filosofía oficial, el artículo de Salazar expone la dispersión interna de esta ideología, perversamente amparada en el nombre de aquél, quien pudiera ser actualmente su más autorizado crítico. Cinco frentes ataca el artículo de Salazar: la pretensión del marxismo de sistematicidad teórica, el carácter político de su montaje, su inspiración no-filosófica, su indecisión entre comunismo y socialismo, y su impronta engelsiana, torpemente acuñada en su distinción científica y filosófica, como materialismo dialéctico e histórico. La oficialización de este marxismo ocultó al Marx revolucionario y humanista, por no decir ético, interesado fundamentalmente en el estudio de la economía como crítica a las condiciones de explotación del campesino y el obrero. Marx contra el marxismo implica una revaloración de los escritos crítico-filosóficos, representados especialmente en todos aquellos trabajos de confrontación con la fuente y espina filosófica de Marx, la filosofía de Hegel.

Es un acierto feliz, el que a continuación se anude el artículo de Miguel Giusti sobre la postura filosófica de Hegel, cuyos contornos se han perfilado nuevamente cobrando una inusitada actualidad. La hermenéutica contemporánea es deudora suya en su afán por profundizar y avanzar en la reflexión, en vez de dispersarse en discontinuidades y fenomenalismos; en efecto, la filosofía de Hegel practicó un gran esfuerzo racional para elevar los problemas de su tiempo a conceptos aptos para su trabajo, según su concepción de la filosofía como ciencia y no como mero amor a la sabiduría, sin escaparse por ello de la historicidad de sus resultados.

El artículo de Ernst Tugendhat representa en la serie un interludio, pero no para relajar el rendimiento sino para temprar la disciplina analítica de la filosofía. La famosa afirmación de Aristóteles sobre la multiplicidad de significados a través de los cuales puede predicarse el ser recibe en este artículo precisiones básicas. La tesis no debe dar lugar a una pregunta por los significados del verbo “ser”, sino por el alcance de su predicación en enunciados ontológicamente relevantes.

El bloque final de los artículos gira en torno a la *Crítica del Juicio* de Kant, aunque en perspectivas no libres de conflicto. Guardián insobornable del pensamiento kantiano, Dieter Henrich destaca el aporte de la tercera crítica para la fundamentación de la Estética y el desarrollo de la Filosofía del arte. Su interés se concentra sin embargo, y en esto consiste su polémica, en la recuperación de la perspectiva sistemática de la teoría estética de Kant dentro de su gran empresa crítica; Henrich se distancia de las, según su juicio, hipervaloraciones unilateralizantes que el desarrollo posterior de la filosofía del arte ha hecho de la teoría kantiana desbordando su inspiración crítico-trascendental. Es innegable que la crítica de los juicios de gusto logró culminar su “sistema”, descubriendo para ellos un principio a priori considerado antes por el propio Kant como algo inexistente. Esta convicción tuvo su respaldo en el tratamiento equivocado que se le dio al problema, haciendo depender la determinación de tal principio de la referencia a una norma objetiva del gusto. La *Crítica del Juicio* logra romper este escollo, tardía pero definitivamente, y este éxito se aprovecha en forma tan variada y entusiasta por la Filosofía del arte, que se olvida el propósito original kantiano, y más aún, Kant mismo aparece involucrado en tal filosofía, cuyo concepto representa para él un despropósito.

Henrich se cuida sin embargo de dejar hundir la importancia del planteamiento estético de Kant en la inexplicabilidad de un éxito de azar, y reconstruye la inclinación incesante de su pensamiento sobre la estética, desde su juventud hasta sus postreros escritos. Lo orienta una tesis realmente provocante, a saber, que Kant ya tenía su propia teoría estética en el momento de escribir la *Crítica de la razón pura* (1781), y tan desarrollada, que muchos de sus puntos coinciden ya con los de la tardía *Crítica del Juicio* (1790).

La novedad de esta última consiste, según Henrich, en haber logrado ajustar la crítica del gusto a la epistemología de la primera crítica, o sea, en lo pertinente al gusto,

haber logrado una explicación de las relaciones entre la imaginación y el entendimiento, afín a la explicación de la posibilidad de nuestro conocimiento de objetos. Entre la estética temprana y la estética madura de Kant, no hay, pues, tanto adición de los teoremas o innovaciones en la terminología, cuanto el logro de la precisión y el ajuste de su empleo. La imaginación representa el gozne sobre el cual giran la epistemología de la *Crítica de la razón pura* y la estética de la *Crítica del Juicio*: allá como momento operativo necesario de la percepción, en las combinaciones de las formas del entendimiento con la diversidad de lo dado en la intuición, previo al acto conceptual determinante para el conocimiento; en el segundo caso, como cooperación productiva y autónoma, compatible con la disposición cognoscitiva, aunque destinada al estímulo espiritual de la reflexión. La imaginación es la que permite el “juego armonioso” entre las facultades, alertando al mismo tiempo con ello la función clave y la peligrosidad de esta herramienta. Lo insatisfactorio de la explicación kantiana es responsable en buena parte de las extrapolaciones que su planteamiento padeció en teorías posteriores. Para contrarrestar esta situación, Henrich se empeña en reconstruir la función epistémica del juego, mostrando su conexión estética y cognoscitiva, librándolo de la intelectualización, precisando el sentido de la “libertad” de la imaginación, y mostrando finalmente la bondades del “formalismo” kantiano para una Estética actual.

El artículo de Javier Domínguez sobre la intuición y la imaginación estéticas incurre premeditadamente en las extrapolaciones de la teoría estética kantiana, frente a las cuales previene Henrich, pero tiene también su justificación. En efecto, la versión científico-objetiva e ilustrativa de la intuición introdujo tantos inconvenientes en la Estética frente a los fenómenos de buena parte del arte contemporáneo, que la concepción original kantiana reapareció como excelente correctivo. filósofos tan dispares como Adorno y Gadamer se vieron obligados a recuperar la dinámica productiva de la intuición, su dimensión reflexiva, su temporalidad y dinámica configuradoras, y su potencial interpretativo, y aunque el retorno a Kant se hizo a través del Romanticismo, al fin y al cabo se volvió a Kant, aunque tamizado con una categoría extraña para él en la estética, la categoría de verdad.

El trabajo de María Teresa Lopera presenta una crítica a la concepción que Rawls tiene de Stuart Mill. Lopera demuestra cómo el juicio de Rawls, que considera a Mill un utilitarista sin más, es inadecuado por tomar a los utilitaristas en bloque sin analizar finamente las categorías que emplean. Desde su trabajo se ve cómo Mill coincide también en algunas tesis con los contractualistas, lo que hace inocua la contraposición utilitarismo-contractualismo en este caso.

Las últimas palabras son de reconocimiento para Carlos Carvajal y Carlos Másme-la por sus traducciones.

La Redacción

ALGUNAS ALTERNATIVAS Y PERSPECTIVAS EN EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE

Por: Eufrasio Guzmán Mesa

Universidad de Antioquia

Esta conferencia es presentada en memoria del amigo y compañero en la búsqueda intelectual, profesor Jorge Montoya Peláez. El afrontó las complejidades propias del alma y la experiencia de nuestra naturaleza en el mundo con una firme confianza en el conocimiento, la comunicación y la racionalidad. Subsiste de su presencia y de su actividad filosófica, aquella parte que nos corresponde, su memoria y su labor en la escritura, ella es el resultado de su esfuerzo, el permanecer en la pregunta y el intentar ajustar el ritmo de la vida al horizonte del conocimiento y al ejercicio de la razón.

Ese esfuerzo es el indicado para hacer que el árbol de la filosofía germine en el suelo de la vida, nutriendo a la especie para la exploración del horizonte, la conquista del espacio interior y la aceptación del otro diferente como la prueba más exigente.

1. Una cuestión de supervivencia

Con sentimiento de preocupación o tan sólo de irritada indiferencia miran algunos el estudio de la historia de las ideas, los problemas propios de la formación y el surgimiento de los conceptos, la investigación sobre la configuración de las alternativas de explicación que estudian las causas de la diferencia y el cambio sociocultural o el análisis de las condiciones en las cuales se dan históricamente las perspectivas de comprensión. La pregunta corriente es: ¿Cuál es el sentido? Los aún más inmediatistas reclaman rendimientos directos.

La pragmática y la marcha misma de la vida social exigen resultados concretos y posibilidades de acción. Es allí donde lo visible desde la opinión y el sentido común se convierten en la perspectiva predominante y se constituyen a su vez en la esfera que obnubila e impide ir un poco más allá. Desde las diferentes concepciones y ejercicios de la acción política, no cesan además de plantearse los requerimientos inmediatos de justificaciones, las solicitudes directas de aclaraciones rápidas que permitan emprender las acciones tendientes a lograr la satisfacción de los intereses inmediatos.

Los resultados en esta dirección son exigidos permanentemente, y no tan sólo para los beneficios de la acción. También ante el reclamo de un cierto intelecto que teje su “equilibrado” nicho de supervivencia, destinado a fomentar la mayor parte de las veces

una tranquilidad bucólica. Ante la no satisfacción de este tipo de demanda el intelecto parece entregarse a toda suerte de senderos, desde la abstracción extrema y descarnada, a la mera construcción intelectual sin péndulo ni asidero; se va desde la ensoñación y la divagación en el ritmo de la nube, hasta lo que puede ser el alambicado estudio de conceptos del sentido común y ya superados o de las etimologías más extrañas. También sucede lo opuesto a este movimiento de abstracción o formalización exagerada; en estos casos, al parecer, todo se centra en un embargarse en lo concreto, en un necesitar permanentemente el auxilio de incitaciones tangibles y directas para el pensamiento.

Opciones en el laberinto, diversas direcciones para la incursión de nuestra mente. Por supuesto no todas llevan a las mismas regiones. Están los senderos que buscan y llevan al éxtasis, al nirvana como eliminación de toda agitación o a la comunicación con "lo uno primordial"; están el sentirse o el simple plantearse en la distancia, sólo dispuesto a una reacción ajena, apenas sobresaltada por el acontecer, para permanecer al otro lado; están, en fin, las múltiples posibilidades de la experiencia, todas las que brinda y niega la cultura particular que compartimos y la que segregamos en cada nueva asociación o interpretación, por elemental que ella sea. Esas posibilidades están en cada nueva forma producida e incluso repetida. La cultura está constituida por ese movimiento de repetición y diferencia. También están, dentro de las posibilidades de la cultura intelectual, las perspectivas de la comprensión y las alternativas de explicación de lo diferente o lo otro que nos sobresalta. Ciertamente hay diversas actitudes posibles frente a lo desconocido o lo oscuro. Veamos entonces eso frente a lo cual nos definimos.

2. Oscuro, oculto

Hablamos de edades y tiempos oscuros, hablamos de una predominancia de lo oculto y para quienes se interesen por el conocimiento y la elucidación de las cuestiones que nos acompañan durante el vivir son momentos difíciles, estados del alma individual o colectiva cercanos a la postración en la búsqueda del saber y la necesaria intelección de las cosas.

No se trata, al hablar de lo oscuro y el oscurantismo, de caer en las valoraciones ligeras que ya en el pasado se han adoptado para banalizar y caracterizar en ocasiones muchos siglos de historia. Debemos ser incluso críticos con la utilización del término "edades" o "tiempos" en el sentido de etapa o momento. Son evidentes las raíces míticas de los esfuerzos por plantear la serie generada, la mutación y el cambio como homogeneidades que se mantienen o rompen, ciclos que se cierran o abren.¹

1 Al respecto véase la exposición de Eugenio Garín en: **Edades oscuras y Renacimiento: Un problema de límites**, en: *La Revolución Cultural del Renacimiento*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981, p. 29-31. Sobre las ideas evolucionistas en las Ciencias del hombre, durante los siglos XIX y XX, Margaret Hodgen afirma, a modo de ejemplo, que el concepto de "jerarquía evolucionista" conserva todas sus "características

En su uso estricto el término oculto procede de la astronomía y en ella se habla de la inmersión y la emergencia de un cuerpo para la visión, cuando otro se interpone. El aparecer y el desaparecer se constituyen para la percepción humana en los elementos originarios de lo enunciado o lo descrito como un ciclo. Tal vez muchas consideraciones sobre el tiempo y el ritmo de la luz están precedidas por nuestra percepción elemental de esas alternancias o ciclos de la naturaleza: Noche y día, sol y luna y, tal vez, sueño y vigilia y otros ritmos corporales han terminado por convertirse en los parámetros que presiden las concepciones frecuentes en la comprensión de la experiencia.

Independientemente de la validez del término oscuridad, entendido como ausencia total de luz, y de la irracionalidad inherente a las diversas formas de periodización, apuntamos a esas formaciones o configuraciones de la cultura en las cuales vemos la investigación coartada y severamente limitada por todo tipo de factores.

Normalmente la búsqueda del conocimiento está mediada, facilitada o dificultada por todo tipo de incidencias y motivaciones, pero hay épocas o momentos en los cuales a la dinámica intensa de la vida social, en ocasiones especialmente agitada, va unida una peculiar y caracterizada desconfianza en el conocimiento objetivo. Cuando el río de la vida se pone turbulento no es extraño que nos refugiamos en la contemplación extasiada de la rivera. Es cuando lo oscuro se impone y lo oculto se convierte en vocación, sólo se escucha la voz de lo oculto, se apodera del explorar humano algo agónico que lleva a la claudicación en la expresión y la forma. Los pocos conocimientos son desechados o simplemente despreciados.

Es el tiempo de las grandes teorías sin confirmación ni operatividad, la claridad y la transparencia desaparecen en medio de todo tipo de afirmaciones. Las sectas místicas, los fanatismos en sus diversos grados, los fundamentalismos de todo corte crecen como planta silvestre. Ante tal situación, respuestas crudas que pongan los intereses al descubierto o posiciones estetizantes son algunas de las formas que van tomando peso. No se explica, sólo se afirma y se actúa sobre esa base. Se enuncia, se hace a lo sumo retórica, a lo que aspiran algunos hombres de conocimiento es a lograr acuerdos sobre lo que es. Otros dejan para su intimidad, bajo la forma de convicciones tampoco sometidas a mayor exigencia, lo que debería ser aporte a los procesos de discusión e información colectivos.

Hay que hablar, sin caer en maniqueísmos oscurantistas, de la existencia de agentes sociales, entidades o instituciones, interesados en que no se explique. Lo último que quisieran hacer es explicar ya que muchas veces su existencia, su poder, e inclusive su fuerza, depende o reside en que sólo ellos comprenden. Lo que mejor parece convenirles

escolásticas y conjeturales". También en el caso del modelo de la historia como desenvolvimiento y desarrollo supone la adopción irrestricta de lo que son solamente hipótesis y modos del considerar y el interrogar basados en el pensamiento que se ha denominado historizador, cfr. HEIDEGGER, Martin. *Los principios del pensamiento*.

es lo que alientan e incluso ponen en obra: una infinidad de versiones que incluyen la afirmación y la negación. En la esfera de la expresión se plantea el crecimiento del discurso en una actividad rizomática: escribir, tan sólo dejar que ruede sobre la superficie una lengua que debería estar en la devoración de lo desconocido, en la búsqueda.

Desde este punto de vista la mínima comprensión se presenta como algo que favorece sólo a minorías o particulares; la explicación nos sitúa en un orden de igualdad en el cual una enunciación deberá aparecer como evidente para investigadores que se mueven en diferentes tiempos, lugares o circunstancias. El acuerdo y la convención son saludables en un primer momento cuando hacen parte de esta actividad inicial de exploración, después los acuerdos y las aceptaciones comunes bien pueden venir a formar parte de momentos conservadores y reacios a la novedad que se genera en la producción de nuevas respuestas a actuales y viejos problemas.

Lo oscuro y lo oculto están siempre presentes; todo lo que no está al alcance de nuestra comprensión es considerado así y con no poca frecuencia llegamos incluso a considerar que hay cosas que nunca podrán ser elucidadas. El eminente médico e investigador Claude Bernard afirmaba a fines del siglo pasado: “no sabremos nunca por qué el opio tiene una reacción soporífera”². Poco menos de un siglo después Candace Pert, estudiante de posgrado en John’s Hopkins, estaba identificando los receptores de los opiáceos y abriendo así una época en la investigación del cerebro de una fertilidad inusitada; en menos de seis años serían identificados 40 neurotransmisores y receptores; han sido estos compuestos los hilos químicos de una exploración que a fines del siglo pasado resultaba inconcebible para los mismos estudiosos del cerebro.

No estamos entonces exentos de adoptar posiciones oscurantistas o tomar partido por lo oculto inexpresable, así le dediquemos nuestra existencia a la investigación y al conocimiento. ¿Qué podemos decir entonces de la gran masa de pobladores y de la suerte del viejo deseo hobbesiano de una utilización generalizada de la razón y el conocimiento hasta que se convirtieran en alimento espiritual de la especie?

Creo que una expresión concisa de este oscurantismo está relacionada con cierta forma arquetipal y primaria de pensar y concebir a Dios. En otra dirección muy distinta encontramos que en esta segunda mitad del siglo han resurgido viejos problemas propios de la llamada Teología Natural y se han instaurado además nuevas formas de pensar esos temas y problemas, desde los desarrollos de la investigación, sin detrimento de los resultados de la investigación objetiva³. Pero el predominio de lo oculto está vinculado a esa

2 Citado por S. RAMON y CAJAL, en *Reglas y consejos sobre investigación científica*. En: *Obras Literarias Completas*. Madrid: Aguilar Editores, 1961, p. 483-484.

3 - DAVIES, Paul. *Dios y la nueva física*. Barcelona: Salvat, 1986.
- FREEMAN, Dyson. *Trastornando el universo*. México: F.C.E., 1981.
- THORPE, W.H. *Naturaleza animal Naturaleza humana*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

primera forma ciega “fe de carbonero”, que muchos hombres eluden y otros mantienen como el primero y elemental de los alimentos espirituales.

Esta primera forma del oscurantismo está expresada en el libro de Job. A la pregunta por el lugar de la sabiduría y la inteligencia, se afirma del hombre que no conoce ni conocerá su valor, no está en el mar, no está en el abismo (28, 12-14), permanece oculta (28, 21). La sabiduría, se concluye, es el temor de Dios, la inteligencia consiste en apartarse del mal. No explorar más que el temor, no inteligir sino la caída⁴. He ahí los términos de una postración.

El hombre de conocimiento ha transitado por un camino diferente, como si el darle un poco de conocimiento y de luz a la ignorancia fuera, como efectivamente lo es, satisfacer uno de los impulsos más antiguos de la especie. Pero frente a ese impulso tenemos su reacción contraria, nuestra tendencia a creer que el mundo es lo que queremos que sea, además de la tendencia a aferrarnos a nuestros primeros logros en cualquier campo. Este es uno de los indudables orígenes de ciertas actitudes mistificantes y la predominancia de su punto de vista radica en la dificultad para aceptar que el universo es lo que es y no un reflejo de nuestras aspiraciones y deseos. La reflexión sobre el instrumento ha llevado al paroxismo de pensar que la herramienta es el material, que toda la realidad reside en el lenguaje (...) ¿Dónde quedarían los cromosomas, las tormentas o las lluvias? ¿Son solamente modos de hablar?

El oscurantismo y la predominancia de lo oculto hay que distinguirlas del interés en esas cuestiones. Cuando las instituciones, en este caso las academias, las universidades y los investigadores, no ofrecemos un poco de luz sobre las cosas, encontramos a la población y a quienes se están formando para continuar con las tradiciones de investigación y explicación racional lanzándose por algunas de las rutas falsas en el estudio de lo oculto. He ahí una explicación posible sobre el auge de doctrinas religiosas y fundamentalismos de todo tipo. Siempre requerimos conocimientos que amplíen los horizontes en vez de angostarlos, que iluminen en vez de oscurecer, que nos impliquen de manera definida. También, siempre y paradójicamente, tenemos tendencia a aferrarnos a lo que vamos logrando.

Quiero señalar lo importante de distinguir nuestra responsabilidad frente a lo oculto y lo oscuro, de la claudicación de nuestra disposición cognitiva frente a los retos. La responsabilidad bien nos puede llevar a considerar nuevas formas de explicación, nuevos modelos de pensamiento y de comprensión y a realizar la crítica de las viejas metáforas y la adopción de otras mejores. La claudicación nos puede conducir a la actitud que toma

4 La expresión final del libro 38 es categórica; increpa Jehova a Job: “¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra? Házmelo saber si tienes inteligencia. ¿Quién ordenó sus medidas si lo sabes? (...) ¿Quién encerró el mar? (...) ¿Por dónde va el camino a la habitación de la luz?”

la experiencia de lo oculto como una claridad sin signos ni palabras, un modelo de la muerte, una postración y una entrega que encontramos en el plantear la experiencia del vivir como algo claro en sí, en ausencia de registro o expresión; mera permanencia en el nirvana de una interioridad que emerge como simple efusión.

Encuentro oscurantismo también en la sobrevaloración de algunos mitos como si fueran la forma absoluta del conocimiento, excluyente o "superior" a todos; así el mito poético no cesa, como en los casos de Robert Graves o de José Lezama, de autopresentarse como conocimiento total que excluye o desprecia y minimiza otras formas del conocimiento y la expresión. La incomunicabilidad de la totalidad de la experiencia, hasta en sus mínimos detalles, no puede llevarnos a negar toda posibilidad de comunicación, contrastación y estudio y a afirmar que del mundo solamente se puede tener experiencia estética.

También lo mítico recobra su presa en las sobrevaloraciones del conocimiento objetivo. Hace algún tiempo se hablaba de la Diosa Ratio y son claramente preocupantes, como ya ha sido señalado por diversos pensadores, la dirección que toma la convicción ciega en que la investigación científica y el consecuente desarrollo de la tecnología resolverían, por ejemplo, todos los problemas de la contaminación ambiental y la producción de alimentos, sin tener en cuenta problemas propios de considerar el conjunto de las interrelaciones entre las cosas.

Panegíricos y diatribas son dos extremos de un mismo hilo de conducción en el laberinto. Más delicados que los problemas de sobrevaloración son indudablemente los del oscurantismo implícito en el desprecio del conocimiento objetivo. Se habla en esos casos, siguiendo dudosos vestigios de una incomprendida postura fenomenológica, de no poder definitivamente tener una ciencia del hombre y la sociedad. De lo humano sólo se podría tener experiencia en la subjetividad exacerbada o en la resolución íntima de los conflictos o situaciones. Podemos considerar oscurantista el negar la posibilidad de una ciencia del hombre y el tomar único partido por la dimensión íntima. De la incognoscibilidad de lo en sí no se deriva el navegar en la cresta de lo aparente y lo fenoménico.

3. Actitudes oscurantistas en el esfuerzo hacia una ciencia del hombre

Antes que precisar edades o etapas oscuras y llegar a hablar, como se ha hecho de manera insistente, del oscurantismo como actitud dominante en este siglo, quiero, en el contexto de esfuerzo hacia el conocimiento del hombre, señalar ciertas apreciaciones o puntos de vista que han constituido un facilitamiento del oscurantismo como actitud intelectual en el dominio de los esfuerzos por comprender y explicar la diferencia y el cambio sociocultural.

El anterior es el caso de posturas adoptadas en el interior de la Antropología académica de las tres últimas décadas por autores como Carlos Castaneda⁵; ellas son un eco de quienes en el pasado han negado toda posibilidad de ciencia social. Hacen escuchar su voz valiéndose de los medios y las posibilidades emanados del reconocimiento social de una especialidad particular. También quienes emprenden la desconstrucción y practican la anarquía y la disociación social se benefician de esta paradójica posibilidad que brindan ciertos conglomerados humanos al tolerarlos en su interior. Estamos apenas en los balbuceos de una ciencia de la supervivencia por medio de la cultura como nuestra plástica, dinámica y permanente segregación, en la cual ha participado la conciencia; en este caso su papel y el de la cultura están al parecer vinculados al proceso de corticalización y en este proceso nuestros conocimientos han jugado un papel central.

Refiero como abiertamente oscurantistas posiciones como la de C. Castaneda y, parcialmente, la de quienes afirman que el consenso de una comunidad o la convención social son fuente de certeza y alternativa de esclarecimiento de los enigmas y problemas que reclaman nuestro conocimiento cuidadoso. Castaneda en particular ha elaborado, con base en viejas tradiciones de conocimiento sapiencial, una noción de conocimiento amplia, vinculada al tema del poder individual; ha convertido este asunto en su caballo de batalla para el ataque contra el conocimiento científico.

Paradójicamente esa noción de sabiduría de la vida, como sapiencia en la acción vital, es la que consagran los estudios humanísticos e, irónicamente, es la que constituye en parte el objeto de las aversiones en la instauración de la antropología académica en el siglo XIX. Como meras especulaciones sin comprobación trataron los primeros antropólogos tales tradiciones sapienciales. Esta actitud, no exclusiva de la antropología sino propia de la ciencia social naciente en el pasado siglo, es la misma que de manera intolerante excluye actualmente el ejercicio de Castaneda por basarse en unos valores no aceptados y por contener enunciados imposibles de contrastar por los medios acostumbrados.

Castaneda presenta este viejo asunto de la sabiduría como conocimiento de la vida, pero entremezclado con un fanatismo por las "vías alternas" y una sobrevaloración de los enteógenos o psicotrópicos, entendidos como las sustancias adecuadas para revelar y mostrar el camino al conocimiento. El viejo asunto de la sabiduría como saber en perspectiva de sentidos y posibilidades, consagrado desde hace varios siglos, es también el tema que le ha interesado a historiadores y psicólogos de la cultura como Burkhardt o Taine en el pasado, o a estudiosos como Gombrich, Panofsky o Garin en nuestros días.

La pérdida para la antropología académica de autores como Alfred Kroeber y el contacto de algunas de sus teorías finales de la cultura con los viejos temas de la historia

5 CASTANEDA, C. *Las enseñanzas de Don Juan*. México: F.C.E., 1977.

de la cultura, como el de los tipos, los valores y la jerarquía, constituyen el costo del intento decimonónico de hacer antropología a partir de cero, como si la ciencia del hombre tan sólo hubiese empezado con Tylor y Morgan. Pero no solamente en esta dirección se pueden acusar los costos de un ascetismo intelectual; la historia de los redescubrimientos del agua también tienen su lugar en la historia de la antropología académica, como se han encargado de mostrar algunos de sus historiadores. Asuntos como el determinismo geográfico, búsqueda de la explicación de la similitud de las formas culturales por la difusión y señalamiento de los diferentes sistemas de descendencia y parentesco aparecen ya en Heródoto; la comparación de constituciones por Aristóteles es un indudable antecedente de la antropología política; en Lucrecio están ya de manera incipiente los posteriores temas de la evolución; la hipótesis de evolución biológica desde los microorganismos hasta el hombre se encuentra en un texto chino atribuido a Chuang Tse y en las ideas de algunos investigadores de la antigüedad. Tampoco la preocupación por la objetividad es exclusiva de la ciencia social del siglo XIX. Ibn Khaldoun, en sus *Prolegómenos* y Tucídides, entre otros estudiosos, llegan a ponderar la importancia de la imparcialidad y el respeto por los hechos⁶.

Ha sido necesario revisar y será indispensable replantear todas estas relaciones de las ciencias de la cultura, la sociedad y el hombre con los esfuerzos que en el pasado se han hecho; será necesario romper y acortar críticamente la distancia que separa los recientes esfuerzos con los hitos de la actividad cognitiva y comprensiva del pasado; no es exclusivamente el problema de la relación con la historia de la cultura. El divorcio entre humanidades y ciencias del hombre, por la forma como se presentó en el paso de los estudios del hombre al interior de las sociedades etnográficas europeas de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, hasta llegar al establecimiento de las primeras cátedras y divisiones o departamentos académicos en las universidades de prestigio, tanto en Europa como en Norteamérica, marca bien el momento de esa escisión. Esta separación se evidencia sustantivamente en el tipo de temas y problemas, y es el pobre rendimiento que la imposición de un modo ingenuo de comprender el método de la ciencia natural moderna dio en el siglo pasado a las incipientes ciencias sociales.

No hay, como pudiera creerse en una primera mirada, un fracaso en el proyecto de matematización en el estudio de la naturaleza humana. Sobra una actividad facilista en el traslado del método y es casi generalizada la incomprensión sobre los alcances y aspectos del exitoso interpretar la naturaleza puesto en obra entre otros por Galileo. Desde Hobbes, pasando por Hume y hasta nuestros días, hay un excedente de ingenuidad en la realización del ideal matemático de la ciencia natural moderna en el dominio de las ciencias del hombre. Como bien señala de manera intuitiva un antropólogo actual es por el contrario la falta de los desarrollos de la matemática adecuados a esta exigente empre-

6 MERCIER, Paul. *Historia de la Antropología*. Barcelona: Ed. Península p. 26-28. PALERM, Angel. *Historia de la Etimología I: Los precursores*. Madrid: Editorial Alhambra, 1987.

sa del conocimiento antropológico lo que constituye un obstáculo. No hay carencia de matematización sino carencias en el desarrollo en los campos de las matemáticas pertinentes.⁷

Una pregunta interesante y consecuente no deja de presentarse: ¿Un incremento en la matematización significa un aumento en los tonos propios del reduccionismo y del determinismo científico? La respuesta es negativa: la libertad parece hallarse, como posibilidad real y concreta, en los territorios vitales e intelectuales donde se comprende la interacción entre los términos en los cuales lo determinante se nos impone, al mismo tiempo que optamos, afirmamos, negamos o reelaboramos lo recibido. Somos el resultado de un intenso proceso de interacción entre lo recibido como herencia y lo realizado. Lo heredado no se nos impone de una manera ciega, optamos o lo dejamos hacer, actuamos sobre nuestra voluntad o la dejamos postrada frente a la circunstancia.

Para hacer evidente esto bastaría mirar el papel que juegan las utopías y las ilusiones en la mayor parte de las ocasiones. Las diversas utopías, la búsqueda de la felicidad, el amor, la bondad, en general los ideales y además los pseudo-conceptos como naturaleza humana o cultura cosmopolita actúan efectivamente como operadores, puntos de intensidad en el hacer y el decir que, articulados y entrelazados con la empresa cognitiva, constituyen parte importante de nuestro proyecto vital. Obsérvese, a modo de ilustración, cómo en nuestra sociedad lo exigente no es afrontar lo difícil sino el guardar las esperanzas. Supeditar y controlar las utopías a la empresa cognitiva puede considerarse una actitud política saludable. Por el contrario, someter nuestra búsqueda del conocimiento a la tiranía de algunos productos de nuestra mente o a las convenciones aceptadas constituye una forma de la claudicación oscurantista y el camino abierto al totalitarismo. En el sistema de autoridad política así denominado es posible obligar a los pobladores a que se acepte una ficción como si fuera un hecho y también a lo opuesto.

Facilitando de cierta manera el oscurantismo como actitud intelectual encontramos esta disociación entre ciencias de la naturaleza y ciencias humanas por una parte. Por otro lado también lo hace la separación arbitraria, pero vieja ya, entre humanidades y ciencia del hombre. Al igual que también puede propiciar actitudes de ese tipo la posición ya señalada de pensar que el conocimiento reposa en las convenciones aceptadas o en los simples acuerdos tácitos o explícitos que una comunidad de investigadores adopte. La búsqueda de conocimientos confiables sobre el hombre, la sociedad y la cultura no es sólo cuestión de ingenuos ilusos o ilustrados, es cuestión de supervivencia y en esta materia no parece adecuado dejar que las direcciones sean marcadas por lo acordado por grupos, comunidades o conjuntos de individuos con sus convenciones. No se trata de

7 "Lo que se puede reprochar a los psicólogos experimentales de comienzos del siglo, a los economistas y a los demógrafos tradicionales, no es por cierto que utilizaran demasiado las matemáticas sino que las utilizaran tan poco", LEVI-STRAUSS, C. *Las matemáticas del hombre*. En: *Estructuralismo y Epistemología*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, s.f.

evadir el control a nuestras teorías o respuestas parciales, pero tampoco se trata de darle todo el peso a las convenciones o a los acuerdos.

4. De las alternativas y las perspectivas en el orden de la distinción naturaleza-cultura

La historia de las ideas ha mantenido un par de términos o instancias a partir de las cuales se piensa no sólo la realidad humana en general, sino este problema de las alternativas y las perspectivas que emprenden el conocimiento del hombre. Se trata de la oposición entre lo innato y lo adquirido o entre aquello que brota y emerge desde sí mismo, en el sentido de lo natural, y lo que, como parte de nuestra actividad, producimos y generamos, nuestra acción y nuestra conducta; esto último se lo entiende también como lo artificial en cuanto elaborado, cultivado, producido.

Naturaleza y cultura son los polos de una oposición muy antigua que hunde sus raíces en el origen del pensamiento filosófico. En el *Cratilo* de Platón aparece la distinción a propósito de la cuestión sobre la naturaleza del lenguaje y precisamente del asunto sobre la exactitud de las palabras: ¿Es la relación natural de las palabras con las cosas la fuente de la exactitud o proviene ésta de las convenciones?

Physis/nomos, physis/tecne, constituyen una oposición que aparece luego en múltiples formas, siempre oponiendo lo natural a la ley, el estado natural al estado de sociedad, lo espontáneo al arte, lo inmediato a la técnica, lo innato a lo aprendido. Esta vieja distinción en particular nos ha servido de herramienta en esta incursión por los diferentes esfuerzos comprensivos y explicativos. Más allá de su valor operativo, para algunos exclusivamente formal, nos permite abordar las diferencias e interrelaciones entre las alternativas de explicación y las perspectivas de comprensión.

Tanto estudiosos de la lengua como investigadores de la conducta y de la cultura insisten en lo arbitrario de la distinción. De hecho nunca estamos en estado natural, somos resultado de un proceso que no empieza ni concluye en nosotros como individuos miembros de una especie la cual es a su vez el resultado de procesos evolutivos. En nuestra especie la dinámica de la relación entre herencia y conducta es intensa. Al parecer no es posible observar una de las instancias sino como parte integral del mismo momento de la vida. En términos reales asistimos al proceso de la interacción entre las dos esferas, objeto real de la oposición, ellas interactúan permanentemente.

Toda distinción entraña una arbitrariedad pero implica al mismo tiempo un campo de exploración y esclarecimiento en cuyo avance se elucidan problemas conexos. Por ejemplo la distinción entre lo vivo y lo no-vivo demanda esfuerzos que finalmente se reflejan en un mejoramiento en la calidad de las metáforas o de los modelos adoptados; igual sucede con muchas distinciones o pares de oposición.

La distinción naturaleza-cultura, en su arbitrariedad, propone un indagación donde los límites se desdibujan permanentemente exigiendo reformulaciones, pero manteniendo al mismo tiempo un eje de consideración y organización. A título de ilustración conviene recordar que una investigación de las regularidades de nuestra naturaleza, emprendida por el estudio comparado de la conducta, es relevante tanto para los estudios antropológicos como para consideraciones de otro orden sobre la cultura. Es la cultura humana un mecanismo de supervivencia cuya variedad sin embargo es significativa e importante para lo que puedan establecer las ciencias de la naturaleza humana sobre nuestro genotipo. En términos prácticos esto se puede expresar de manera sencilla recordando que la raíz de nuestros gestos ha sido investigada con alguna exactitud por la Etología, pero en la mayor parte de los actos humanos, y en general todos los seres humanos, saben de lo delicado o peligroso que puede llegar a ser el utilizar ese planteamiento de lo innato para juzgar las expresiones faciales en cualquier actividad humana concreta, como un cortejo o una partida de dominó. Lo innato en la conducta pasa por el tamiz cultural al modo como el jugador en una partida de cartas controla y modula toda esa presencia de modos impulsivos de expresión.

Aclarado este asunto de la distinción veamos el problema de las alternativas y las perspectivas en su horizonte. Siguiendo en parte las sugerencias contenidas en la idea de Lakatos sobre la existencia de "programas de investigación", podemos denominar con Harris estrategias a las diferentes alternativas de explicación. Ellas constituyen los diferentes esfuerzos por ofrecer explicaciones coherentes a los enigmas y problemas en un intento por lograr el conocimiento de la vida social. Las estrategias compiten y su poder, siguiendo a Popper, radica en su simplicidad, en su capacidad explicativa y su elegancia, entendida ésta como economía y posibilidad de persuasión y convencimiento para nuestro intelecto. Ni las alternativas, ni las perspectivas se concentran en uno de los dos términos de la oposición. Encontramos entonces ciencias de la naturaleza humana, con la raíz en las ciencias biológicas, como la sociobiología y la etología, entre otras. Ciencias de la cultura, por otra parte, son aquellas disciplinas que han hecho del hacer humano su objeto, como la Antropología y la Historia. La enorme variedad de la experiencia humana, la riqueza y diversidad de los procesos culturales, frente a la relativa uniformidad de los patrones o estructuras innatas, nos recuerda la preeminencia y el reto indiscutible que reposa en estos dominios de la investigación.

Veamos algunos de los temas y problemas que nos permiten plantear la distinción. No pretendo mantenerla por su mero valor formal sino mostrando cómo se cruzan estas estrategias alternativas y que papel juegan las perspectivas. Obsérvese cómo la Etología, al situarse en el orden de una pregunta por el estudio comparativo de la conducta, no podría en un primer momento ser asimilada a una ciencia de la naturaleza humana. La conducta como objeto de estudio engloba e integra en el término tanto los componentes genéticos como los ambientales, pero para el caso se ha investigado esto en el contexto de la pregunta por los impulsos como lo natural, terminando por hacerse significativa esta disciplina para el estudio de la naturaleza humana.

Empezamos a mirar a partir de la Etología cómo, por ejemplo, los procesos de ritualización son centrales en importancia en la generación de nuevas formas en una cultura determinada y a su vez no son algo exclusivo de la cultura humana. Nos permite este concepto plantearnos un tema o problema, el de las raíces biológicas de la cultura, el cual reúne de manera importante dos investigaciones tradicionalmente aisladas, las de la Biología y las de la Antropología. La Etología ha llegado al concepto de ritualización en el contexto de un esfuerzo por establecer el alcance de los "automatismos animales" o elementos innatos de la conducta. Estos fueron estudiados por los zoólogos desde el siglo pasado de manera comparativa y bajo el nombre de impulso o instinto. Esta idea de instinto ha sido depurada a través de un trabajo experimental y otro crítico que han hecho parte de una interesante investigación que seguramente seguirá rindiendo sus frutos⁸. La idea de ritualización se impuso al reconocer las diferentes pruebas sobre la presencia en el curso de la evolución de una transformación de los movimientos de intención y las actividades de desplazamiento. Estas se han desarrollado, modificado y esquematizado para terminar sirviendo como señales sociales o desencadenadores de comportamientos adecuados en los miembros de la especie. Es el caso de nuestro saludo con apretón de manos, el cual podría verse desde esta alternativa como la ritualización de un posible enfrentamiento; en particular entre los elementos masculinos este ejemplo no requiere mayor ampliación.

Desde la alternativa de investigación comparada de la conducta, acciones que originalmente se desarrollaron como movimientos de intención o actividades de desplazamiento vienen así a transformarse en símbolos o movimientos señal, volviendo a convertirse en ese ciclo en patrones de acción fijos. La ritualización sería entonces un procedimiento, no exclusivo de la especie humana, por el cual una determinada acción ha llegado a tener el significado de una señal para así ser reconocida como poseedora de una connotación particular. Con estos criterios se ha llegado a hablar, no solamente de comunicación animal, sino de los gérmenes en su conducta de formas complejas propias del lenguaje humano.

En términos de nuestra oposición no es irrelevante el planteamiento que nos informa cómo lo que hoy consideramos cultural proviene de algo tan natural como el impulso. Tampoco excluimos el término cultura para la comprensión de algunas formas de la conducta animal. La noción de cultura tiene validez en dominios de las ciencias de la vida para la comprensión y explicación de las maneras como se acumula, almacena y transmite información por vía conductual en diversas especies.

Lo natural y, específicamente, el tema de la naturaleza humana constituye un frente de acción intelectual en la historia de las ideas. La pregunta por la naturaleza humana, en

8 Para una visión de la intensa transformación y estado actual de los conceptos centrales de la Etología cfr. THORPE, W.H., *Breve historia de la Etología*. Barcelona: Alianza Editorial, 1986. Este autor ha participado activamente como investigador en ese proceso.

el sentido de poner sobre el tapete aquello que nos hace ser lo que somos, como si ello fuera un despliegue de nuestra esencia, abarca esfuerzos tan aparentemente distantes como el intentado en la definición de la naturaleza del hombre como alma, en alguna de las obras de Platón, el esfuerzo por establecer las leyes de esa naturaleza en el intento por hacer la geometrización del cuerpo social por Hobbes, o el interés de Hume por convertirse en el Newton de las ciencias morales.

Es significativa la dirección y alcance concedidos por Hume en un primer momento a una ciencia de la naturaleza humana. Llegó a vincular esta ciencia del hombre a la lógica, entendida como el explicar “los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar, así como la naturaleza de nuestras ideas”; a la moral y la estética que “se aplican a nuestros gustos y sentimientos” y a la política “en cuanto (los hombres) están unidos en sociedad, dependiendo unos de otros”. También para Hume se encuentran las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural vinculadas a la ciencia del hombre⁹. La evaluación de tal planteamiento sería objeto de una interesante exploración, que no dudo en afirmarlo, pondría la atención en un pensador cuya perspicacia se ha puesto de presente al reconocer en su tiempo formas de la conciencia y el pensamiento animal ahora confirmadas¹⁰.

Es esta vieja pregunta por la naturaleza humana la dirección en la cual se ha venido trabajado de manera significativa en este siglo. El interesante progreso de las ciencias biológicas ha vuelto a hacer posible una cuestión sobre la naturaleza humana, informada e instruida ahora en los diversos desarrollos de la investigación científica, desde la genética, el estudio de las poblaciones, los primeros pasos de una investigación comparada sobre la conducta, hasta los sugestivos estudios del cerebro. Esas alternativas terminan con el establecimiento de posibilidades y horizontes cuya importancia no dudaría en denominar crucial en el esfuerzo hacia una ciencia del hombre.

La cultura está en el horizonte de la investigación desde el siglo XIX, entendida como una plástica actividad de supervivencia, pero la forma como se la vive y “habita” puede ser respondida por esas disciplinas que investigan la vida. Se debe orientar ahora la acción intelectual a la integración de los resultados de uno y otro frente de investigación.

No obstante su reduccionismo, problemático como todo reduccionismo que trata de la complejidad de la existencia humana, la Sociobiología y los estudios etológicos, entre otras disciplinas, constituyen los momentos de nuestra actual ciencia contemporánea de la naturaleza humana. Ese es el nombre que da título a algunas de las indagaciones en

9 NOXON, James. *La Evolución de la Filosofía de Hume*. Madrid: Editorial Revista de Occidente S.A., 1974, p. 19ss.

10 GRIFFIN, Donald. *Pensamiento animal*. Barcelona: Ariel, 1988.

este campo¹¹. También al interior de las ciencias de la cultura, y de la antropología en particular, hay propuestas, como el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss, que se están apoyando en una teoría general de la naturaleza humana, considerada como algo universal y de cierta manera estandarizada por el mismo proceso evolutivo. Busca el estructuralismo la identidad en la diferencia y por ello su aporte a la antropología como ciencia de la cultura es mínimo, por lo menos en la dirección que ella inaugura, a no ser que lo consideremos como una elaboración de la teoría general de la cultura aún por contrastar.

No se trata, en el ideal del conocimiento objetivo en la investigación biológica, de una simple herencia de la Ilustración sino de la orientación de una estrategia sensible a esos desarrollos del pasado. La investigación sobre la evolución y los procesos de hominización coinciden con este punto del Estructuralismo de Lévi-Strauss al mostrarnos una especie estabilizada desde el punto de vista de las líneas básicas de su acervo genético desde hace ya varios milenios. En el hombre, la evolución biológica, antes muy dinámica, al parecer ha asumido la forma de evolución o cambio sociocultural. De allí que planteemos la relativa preeminencia de las investigaciones sobre la cultura, entendida de manera central como la pluralidad de los procesos culturales, y sobre la conducta, como integración de los dos órdenes de la pregunta. La evidente superioridad del materialismo cultural, como pregunta por el cambio y la diferencia, sobre el Estructuralismo, con su pregunta por la identidad, radica en este punto. En términos de Kroeber se ha pasado de lo orgánico a lo superorgánico. Sobre este aspecto en particular no conviene olvidar que nuestras actuales formas de consideración y análisis, y mucho más entre nosotros, apenas entran en este siglo en los fértiles terrenos de una consideración evolucionista de la especies, las ideas y la cultura.

La pregunta por la naturaleza humana tomada de manera exclusiva, no obstante las posibilidades señaladas en su investigación, puede impedirnos, a propósito de la cultura, tener en cuenta, comprender y explicar, el significativo y en algunas ocasiones central papel que tiene esa forma de la acción humana. De allí la preeminencia de la Antropología como el conjunto de los esfuerzos dedicados al esclarecimiento de su origen, de su papel y su efecto sobre la vida social.

En la cultura, o mejor, en las culturas reposan las posibilidades de la identificación y reconocimiento del alcance de la respuesta; es el arte básico del hombre, el ser siempre, aun en su forma elemental y ruda, una respuesta, una interacción, una transformación y una alquimia de eso sustantivo que habita en nosotros. La cultura está como dato recibido pero la destruimos y la rehacemos, la reinventamos desde el hecho básico de la interpretación hasta la elemental imitación. En la interpretación y en la imitación asistimos a los gérmenes o formas básicas de nuestra dimensión artificial o cultural. Nos hacemos a cada

11 *Sobre la Naturaleza Humana* de E.O. Wilson, *Naturaleza animal Naturaleza humana* de W.H. Thorpe son dos puntos de referencia inevitables en tal dirección.

paso frente a toda decisión. Somos una respuesta frente a una exigencia que el reduccionismo y el determinismo intentan precisar y esclarecer lo mejor posible.

La antropología cultural y las llamadas ciencias de la cultura son las que deben explorar mejor el carácter de esta respuesta, sus modalidades. En particular encuentro la alternativa materialista cultural ofreciendo respuestas satisfactorias a viejos enigmas de la cultura. Sobre la base del estudio de las pautas de trabajo, la tecnología de subsistencia, las relaciones tecno-ambientales y los ecosistemas, esta estrategia se me presenta adecuada a los fines del esclarecimiento objetivo bajo la forma de explicaciones satisfactorias. Se entiende, a partir de su reconocimiento y aplicación, cómo la cultura concreta se moldea a partir de la producción de alimentos y de otras formas de energía, considerando las limitaciones y facilidades que concede o proporciona la interacción entre una tecnología y un hábitat. En palabras de Harris:

La evolución cultural, al igual que la biológica, ha tenido lugar (al menos hasta ahora) a través de cambios oportunistas que aumentan los beneficios y disminuyen los costos para los individuos. Del mismo modo que una especie no "lucha por la supervivencia" como entidad colectiva, sino que sobrevive o se extingue como consecuencia de los cambios adaptativos en los organismos individuales, así también la supervivencia o extinción de los sistemas socioculturales depende de los cambios adaptativos en el pensamiento y actividades de hombres y mujeres que responden con oportunismo a las opciones de costo-beneficio. Si el sistema sociocultural sobrevive como resultado de la selección de pautas de pensamiento y conducta en el nivel individual, esto no se debe a que el grupo en sí tenga éxito, sino a que lo han tenido algunos o la totalidad de sus miembros individuales.¹²

Asuntos como la valoración de la modalidad y el carácter de la respuesta sociocultural pueden y deben atenderlos otras disciplinas y estudios como la Ética o la misma Historia de la cultura.

Por otra parte, ocupadas en este esfuerzo tanto de comprensión como de regulación en esta dirección, encontramos además de las estrategias de explicación objetiva, la cultura entendida como proceso, entidad y realización, suscitando además una variada gama de perspectivas de comprensión. Hasta ahora nos hemos ocupado de señalar las estrategias. Veamos antes de continuar con la Cultura o las culturas como objeto de indagación, el asunto que vengo denominando "las perspectivas".

12 HARRIS, Marvin. *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza, 1982. p. 77. Las explicaciones que ofrece esta estrategia están en:

Caníbales y reyes. Barcelona: Salvat, 1985.

Vacas, cerdos, guerras y brujas. Madrid: Alianza, 1981.

Bueno para comer. Madrid: Alianza, 1987.

Las perspectivas están predominantemente constituidas por los diversos esfuerzos que han dejado registro y huella en la historia de las ideas. Ellas se ocupan de identificar los modos que emergen y que además permanecen en las formas y las expresiones de una cultura particular, tradiciones orales y versiones del mundo que se nutren del acervo de hominización que nos pertenece por naturaleza como nuestro legado. Este legado, como objeto de estudio, es abordado tanto por las perspectivas como por las alternativas de explicación científica. Bajo el tema de los arquetipos, y a modo de ejemplo, el psicoanálisis junguiano o psicología arquetipal rastrea y estudia esos conjuntos significantes o modos de nuestra memoria colectiva, conjuntos de maneras que precederían la misma experiencia permitiendo la elaboración en especiales direcciones. La Etología y los estudios del cerebro, como estrategias cognitivas, vuelven a encontrar esos modos o formas en la pregunta por nuestra naturaleza básica. La etología, en el concepto de troquelado o proceso de imprimido, el cual pone de presente la existencia de patrones, formas o estructuras previas que regulan los caminos de la información que los sentidos seleccionan del medio. El tema de la impronta nos permite comprender a propósito de nuestra especie el porqué a pesar de mantenernos en estado de abierto hasta prácticamente el momento de la muerte sin embargo debemos contar con esas experiencias cruciales. Con diversas teorías y puntos de vista el psicoanálisis en sus diversas concepciones y el llamado análisis transaccional se ocupan del reconocimiento y la manipulación de esas huellas más identificables: las producidas en nuestra relación parental.

Los estudios de Neurofisiología también han puesto de presente con sus medios propios la existencia de esas plantillas o redes potenciales de interconexión neural, prefigurados ya desde la recepción selectiva de neurotransmisores y por la existencia de terminales presinápticos¹³. La Neurofisiología parecería convenir con una afirmación que hemos hecho a propósito de la Etología: no todo es posible, en todos los momentos, tanto desde el punto de vista de nuestra estructura neurofisiológica como desde la consideración de la experiencia y el aprendizaje.

Volviendo al asunto de las perspectivas conviene señalar finalmente que ellas también están constituidas por los esfuerzos, disímiles por sus presupuestos, alcances y procedimientos, interesados en ofrecer comprensión de los hechos y los acontecimientos. Ni las leyendas, ni los mitos en sus diferentes versiones, ni las tradiciones orales, ni los variados dominios de interpretación, ni, en general, el movimiento de la cultura en su dimensión plástica y dinámica pueden ser excluidos; todos deberán ser sometidos a la exigencia de una crítica no fundada en el ascetismo y la disociación sino en la necesidad de integrar las posibilidades de conocimiento e informar a la explicación científica de sus limitaciones y de las urgentes necesidades de reconocer incluso la historicidad y relatividad de sus propios presupuestos. Creo que el papel de las perspectivas es situar y relacionar las alternativas, las cuales, en muchos casos, se presentan un tanto ciegas a otros

13 VALZELLI, L. *Psicobiología de la agresión y la violencia*. Madrid: Editorial Alhambra, 1983, p. 98ss.

tipos de problemas diferentes a los que tratan de elucidar por sus medios. Las perspectivas ilustran en el mejor de los sentidos las alternativas y enriquecen la crítica. Curtius hablaba de una crítica de la razón reminiscente, señalando con ello el papel de la memoria; la de la humanidad radicaría en la historia. Olvidar es volver a caer de nuevo en el terreno de la indiferenciación. A veces se nos escapa, por intentar construir una teoría científica de la historia o por cuestionar las existentes, que lo importante de ella es su papel funcional desde el punto de vista biológico. La Historia, las historias, tienen un objeto evidente. Por ello mismo se lo minimiza permanentemente, es el articular lo pasado y servir de acervo de las respuestas posibles, servir de registro de los errores cometidos. Tutelar la relación con el acervo cultural es también la primera tarea no perceptible y directamente pragmática de las llamadas Humanidades.

Volviendo a lo de la crítica no ascética y depurativa, Poe, en el terreno de la crítica del texto literario, hablaba de un método de razonamiento sugestivo, suponiendo con ello que a la razón para penetrar en determinados momentos de la cultura se le hace indispensable sensibilizarse frente a ciertos datos o momentos que requieren cuidadosa ponderación. El arte del matiz es un constante tema de historiadores y psicólogos de la cultura. El espíritu de fineza, desde hace mucho, es el reto para este dominio de la investigación. Pero la justificación más importante para tales procedimientos de mezcla, contaminación o integración controlada, y que a alguien podrían parecerle falta de rigor y actitud ecléctica o descuidada, o excesiva confianza en la percepción de los matices o el ejercicio del arte de la fineza, está en la complejidad propia de la materia de estudio. Lo que pueda nombrar rigor en este dominio es algo que estamos por inventar, no excluye el sentido general del proyecto de matematización pero básicamente riñe con los sentidos estrechos que vinculan lo matemático y la matematización a los dominios más formales de ella. Cuando tenemos la formalización es porque tradicionalmente ella ha significado empobrecimiento, reducción y nuestros variados intereses, además de la complejidad de la vida interior, nos dan ya una pauta para el ejercicio de la crítica de manera adecuada a las cosas humanas.

En este contexto señalado, el proceso de la matematización también hay que entenderlo como un procedimiento no exclusivamente ligado al ejercicio de la crítica racional basada en los llamados principios del pensamiento. Lo humano nos reta exigiendo en ocasiones la paradoja. Frente a las paradojas inherentes a nuestra complejidad, la crítica no puede arrojar el fantasma por incomprensible, siguiendo los dictados de una lógica pobre. La más interesante forma de la crítica no es la que ejercemos indiscriminadamente, como expresión de una conciencia pueril que no termina nunca de aceptar o poner en ejercicio alguna opción intelectual. Es aquella que está presente en el proceso de depuración y precisión de un concepto, en el control de la aplicación de tal o cual teoría o en la configuración y puesta en funcionamiento de un modelo de interacción. Los modelos de interacción, o la llamada actitud interdisciplinaria, requieren ambos algo más que la presencia de distintos especialistas. No funcionarían sin la generación de una actitud de integración, tolerancia y crítica, exactamente la misma disposición que necesitamos en un mundo poblado de los diferentes intereses y grupos humanos.

ALTERNATIVAS Y PERSPECTIVAS EN EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE

Por: Eufrasio Guzmán

RESUMEN

Los esfuerzos por conocer el hombre se enfrentan actualmente, como en otras ocasiones, a una disposición negativa frente a sus resultados y posibilidades; hablamos de la configuración de actitudes oscurantistas en la cultura y en las ciencias del hombre. Frente a tal situación se muestran algunas de las alternativas, entendidas como estrategias del conocimiento objetivo; se plantean también las relaciones de las estrategias explicativas frente a algunas perspectivas de comprensión. La distinción naturaleza-cultura sirve en este caso de ese tanto para la presentación del problema como para la articulación de la reflexión.

ALTERNATIVES AND PERSPECTIVES FOR THE KNOWLEDGE OF MAN

By Eufrasio Guzmán

SUMMARY

At present, the different attempts at understanding man, as has already been the case in the past, are facing a negative disposition with regards to their results and possibilities: we are referring to the configuration of obscurantist attitudes in culture and in the sciences of man. With this situation in view, some alternatives are shown, considering them as being strategies of objective knowledge; the relations between the different explicative strategies, in opposition to some comprehensional perspectives, are set forth. The distinction nature-culture comes to aid in this case, both in posing the problem and in articulating reflection.

EL MARXISMO

Por: **Freddy Salazar Paniagua**

Universidad de Antioquia

El desarrollo de este ensayo está precedido y organizado en torno a las tesis que se exponen a continuación. Los estudios sobre la historia del marxismo, donde éste aparece como teoría social, como ideología política y como concepción del mundo (o bajo una perspectiva filosófica), dejan una idea del mismo que se desglosa en las tesis que se proponen. Se tiene la convicción, a partir de dichos estudios, de que no se puede determinar el contenido del concepto "marxismo" si no es en relación con la historia secular del fenómeno que ha merecido ese nombre. En dicha historia, el marxismo aparece como una realidad plural de autores, teorías, espacios y significaciones.

Las tesis que se avanzan son, por lo demás, bastante problemáticas para el pensamiento marxista tradicional (el que se conoce comúnmente). La argumentación analítica de las mismas exigiría un espacio mayor y una intencionalidad distintos a los de este ensayo. Por ello se presentan con la convicción de estar planteando problemas más que soluciones.

Tesis

1. El marxismo no constituye un sistema teórico elaborado a partir de unos principios básicos comunes, de donde se desprendan conclusiones necesarias.
2. El marxismo se ha presentado como un *corpus* de doctrina sistemático y acabado, no por razones teóricas sino políticas.
3. El marxismo no es la filosofía o la doctrina escrita por Carlos Marx. Tampoco es una filosofía, aunque existen filósofos y filosofías que se llaman a sí mismos o son clasificados como marxistas.
4. Existen diferencias entre los términos marxismo, socialismo y comunismo. Estos han sido, empero, confundidos dentro del marxismo; dicha confusión no se presenta si se consideran en relación con Marx: éste es socialista, aunque no marxista y, además, él asume el comunismo como un humanismo y como una etapa superior (utópica) del desarrollo social; él no lo toma como un partido político, tal cual se presenta, en cambio, en el marxismo.
5. El materialismo dialéctico que se expone tradicionalmente como la filosofía marxista y el materialismo histórico que se presenta como el socialismo científico, en-

cuentran su origen y fundamento en el pensamiento de F. Engels. Bajo esos nombres se ha hecho un intento de sistematización de una teoría que se atribuye a Marx pero que no se puede sustentar en sus obras.

Tesis 1

Bajo el nombre de marxismo se comprende la historia de una doctrina y de un proceso político-cultural que se extiende, extremando los límites, desde 1864, año de la fundación de la primera Confederación Internacional de Trabajadores y en el cual parece haber sido usado el término "marxista" por primera vez, hasta el momento actual.¹ Como doctrina comprende aspectos teóricos que se relacionan con campos diferentes del saber, como la filosofía, la historia, la política y la economía fundamentalmente, pero no puede presentarse, sin faltar a la objetividad del proceso histórico, como una unidad sistemática o como una concepción del mundo² que responda al desarrollo lógico y progresivo de unos principios básicos.

En otros términos, no es posible establecer afirmaciones comunes que dentro de la diversidad de épocas, autores, lugares y tendencias constituyan la base teórica de lo que se llama marxismo. Es posible señalar ideas fuertes, rectoras del proceso si se quiere, pero no ideas comunes a los marxistas de todas las épocas y latitudes. Serían ideas fuertes, por ejemplo, las relativas a la crítica del capitalismo, la relación entre la base y la superestructura en la sociedad, la revolución y el papel del proletariado y del partido en la misma, el estado y sus funciones, la praxis social y la determinación que ejerce en el conocimiento, la dialéctica, la utopía de la sociedad sin clases, etc.

Se consideran ideas fuertes porque plantean problemas recurrentes y de tratamiento obligado en un contexto marxista. Por ello su planteamiento y búsqueda de respuestas y, aun, las soluciones que se han considerado ya encontradas y han sido propuestas como definitivas por los autores marxistas o por el partido comunista, constituyen una cierta tradición. Ellas no son, sin embargo, ideas comunes a los marxistas. No constituyen un corpus de doctrina que permita calificar una teoría o a una persona o grupo o sociedad como marxista o no. De hecho existen posiciones encontradas y contradictorias sobre esos temas fundamentales en los llamados y reconocidos marxistas. Piénsese, por ejemplo, en las diferencias existentes entre F. Engels, V.I. Lenin, G. Lukács y Mao Tse Tung sobre el papel del proletariado y del partido en la revolución; o entre las concepciones de F. Engels, G. Lukács, J.P. Sartre, L. Althusser y P. Macherey sobre la dialéctica y el

1 BELL, D. **Socialismo**. En: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Dirigida por D. L. Sills. Madrid: Aguilar, 1975, Vol. 9, p. 776.

2 "Una concepción del mundo es una visión de conjunto de la naturaleza y del hombre, una doctrina completa (...) En cierto sentido, una concepción del mundo representa lo que se denomina una filosofía". LE-FEBVRE, H. *El marxismo*. Buenos Aires: Eudeba, 1971, p. 6-7.

conocimiento; son posiciones teóricas irreconciliables y, sin embargo, todas se consideran marxistas.

Se constata, entonces, en la historia del marxismo, que el calificativo de marxista se ha dado a teorías, a individuos o a instituciones sociales, independientemente de criterios teóricos, que en algunos casos están presentes, ciertamente, y en atención, en cambio, a razones políticas surgidas de la imposición del poder que ejerce un gobierno o un partido o de intereses que provienen de la crítica ideológica o de la oposición política.³ En este sentido, los criterios utilizados por los gobiernos o los militantes políticos de los países socialistas son los mismos que se utilizan por los gobiernos o los políticos del resto del mundo para calificar algo o a alguien de marxista o antimarxista.

Tesis 2

En suma, la calificación de marxista, en cualquier parte del mundo, no depende tanto de razones teóricas que surjan de la adopción de una doctrina, cuanto de razones políticas que provienen de intereses estatales o partidistas. Por razones políticas, igualmente, se hizo pensar y, aun, se impuso dogmáticamente, que el marxismo constituye un *corpus* de doctrina sistemático, coherente y acabado, que da explicación de todos los aspectos de la realidad y del conocimiento y que encuentra su primera formulación en K. Marx y su desarrollo y complemento en F. Engels, G.V. Plejanov, V.I. Lenin (...) Esta concepción, que remite a los orígenes del marxismo, se impuso como doctrina oficial del partido comunista internacional desde la Unión Soviética como sede principal del mismo y determinó ampliamente y de forma negativa los estudios no sólo sociales y filosóficos sino también los propios de otras áreas del saber (física, química, lógica, matemáticas).⁴

Esta circunstancia de hecho que acompaña al marxismo a través de toda su historia, encuentra una explicación, quizás, en la fusión que se hizo desde los comienzos de la llamada doctrina marxista con la ideología de partido del movimiento obrero. Pueden descubrirse los inicios de dicha fusión en la relación política adoptada por Marx y Engels frente al partido comunista cuyo programa redactaron (*Manifiesto del Partido Comunista*), poco antes de la revolución de 1848, que según sus expectativas llevaría a la revolución socialista del proletariado. El fracaso de dicha revolución llevó al estudio, por parte

3 "En mi opinión, hay que aceptar de una vez por todas que hay distintos marxismos y que cada vez habrá más. Este no es un fenómeno de hoy: lo que ocurre es que antes se resolvía el problema a través de "excomuniones"; una de las concepciones existentes trataba a la otra de revisionista, de sectaria etc." HELLER, Agnes. *La crisis del marxismo y el debate actual*. En: *Para cambiar la vida*. Entrevista de F. Adornato. Barcelona: Editorial Crítica, Grijalbo, 1981, p. 21.

4 KOLAKOWSKI, L. *Las principales corrientes del marxismo, III: La crisis*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 130-148.

de Marx y Engels, de una estrategia política del movimiento obrero.⁵ A este respecto, se hicieron distinciones entre objetivos de la lucha política a largo, mediano y corto plazo. El comunismo (o el socialismo, según el contexto) fue considerado como el objetivo final, mientras que la crítica del capitalismo y de sus condiciones sociales y políticas, la revolución y la dictadura del proletariado, aparecían como objetivos inmediatos e intermedios. Temas éstos que son objeto de reflexión, discusión y de posiciones encontradas en el período inicial del marxismo (entre 1890 y 1920, fundamentalmente), uno de los más fecundos de su historia desde el punto de vista teórico;⁶ dicha reflexión reveló la diferencia del proletariado de comienzos del presente siglo, que tenía tendencias al reformismo, fe en la democracia constitucional y aparecía burocratizado como el primer partido de masas en la historia moderna, con respecto al proletariado apenas en búsqueda de formas de organización y ávido de cambios revolucionarios que definieron e idealizaron Marx y Engels en 1847-1848.

La reflexión y la discusión en cuestión no fueron suficientes para descubrir la inconveniencia teórica y política de la identificación, por motivos tácticos, de la "doctrina marxista" con la ideología del partido del movimiento obrero. Identificación inconveniente desde el punto de vista teórico porque la teoría marxista fue desde entonces considerada como un instrumento para crear una imagen de científicidad y para comunicar la convicción de fundamentación racional de todos los desafueros y desaciertos de los líderes políticos y del partido comunista. Desde entonces se imposibilitó un desarrollo teórico del marxismo que fuera más allá o más acá de la doctrina expuesta como dogma por Lenin, Stalin y sus voceros.

La esencia de este dogma, basado en los principios leninistas puede resumirse como sigue: el marxismo es, a la vez, verdad científica e ideología de la clase obrera. El partido comunista es el único que posee verdadero conocimiento científico y representa los auténticos intereses de los trabajadores. Por eso, sólo quien es leal al partido puede ser leal al proletariado, está en armonía con el curso de la historia y es capaz de captar la verdad. Nada que se oponga al partido puede ser verdad. Por otra parte, la doctrina oficial soviética justifica al estado comunista y su estructura social y política como una dictadura del proletariado y una verdadera democracia comprometida en la "construcción del socialismo."⁷

5 Algunos escritos políticos de Marx sobre los acontecimientos de su tiempo: *La lucha de clases en Francia* (1850); *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852); *Historia de la diplomacia secreta durante el S. XVIII* (1856); *Herr Vogt* (1860); *La guerra civil en Francia* (1871); *La crítica del programa de Gotha* (1875).

6 L. Kolakowski distingue tres períodos en la historia del marxismo: los fundadores (se refiere a Marx y a Engels); la época de oro (1890 a 1914); la crisis (1914 a 1953).

7 MEYER, A.G. *Marxismo*. En: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. 6, p. 770.

De esa manera el marxismo se convirtió en una teoría política que defiende como virtualmente perfecto un régimen que viola todos los principios de libertad e igualdad postulados por Marx.⁸

Identificación inconveniente, también, desde el punto de vista político porque llevó al terrorismo de estado, al despotismo y a la dominación de millones de seres humanos en las Repúblicas Socialistas y en China, principalmente, que apenas ahora comienzan a vislumbrar una nueva situación ante la posibilidad que ha surgido de rechazar la dominación política del partido comunista (en Hungría, Polonia, República Democrática Alemana, Checoslovaquia y aun en Unión Soviética) que logró despojar de todo sentido teórico y atracción política a la llamada doctrina marxista.

Tesis 3

El marxismo no es la filosofía escrita por K. Marx. Su obra es esencialmente trabajo de crítica de la organización económica, social y política de su tiempo y de las construcciones teóricas que les corresponden.

Y es, justamente, en este contexto de crítica a posiciones encontradas en economía política, filosofía e historia, donde fundamentalmente se revela su propio pensamiento por pequeñas dosis de afirmaciones desarticuladas. Es en la crítica o en la negación del pensamiento de otros en donde se afirma el suyo propio. Gracias a Hegel, Bauer, Stirner, Proudhon y a sus circunstancias, por ejemplo, se conoce a Marx. La crítica con objetivos políticos revolucionarios determina el contenido de todos sus escritos. Incluso *El Capital*, es una inmensa obra de crítica de la “ciencia de la explotación”, la Economía política.⁹

Pues bien, en esa inmensa obra de crítica la perspectiva filosófica se ve afirmada como posición negativa frente a ella. Marx elabora una teoría social en donde la praxis de la sociedad civil se presenta como su objeto propio de estudio y por ello se la llama también teoría de la praxis. El autor de este ensayo ha propuesto, en la obra que se acaba de citar, llamar “Materialismo Nuevo” dicha teoría social con el fin de provocar el distanciamiento con respecto a la terminología engelsiana (“socialismo científico”, “materialismo dialéctico”, “materialismo histórico”, “marxismo”...)

El Materialismo Nuevo actúa bajo dos perspectivas:

A) Se presenta como una premisa que expresa una posición filosófica y que tiene, para Marx, carácter de evidencia: la praxis se afirma como la “premise de toda historia”,

8 *Ibidem.*

9 SALAZAR, F. *Marx y Spinoza. Problemas del método y del conocimiento.* Medellín: Departamento de Publicaciones, Universidad de Antioquia, 1986, p. 180-188.

constatable empíricamente. En otros términos, la praxis se afirma como el punto de partida de la realidad.¹⁰ “Esta es una posición filosófica negativa porque la afirmación de la praxis como punto de partida, como principio de toda teoría sobre la historia, es la negación misma de la filosofía como principio de explicación de la historia. Implica el rechazo no sólo de la filosofía especulativa conocida, sino el rechazo a hacer filosofía en el contexto de la construcción de la teoría de la historia. Por el contrario, la filosofía encuentra en la praxis un principio que la explica. A partir de esta perspectiva del Materialismo Nuevo, se comprende la ruptura con Hegel y el idealismo alemán y con Feuerbach y el materialismo filosófico. Igualmente, se comprende la imposibilidad de la “filosofía marxista” o del “marxismo” como una obra de Marx (...)

B) El Materialismo Nuevo se presenta también como un método que coloca en la praxis el punto de partida para el conocimiento de la realidad social. Y en el contexto de la praxis, las relaciones de producción constituyen las condiciones materiales de la existencia de los individuos; ellas constituyen la base materialista de la teoría de la historia o del Materialismo Nuevo. La referencia a la producción, al consumo y a las formas de intercambio permite comprender la sociedad civil como “totalidad”: el derecho, el estado, la ley, la ciencia, la filosofía, la religión, el conocimiento, etc. encuentran, como momentos de la sociedad, su explicación y determinación en las distintas formas de producción.

El conocimiento, en particular, se presenta como un aspecto de la praxis y, por lo tanto, como un elemento de la teoría de la praxis. En otros términos, se comprende en el contexto de la teoría sobre la historia. El conocimiento de los individuos está determinado por sus condiciones materiales de existencia.”¹¹

Ese es el contexto en el cual habría que situar las afirmaciones o reflexiones filosóficas de Marx que mal podrían considerarse como un sistema filosófico. Por lo demás, tan sólo se conoce una obra de Marx, incompleta, de carácter estrictamente filosófico, la tesis doctoral: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. De carácter estrictamente filosófico, se dice, porque en general su crítica filosófica aparece integrada con la crítica histórica, política y económica y en trabajos casi siempre inacabados.

El marxismo tampoco es una filosofía. No constituye una unidad o un sistema teórico como el kantiano o el hegeliano, por ejemplo. Es, en cambio, un conjunto de ideas propuestas y desarrolladas por pensadores posteriores a Marx que en algunos casos trabajan aspectos de su obra de crítica económica, política o filosófica. Es posible, quizás, descubrir dicha unidad teórica o por lo menos un intento de sistematización en algún

¹⁰ *Ibidem.*, p. 114.

¹¹ *Ibidem.*

filósofo marxista (en Engels, Plejanov o Kautsky, por ejemplo) pero no en el conjunto de dichas ideas o autores.

Esta última afirmación se funda en la historia secular del marxismo y contradice, ciertamente, las múltiples presentaciones que se han hecho del mismo como un sistema acabado en donde se le han dado respuesta a los problemas filosóficos fundamentales o como la filosofía "por excelencia". Existen, sin embargo, tantas y tan diferentes perspectivas filosóficas sobre el marxismo que se excluye el que constituyan una filosofía marxista:

Porque el marxismo no es explícitamente una filosofía, quienes lo han considerado filosóficamente han buscado ampliamente para encontrar la filosofía a la que "corresponde", de la cual "deriva" o a la cual "continúa". Las soluciones han sido en extremo diversas e incompatibles. Enrico Ferri coloca el marxismo en el sistema spenceriano y Karl Kautsky lo conecta con el darwinismo. Eduard Bernstein y Max Adler encuentran en Kant su complemento filosófico y el *slogan* de los revisionistas llegó a ser "de regreso a Kant". Plejanov señaló el origen hegeliano de Marx pero prefirió ligar el marxismo con el materialismo de Feuerbach, principalmente. Opinión que fue claramente aceptada por los activistas políticos marxistas pero combatida apasionadamente por los intelectuales. Otto Bauer dice que el marxismo no podría ser anexado al materialismo porque sería compatible con cualquier doctrina filosófica, "incluyendo el tomismo". Henri de Man intentó combinar a Marx con Freud, mientras que la escuela neokantiana de Marburg hizo una síntesis de la ética kantiana y del socialismo de Marx. Los rusos a quienes combatió Lenin en *Materialismo y empirio-criticismo* casaron el marxismo con el positivismo de Mach y de Avenarius. Lenin mismo siguió a Plejanov al colocar el marxismo en la tradición del materialismo mecánico, añadiendo más tarde una teoría dialéctica del desarrollo para distinguirlo del materialismo clásico. Georges Sorel, René Berthelot y varios escritores italianos fundaron la extensión del marxismo al pragmatismo y su punto de vista cobró influencia en Estados Unidos a través de los escritos de Sidney Hook. Antonio Gramsci y Giovanni Gentile, por diferentes caminos, reaccionaron contra el "envilecimiento materialista" del marxismo uniéndolo con el neoidealismo italiano. La búsqueda de un nuevo marco filosófico para el marxismo, como el existencialismo, por ejemplo, continúa y es necesariamente no concluyente.¹²

Tales esfuerzos por incorporar el marxismo en filosofía no gozan, sin embargo, del mismo crédito y aceptación. Merecen destacarse entre ellos los que establecen la relación con el materialismo, el de Feuerbach, principalmente y, sobre todo, con la dialéctica y la tradición hegelianas. Aunque éstas fueron ignoradas por más de una generación debido fundamentalmente a la caracterización del marxismo como materialismo y como nega-

12 McINNES N. *Marxist Philosophy*. En: *The encyclopedia of philosophy*, P. Edwards editor in chief, Vol. 5, New York: The MacMillan Company & The Free Press, 1967, p. 173-174.

ción del idealismo que surge de los textos de Engels (*L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*). La relación del marxismo con Hegel ha sido, en efecto, desde Lukács hasta nuestros días, uno de los temas favoritos de autores marxistas y no marxistas (K. Mannheim y H. Marcuse, L. Goldmann, J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty, J. Hyppolite, M. Rubel, P. Macherey ...)

Tesis 4

En el uso corriente, es frecuente la confusión de los términos marxismo, socialismo y comunismo. Se han dado, por lo demás, circunstancias históricas y razones teóricas que los han hecho aparecer estrechamente ligados favoreciendo con ello su confusión. A continuación, se intentará precisar dichos términos, comenzando con el de “comunismo” que es el más antiguo de los tres.

La palabra “comunismo” aparece desde muy temprano para expresar la idea de un sistema social en el que la tierra, la propiedad raíz, los instrumentos y en general los bienes se poseen en común; un sistema en donde la propiedad recae en una comunidad cuyos miembros trabajan según sus capacidades y aprovechan los bienes comunes según sus necesidades.¹³ El “comunismo” se presenta, inicialmente, como una idea y no como un dato histórico porque aunque se ha afirmado la realización histórica de dicho sistema en sociedades arcaicas de China, Persia, Perú etc, sin embargo, la evidencia es escasa y dudosa, pues aparece ligada a la narración mítica o a leyendas como *La Atlántida* de Platón (S. V a. C.), *Esparta* en el Licurgo de Plutarco (S. I d. C.), la *Utopía* de T. Moro (1516), la *Nueva Atlántida* de F. Bacon (1627), entre otras.

En el S. XVIII, las utopías “comunistas” fueron particularmente abundantes, sobre todo en Francia. La teoría correspondiente fue entonces elaborada por discípulos de Rousseau (*Discurso sobre la desigualdad*) enemigos de los fisiócratas. Entre ellos se destaca Morelly (*Código de la naturaleza*, 1755) quien influenció a Diderot y a Babeuf. Este último trató, durante la Revolución Francesa, de aplicar la teoría de Morelly en su propia obra, *La Conspiración de los iguales*.¹⁴

La idea presenta idéntica forma en su trayectoria histórica; desde siempre, los hombres la cultivaron para deplorar las grandes desigualdades y para proponer su supresión en una sociedad sujeta a una simetría racional (uniformidad de derechos, obligaciones, y condiciones) o a una ética estatal de justicia distributiva (igualdad de trabajos y placeres para todos).

13 McINNES, N. *Communism*. En: *Ibidem*. Vol. 2, p. 160.

14 *Ibidem*, p. 161.

La proliferación de proyectos comunistas en el S. XVIII es particularmente significativa porque obedeció a un cambio en la función social de tales utopías: éstas dejaron de ser la especulación usual de individuos aislados en el tiempo, para expresar aspiraciones sociales genuinas. En el horizonte se perfilaban los movimientos sociales por una democracia igualitaria y por el socialismo que se situaban fuera de la leyenda para fundarse en el recurso de la ley natural.¹⁵

Con el surgimiento de los movimientos por el socialismo y la democracia se operó un desplazamiento de las utopías comunistas. “Para los pensadores sociales dejó de ser un objeto separado de especulación y se convirtió en un mito decorativo, máximo en una opción superflua por un futuro distante.”¹⁶ Esta última apreciación, sin embargo, no es muy afortunada porque no expresa el estatus adquirido por las utopías sociales en los siglos XIX y XX, ni su importancia política en los movimientos sociales.¹⁷ Estatus y significación que son patentes, por ejemplo, en la propuesta de una sociedad comunista que se alcanzaría mediante la revolución proletaria y su dictadura temporal (como camino al socialismo) hecha por K. Marx y F. Engels en el *Manifiesto comunista* en 1848.

Es importante señalar, por las implicaciones que tiene para establecer las diferencias con el concepto de “socialismo”, una característica común a los proyectos comunistas: la competencia por la propiedad privada es el origen de todo vicio, crimen y desorden.¹⁸ Por ello deberán restringirse las actividades económicas y, sobre todo, separarlas de la política. El problema que se plantea entonces no es el de la producción sino el de la distribución de un almacenamiento fijo de bienes que se considera dado mediante el trabajo. La demanda viene a ser lo más característico en la igualdad comunista y en ello se presenta una diferencia esencial con el socialismo en general.¹⁹ Expresa, por lo demás, una ética del consumidor contrapuesta a la del productor que propone el socialismo y la economía se toma como la organización del consumo.

Los orígenes de la palabra “socialismo” se sitúan en el siglo XIX y aparecen ligados a los nombres de R. Owen en Inglaterra y de C. Saint Simon en Francia, cuyos seguidores fueron llamados socialistas. E. Durkheim llegó a considerar a este último como el padre del socialismo y del positivismo. El primer artículo sobre “socialismo” en donde aparece, por lo demás, contrapuesto al término “individualismo”, fue escrito por P. Leroux en 1835 para la *Enciclopedia Nouvelle*.²⁰

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

17 Véase al respecto NEUSSUS, A. *Utopía*. Barcelona: Barral editores, 1971, p. 9 ss.

18 McINNES, N. *Communism, Op. cit.*, p. 161.

19 *Ibidem*, p. 162.

20 BELL, D. **Socialismo**. En: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Vol. 9, p. 772.

En 1840 el término socialismo era de uso corriente en Europa y se utilizaba para designar la doctrina que establece que la propiedad y el control de los medios de producción (capital, tierra o bienes raíces) deberían estar en manos de la comunidad, considerada ésta como totalidad y ser administrados en interés de todos.²¹ El socialismo aparece contrapuesto al individualismo, que habían propiciado la Ilustración, la Economía Política Inglesa, la Revolución Francesa y el industrialismo naciente. En esta última doctrina la sociedad existe para servir al individuo y a sus derechos naturales y para el logro de sus propias satisfacciones, mediante el gobierno al cual no se le asigna como función la regulación de la vida económica de la sociedad.²²

El socialismo atribuye al individualismo (doctrina económica del *laissez-faire*) la responsabilidad de la explotación del hombre en la industria moderna y propone, en cambio, un orden social basado en la asociación, la armonía y el altruismo. La idea esencial de la propuesta reside en el concepto de comunidad (no en el de igualdad abstractamente considerado) y en la convicción de que gracias a la comunidad los hombres pueden lograr el pleno desarrollo de sus capacidades y la plena emancipación humana.

Resaltan, entonces, las diferencias entre los términos: el comunismo es la aspiración moral abstracta y atemporal de regular el consumo individual para que sea en todas partes igual y frugal y de separar las actividades económicas que puedan poner en peligro una ética estatal de justicia distributiva. Como tal, el comunismo se inscribe en el contexto de las utopías ideadas por los hombres de todas las épocas para deplorar las grandes desigualdades existentes entre ellos y para proponer su supresión en una sociedad sujeta a una simetría racional (igualdad de derechos, obligaciones y condiciones).

La confusión entre comunismo y socialismo surge, al parecer, porque se insiste en que ambos términos proponen la tenencia en común de los bienes materiales, desconociendo los matices sobre la naturaleza de dichos bienes y sobre las circunstancias económicas, sociales y políticas que acompañan las propuestas.

El término marxismo, por su parte, surge en 1864, año de la I Asociación Internacional de Trabajadores, de la división del movimiento socialista en dos grupos políticos: lasallistas y eisenachianos. Estos últimos fueron llamados marxistas. Posteriormente, en 1917, V.I. Lenin, en las *Tesis de abril*, adoptó la designación de comunista para el partido bolchevique, también considerado como marxista. Con ese nombre de "comunista" pretendía distinguir el "verdadero socialismo" de aquél que sostenían los mencheviques, facción opositora dentro del movimiento socialista. Esta nueva división (bolcheviques/mencheviques) se produjo por las diferencias que se presentaron en el II Congreso

21 *Ibidem*, p. 772.

22 *Ibidem*, p. 773.

del Partido que se reunió en Bruselas en julio de 1903 y continuó en Londres hasta fines de agosto del mismo año, sobre las condiciones de vinculación al partido y sobre la organización de este último.²³ El término marxismo se fusionó desde entonces con el de comunismo y pasó a ser la teoría “científica” del partido comunista internacional que se consideraba como el único representante del socialismo verdadero. Se estableció, pues, una relación entre los términos marxismo, socialismo y comunismo que remite a los orígenes del marxismo y al problema de su fundación.

Antes de abordar estos temas es pertinente señalar la ambigüedad que, sobre la misma relación de los términos considerados, se presenta en el *Manifiesto del partido comunista* publicado en 1848 bajo la autoría de K. Marx y F. Engels,²⁴ quienes fueron designados por la Liga de los comunistas, en el congreso celebrado en Londres en 1847, para redactar el programa de dicha organización política. Esta era una organización obrera secreta, de origen alemán que, según Engels,²⁵ existió entre 1836 y noviembre de 1852, fecha en la cual se realizó el proceso contra once miembros de la Liga en Colonia.

Según el relato de Engels, la Liga fue el primer período del movimiento obrero alemán que encuentra su continuación en la I Asociación Internacional de Trabajadores en 1864 y lleva a la fundación del primer partido socialista alemán en 1875 que, desmembrado, dará origen al socialismo de tendencia marxista o simplemente al marxismo como lo llamará Engels más tarde.

En esa historia se funda la siguiente afirmación hecha por el mismo Engels sobre el Manifiesto: “Y, sin embargo, cuando apareció no pudimos titularle Manifiesto Socialista.”²⁶ El Manifiesto expresa, según Engels, el programa del socialismo, sólo que en 1847 se distinguían dos tipos de socialismo: por un lado, el de los owenistas en Inglaterra y fourieristas en Francia, clasificados en el mismo Manifiesto como “socialistas utópicos”; por el otro, el de los obreros que exigían una transformación radical y que se llamaba entonces comunista. El primero representaba en esa época un socialismo burgués. El segundo, un movimiento obrero revolucionario.²⁷ Más tarde, Engels volverá sobre el problema y en vez de llamar comunista al socialismo impulsado por el marxismo, lo

23 McINNES, N. *Communism. Op. cit.*, p. 162.

24 La redacción definitiva del *Manifiesto* es obra de Marx. Engels reconoce que esencialmente le pertenece a aquél. Marx se basa, empero, en la obra de Engels, *Principios del comunismo*: credo comunista escrito por él en París para responder a la solicitud de la Liga de los Justos, poco antes de la redacción del *Manifiesto del partido comunista*.

25 ENGELS, F. *Contribución a la historia de la Liga de los comunistas*. En: MARX-ENGELS. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, p. 453.

26 ENGELS, F. *Prefacio a la edición alemana del Manifiesto del partido comunista de 1890*. En: MARX-ENGELS. *Obras escogidas*. p. 30.

27 *Ibidem*.

calificará como “socialismo científico”, como puede constatarse en su ensayo, *Del socialismo utópico al socialismo científico*²⁸ escrito en 1880.

La explicación del título del *Manifiesto del partido comunista* hecha por Engels, deja sin solución, sin embargo, la propuesta que se hace en dicho programa de una sociedad comunista en la cual se descubren dos fases: la de la dictadura del proletariado, cuando la clase obrera asuma el poder político. Es una fase de transición que habrá de suprimir las viejas relaciones de producción que crean los antagonismos de clase y la dominación de una sobre otra mediante el poder del Estado. Al suprimir esas relaciones de producción se crean las condiciones para la segunda fase en donde desaparecen los antagonismos de clase y desaparece el Estado como mecanismo de dominación: “Surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos.”²⁹

En la *Crítica del Programa de Gotha*,³⁰ escrita por Marx en 1875 pero publicada por Engels sólo en 1891, se vuelve a establecer la existencia de esas dos fases en la sociedad comunista, no obstante que el texto en cuestión es una declaración de los principios de Marx frente al movimiento obrero socialista alemán (Nótese, movimiento socialista, no comunista) y afirma que el sector del movimiento conocido como partido de Eisenach, cuyos representantes eran Liebknecht y Guesde, no ha sido fundado ni liderado por él, en contra de lo que afirmaban los lasallanos y los anarquistas representados por Bakunin. Estos calificaban a los eisenachianos como “marxistas”.

Tenemos, entonces, que Marx milita en el socialismo y escribe para él pero, además, mantiene una propuesta comunista de carácter utópico y evita ser identificado con los marxistas de la época. Los tres términos cuyas diferencias se han venido buscando aparecen relacionados con él. De dicha relación, empero, no puede deducirse su identidad; ello quiere decir que la relación de los términos no es la misma si se consideran con respecto a Marx que si se consideran con respecto al marxismo en donde, como ya se anotó anteriormente, marxismo, comunismo y socialismo aparecen fusionados. Para fundar esta afirmación es necesario remitirse a los orígenes del marxismo y al problema de su fundación, como ya se había dicho.³¹

Los orígenes y la fundación del marxismo son temas que rompen con las expectativas del lector que bajo el título de marxismo espera encontrar, quizás, la exposición del pensamiento de K. Marx bajo sus diferentes manifestaciones. Pues aunque el término

28 En MARX-ENGELS *Obras escogidas*. p. 414 ss.

29 MARX-ENGELS. *Manifiesto del partido comunista*. En: *Obras escogidas*. p. 50.

30 K. Marx, *Glosas marginales al programa del partido obrero alemán*. En: *Obras escogidas*. p. 329 ss.

31 Véase nota 23.

marxismo evoca efectivamente el nombre de Marx y la enseñanza y divulgación del marxismo lo han presentado como su filosofía y doctrina, sin embargo, la evocación del término y la tradición llaman a engaño y por ello han sido cuestionadas recientemente, como aspectos del “mito” que atribuye la fundación del marxismo a K. Marx.³²

No es posible descubrir en las obras de K. Marx un intento e intención fundadora de un sistema de pensamiento. En cambio, es patente desde sus primeras obras la búsqueda apasionada de un método de análisis y de crítica que pudiera servirle como un instrumento de combate en la lucha asumida en pro de los campesinos y proletarios. Su trabajo crítico centró su atención, fundamentalmente, en la economía, apoyándose, como se constata en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, en una concepción ética de la alienación del trabajador asalariado y del poder opresivo del capital. Intencionalidad ética y objetivos humanistas que presidieron todas sus obras como su motivación latente casi siempre pero no por ello menos actuante, que fue marginada, olvidada o, simplemente, desconocida por la tradición marxista en general. Igualmente, se descubre desde los primeros escritos de Marx que la crítica de la economía es inseparable de la crítica de la filosofía y, sobre todo, de la dialéctica hegeliana.

En 1859 Marx redactó el Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la economía política*, y en él hizo una síntesis de su evolución intelectual que encontró en la revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel el **hilo conductor**³³ de sus estudios. Esta última expresión sintetiza los resultados de la reflexión que compartió con Engels al redactar conjuntamente *La ideología alemana* (1846) en donde aparecen consignadas las mismas ideas que expone Marx como su “hilo conductor” en el Prólogo en cuestión.

En el mismo año de la publicación del Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, Engels escribió dos artículos sobre este trabajo en *Das Volk* (Londres, 6 y 20 de agosto de 1869). En ellos califica hiperbólicamente el trabajo de Marx como “descubrimiento revolucionario” no sólo para la economía política sino para todas las ciencias históricas y llama “concepción materialista de la historia” y “método dialéctico” lo que Marx consideró como un hilo conductor (*Leitfaden*) de sus estudios³⁴. De esta forma, Engels, sin pensarlo, construyó el primer mojón sobre el cual se apoyaría posteriormente la leyenda de la fundación por Marx del socialismo científico, título con el cual también se refiere Engels al materialismo dialéctico e histórico ya mencionados.

32 Expresión de M. Rubel en *Marx critique du marxisme*. Paris: Payot, 1974, p. 19.

33 En: MARX, K. *Oeuvres, Economie, I*. Edition établie par M. Rubel. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Editions Gallimard, 1965, p. 272.

34 RUBEL, M. *Introducción*. En: MARX, K. *Oeuvres, Philosophie, III*. 1982, p. CXX ss.

Un lustro después serán acuñados los términos “marxismo” y “marxista” como calificativos peyorativos para designar los grupos que se opusieron a la perspectiva anarquista de M. Bakunin en la I Asociación Internacional de Trabajadores.

El conflicto llevó a la expulsión de Bakunin, protagonista del mismo, del ámbito de la Internacional;³⁵ M. Bakunin era miembro principal de la federación romana de la Internacional en Suiza y representante de la misma en el Congreso de la Haya realizado en agosto de 1872. Los puntos que originaron el conflicto fueron principalmente estos: la organización de la Internacional y el papel del Estado en el proceso que conduce hacia el socialismo. Los anarquistas negaban tanto el fortalecimiento del poder del Consejo General como la dictadura del proletariado. Bakunin veía en ambos puntos una usurpación autoritaria que desatendía la voluntad para construir libremente las asociaciones de trabajadores como también su propia federación. Como consecuencia de los acontecimientos, Bakunin habló en su correspondencia, desde enero de 1872, de “Marx y los marxistas”, de “secta marxista”, de las hostilidades de “Marx y los marxistas” contra él y sus copartidarios y afirmó que la dictadura del clan marxista se construiría sobre las ruinas de la Internacional.

De esa manera el término marxista tuvo un uso obligado en el círculo de Bakunin y posteriormente, entre los anarquistas suizos, sobre todo en su publicación, *Bulletin de la federation Jurasiennne* y se hizo aún más polémico (“maniobras marxistas, secta marxista, la intriga ambiciosa de los marxistas, la Internacional autoritaria y marxista” etc.).

El uso peyorativo de los términos marxista y marxismo por parte de los anarquistas no se fundó en un discurso generalmente aceptado fuera de dichos grupos. En ese primer momento de la historia del término, éste respondió a un afán clasificatorio de grupos políticos, sin apoyo real en contenidos teóricos que pudieran asignarse a la palabra. La preocupación por el contenido del término aparecerá en un segundo momento de su historia que se presentó con ocasión de la búsqueda de límites entre los grupos socialistas y concretamente, por la división del partido socialista francés en “posibilistas” y marxistas” que se presentó en 1881 en el Congreso de Reims y un año después en el Congreso de St. Etienne. Los posibilistas, con ocasión de las reformas para alcanzar el socialismo (política de posibilidades), se opusieron a la obligatoriedad del “Programa mínimo” elaborado, con base en ideas tomadas de K. Marx, por su yerno P. Lafargue y por J. Guesde, para todas las asociaciones del partido. Cabe notar que Guesde, un anarquista y como tal, reconocido adversario de los marxistas en Francia, fue señalado con sus copartidarios, irónica y polémicamente como marxista.³⁶

35 ROMBERG, R. *Marxismus*. En: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6: M-O. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co AG Verlag, 1984, p. 758-790.

36 *Ibidem*.

Los términos marxismo, marxista, recubrirán los anteriores elaborados por F. Engels (socialismo científico, materialismo histórico, materialismo dialéctico), tendrán un contenido racional y serán aplicados con orgullo al movimiento socialista gracias al uso que en tal sentido fue autorizado por el mismo Engels. Este, habiéndose opuesto inicialmente al uso abusivo de aquellos términos³⁷ e insistiendo en que el mismo Marx había declarado en repetidas ocasiones: “Todo lo que sé es que yo no soy marxista.”³⁸ Terminó, empero, utilizando esos términos con complacencia manifiesta para calificar el triunfo de los “colectivistas” (facción socialista liderada por Guesde y Lafargue) contra los “posibilistas”: “Ahora que hemos triunfado, hemos probado al mundo que casi todos los socialistas de Europa son marxistas. Ellos se morderán las uñas por habernos dado ese nombre y se quedarán perplejos, con Hyndman para consolarlos.”³⁹

De esa manera se introdujo la identificación de las enseñanzas de Marx con los intereses particulares de un grupo político. Ello condujo a su utilización ideológica como instrumento para afianzar intereses de líderes y partidos políticos, desvirtuando los objetivos revolucionarios y humanitarios que Marx le asignó a sus escritos. Estos dejaron de ser la expresión de un movimiento emancipador cuyo sujeto, según él, es la clase obrera, para convertirse en una doctrina al servicio de ideólogos y de élites políticas.

Tesis 5

En el conjunto de autores y teorías filosóficas que se agrupan bajo el nombre de marxismo durante el presente siglo, algunos se presentan como mojonos sobre los cuales se han basado tendencias y líneas de interpretación significativas para la historia del marxismo. Es posible detectar, además, tres grandes subconjuntos regionales en dichas tendencias: el marxismo ortodoxo de los países y de los partidos políticos que han sido sometidos a la influencia del comunismo ruso; el marxismo occidental (Alemania, Francia, Italia, Inglaterra y Austria, principalmente) y el marxismo chino.

Entre los autores ocupa el primer lugar, ciertamente, no sólo en el orden cronológico sino por la importancia teórica de su pensamiento para el marxismo, F. Engels, el amigo inseparable de K. Marx y compañero en sus luchas políticas y vicisitudes económicas desde 1844, año de la redacción de los *Manuscritos económico-filosóficos* de K. Marx, hasta 1883, año de la muerte de este último.

37 Véase carta de F. Engels del 13 de septiembre de 1890 a la redacción del periódico Socialdemokrat.

38 Véase cartas de F. Engels a E. Bernstein, 3 de noviembre de 1892; a C. Schmidt, 5 de agosto de 1890; a P. Lafargue, 27 de agosto de 1890.

39 Carta de F. Engels a Laura Lafargue, 11 de junio de 1889.

A F. Engels se debe que el marxismo se haya tomado como una concepción filosófica del mundo, visión sistemática de la realidad que encuentra, según él, su formulación inacabada pero substancial en la teoría social de K. Marx. Su pensamiento se encuentra consignado, fundamentalmente, en las siguientes obras:

5.1. *La subversión de la ciencia por el Señor E. Dühring*.⁴⁰ (*Anti-Dühring*, en la versión española). El libro recoge una serie de artículos publicados por Engels desde el 3 de enero de 1877 en *Vorwärts* (Adelante), publicación del partido social demócrata alemán. Se refieren a la subversión de la filosofía, la economía, y el socialismo por el señor Dühring que dio lugar a las tres secciones del libro en cuestión, el cual conoció tres ediciones en vida de Engels (1878-1886-1894).

Esta obra ha sido considerada como la primera exposición de conjunto de la concepción comunista del mundo que se atribuye a K. Marx. En ella, el autor enfrenta la posición de E. Dühring quien, según él, da una fundamentación idealista y utópica del movimiento obrero socialista al remitirse para ello a categorías morales abstractas como la justicia y la igualdad. La polémica da pie para sentar los fundamentos del "socialismo científico" (terminología engelsiana) en la historia real y en su conocimiento, no en la voluntad moral.⁴¹

En dicha obra se encuentran presentes las afirmaciones y la terminología básicas de la doctrina filosófica marxista ortodoxa: la concepción del materialismo dialéctico como una concepción del mundo; la afirmación de la materia como principio abstracto e independiente del conocimiento y del movimiento como la cualidad esencial de aquélla; la concepción del materialismo dialéctico como un complemento de la ciencia positiva y de la dialéctica como ciencia de las leyes del movimiento no sólo de la historia sino también de la naturaleza; y en particular, la atribución de la autoría del materialismo dialéctico y del materialismo histórico a K. Marx:

Debemos a Marx esos dos grandes descubrimientos: la concepción materialista de la historia y la revelación de los secretos de la producción capitalista. Con ellos se convirtió el socialismo en una ciencia; la tarea es ahora desarrollarla en todos sus detalles y todas sus conexiones.⁴²

5.2. *Del socialismo utópico al socialismo científico*,⁴³ ensayo escrito en 1880. Sintetiza los tres capítulos del *Anti-Dühring* en tres partes igualmente: en la primera, se precisan el funcionamiento y las diferencias de las utopías revolucionarias de los siglos

40 ENGELS, F. *Anti-Dühring*. México: Editorial Grijalvo, 1968.

41 SACRISTAN, M. *La tarea de Engels en el Anti-Dühring*. En: ENGELS, F. *Anti-Dühring*. p. VIII ss.

42 ENGELS, F. *Op. cit.*, p. 13. Véase también *Prólogo* de la 2ª edición, *Ibidem*, p. XXXIV.

43 En K. MARX-ENGELS. *Obras escogidas*. p. 414 ss.

XVI, XVII, XVIII y XIX con respecto al socialismo científico. El distanciamiento esencial se produce por la intervención del análisis de la realidad que suplanta la imaginación, “para convertir el socialismo en una ciencia.”⁴⁴ En el prólogo a la edición inglesa de 1892, Engels vincula el “materialismo moderno” (tratando de explicar el materialismo histórico) con el materialismo inglés de Bacon, Hobbes, y Locke. Resalta en ellos como su principio fundamental, “el de que los conocimientos y las ideas tienen su origen en el mundo de los sentidos”. Con base en esta afirmación empirista se establece, por lo demás, que el pensamiento es una forma de existencia de la materia (“no se puede separar el pensamiento de la materia que piensa”)⁴⁵ y “que no estamos en condiciones de poder probar o refutar la existencia de un ser supremo fuera del mundo por nosotros conocido.”⁴⁶

En la segunda, se caracteriza el conocimiento como representación de lo real y se contraponen dos métodos de conocimiento: el metafísico y el materialista dialéctico.⁴⁷ El método metafísico considera los objetos y sus imágenes (los conceptos) como objetos aislados, fijos, rígidos, dados y perennes. El método dialéctico, en cambio, concibe la realidad natural, social y mental como un proceso: “Todo se mueve, cambia y perece”.⁴⁸ Mediante este método se captan las concatenaciones y el proceso total del movimiento más que lo que se mueve, cuyo estudio pertenece propiamente a las ciencias naturales y sociales.⁴⁹ La dialéctica, método que encuentra su formulación y desarrollo más avanzado en Hegel, se aplica, entonces, no sólo al proceso histórico (Marx) sino también a la naturaleza: “La naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica y las modernas ciencias naturales nos brindan para probarlo un acervo de datos extraordinariamente copiosos y enriquecido con cada día que pasa, demostrando con ello que la naturaleza se mueve, en última instancia, por los cauces dialécticos y no por carriles metafísicos.”⁵⁰ Darwin, en particular, aparece como la confirmación de esta idea.⁵¹

Con esas premisas Engels tiene los elementos indispensables para introducir su idea del materialismo dialéctico y del materialismo histórico: no existe nada fuera de la materia y ésta, principio abstracto, es realidad natural y social. Está en un continuo cambio cuya naturaleza y leyes son determinados por la dialéctica. El materialismo dia-

44 *Ibidem*, p. 425.

45 *Ibidem*, p. 397.

46 *Ibidem*, p. 399.

47 *Ibidem*, p. 425.

48 *Ibidem*, p. 426.

49 *Ibidem*.

50 *Ibidem*, p. 428.

51 *Ibidem*.

lético se caracteriza por su contraposición al idealismo⁵² y se distingue de las formas metafísicas de materialismo por su carácter dialéctico. Prueba su verdad, según Engels, por el aspecto dinámico de la ciencia y por la autosuficiencia de ésta misma (inmanencia) para dar cuenta de ella.⁵³

En la tercera y última parte del ensayo se enuncian los rasgos característicos del materialismo histórico cuyo origen se descubre en el estudio de la sociedad burguesa y de sus perspectivas de cambio.

Empleo el nombre de materialismo histórico para designar esa concepción de los derroteros de la historia universal que ve la causa final y la fuerza propulsora decisiva de todos los acontecimientos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en las transformaciones del modo de producción y de cambio, en la consiguiente división de la sociedad en distintas clases y en las luchas de estas clases entre sí.

En este texto que se encuentra en el prólogo a la edición inglesa de 1892 del ensayo en cuestión, Engels sintetiza, de hecho, los aspectos esenciales del materialismo histórico: es una concepción de la historia que parte de la tesis de que la producción y el intercambio de productos es la base de todo orden social;⁵⁴ que ella es, además, la causa de la división en clases o estamentos y que los cambios en el modo de producción determinan las transformaciones sociales.

Estas ideas encuentran su confirmación, como se anotó más arriba, en el examen de los hechos que acompañan la sociedad burguesa: "El socialismo moderno no es más que el reflejo de este conflicto material en la mente, su proyección ideal en las cabezas, empezando por las de la clase que sufre directamente sus consecuencias: la clase obrera."⁵⁵

Es pertinente anotar que para probar sus ideas sobre la sociedad, Engels acude a los hechos así como se remite, igualmente, a los fenómenos que revelan la evolución en las ciencias para certificar su concepción del materialismo dialéctico. Desde el punto de vista filosófico no se ofrece, en realidad, una argumentación o demostración de los conceptos que exigiría no una referencia a los hechos sino una articulación conceptual de principios y consecuencias. El modo elegido por Engels para presentar sus ideas aunque es consecuente con su concepto sobre el conocimiento como representación de los objetos sensoriales y deja en el lector la impresión de claridad y evidencia, no es, sin embargo, demostrativo o si se quiere, analítico, como debe serlo un lenguaje filosófico.

52 *Ibidem*.

53 *Ibidem*, p. 428-432.

54 *Ibidem*, p. 432

55 *Ibidem*, p. 434.

A los rasgos anotados sobre el materialismo histórico, Engels añade el de la necesidad del socialismo como producto del desenvolvimiento de las contradicciones existentes entre el modo de producción capitalista y las fuerzas productivas.⁵⁶ A partir de tales contradicciones se explican el papel de dominación de una clase sobre otra que se le asigna al Estado, la lucha revolucionaria del proletariado y la conquista del poder y la dictadura del mismo que habrá de conducir a la supresión de las clases y del Estado mediante la socialización de los medios de producción y a una forma de organización social en donde “el hombre se convierte en dueño y señor de sus propias relaciones sociales (...), en señor consciente y efectivo de la naturaleza (...). Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad.”⁵⁷

5.3. *Dialéctica de la naturaleza*.⁵⁸ Engels reunió bajo este título cuatro paquetes que llevan los siguientes nombres: 1. La dialéctica y la ciencia de la naturaleza; 2. El estudio de la naturaleza y la dialéctica; 3. Dialéctica de la naturaleza; 4. Matemáticas y ciencias de la naturaleza. Varios.⁵⁹ No es una obra acabada. Engels comenzó a trabajar en ella desde 1873 según se lo manifestó a K. Marx en una carta del 30 de mayo del mismo año, en la cual formula tres ideas fundamentales de la obra: la unión indisoluble de la materia y el movimiento (éste es una forma de existencia de la materia); las formas cualitativamente diferentes del movimiento y las ciencias que las estudian (mecánica, física, química, biología); el paso dialéctico de una forma del movimiento a otra y, consiguientemente, de una ciencia a otra.⁶⁰

La obra reúne diez artículos en una primera parte y un conjunto de esbozos, notas y fragmentos, en una segunda. Fue editada en Moscú en 1925 y en 1927. En 1935 apareció la edición en lengua original del Instituto Marx-Engels-Lenin (MEGA). En dicho trabajo Engels generaliza las conclusiones que surgen del desarrollo de las ciencias naturales cuya evolución constata a partir de los descubrimientos de la geología (teorías de Lyell sobre la lenta transformación de la tierra), de la física (teorías de Mayer, Heilbron y Joule sobre la transformación de la energía) y de la biología (el descubrimiento de la célula y las teorías de Darwin sobre la evolución).⁶¹ Engels apoya en esas conclusiones, por una parte, el rechazo de las concepciones metafísicas de la naturaleza que se elaboraron entre el siglo XV y el siglo XVIII y que afirmaron la inmutabilidad absoluta de ésta⁶² y, por la

56 *Ibidem*, p. 434-444.

57 *Ibidem*, p. 448.

58 ENGELS, F. *Dialectique de la nature*. Paris: Editions sociales, 1968.

59 *Op. cit.*, Prefacio, p. 18.

60 *Ibidem*, p. 9.

61 *Op. cit.*, Introducción, p. 34 ss.

62 *Ibidem*, p. 32.

otra, la extensión del concepto de dialéctica a la naturaleza, para fundamentar, finalmente, la concepción materialista dialéctica del mundo en donde materia y movimiento se constituyen en principios absolutos e indiscutibles:

La materia se mueve en un ciclo eterno: ciclo que ciertamente no realiza su revolución sino en lapsos para los cuales no es suficiente nuestro año terrestre como unidad de medida, ciclo en el cual el momento de desarrollo supremo, el momento de la vida orgánica y más aun aquel en el que viven seres que tienen conciencia de ellos mismos y de la naturaleza es medido tan rigurosamente como el espacio en el cual existen la vida y la conciencia de sí; ciclo en el cual todo modo finito de existencia de la materia (...) es igualmente transitorio y en el cual no hay nada eterno fuera de la materia en perpetuo cambio, en eterno movimiento y las leyes según las cuales se mueve y cambia. Pero, sea cual sea la frecuencia y sea cual sea el rigor inexorable con los cuales se cumple ese ciclo en el tiempo y en el espacio (...) nosotros tenemos la certeza de que, en todas sus transformaciones, la materia permanece eternamente la misma, que ninguno de sus atributos puede perderse jamás y que, por consiguiente, si ella debe exterminar un día sobre la tierra, con necesidad ineluctable, su manifestación suprema, el espíritu pensante, es necesario con la misma necesidad que en alguna parte y en otro momento, ella lo reproduzca.⁶³

5.4. *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.⁶⁴ Este ensayo publicado inicialmente en *Tiempo Nuevo (Neue Zeit)*,⁶⁵ cuadernos 4 y 5 de 1886 y posteriormente en febrero de 1888, tiene una importancia en la historia del marxismo comparable a la de la *Ideología alemana* con respecto al pensamiento de K. Marx. En él se compendian las ideas ya expuestas en las obras anteriores, a medida que se establece la influencia de la filosofía de Hegel y de Feuerbach en el pensamiento marxista, así como el distanciamiento y superación de los mismos en el materialismo dialéctico e histórico. Estos se ven sometidos a una nueva formulación en donde se precisa su naturaleza y se atribuyen a la autoría de K. Marx.⁶⁶

A las ideas ya expuestas sobre el materialismo, la dialéctica y sobre su aplicación a la naturaleza, al conocimiento y a la historia, sobre la economía y su función determinante de formas de relación social, cultural y política, sobre la concepción de la historia como proceso y del proletariado como agente de la revolución, Engels añade que “el movimiento obrero de Alemania es el heredero de la filosofía clásica alemana”.⁶⁷ Con esta afirmación se desplazó la teoría por la práctica, creando una situación decadente

63 *Ibidem*, p. 45-46.

64 MARX-ENGELS. *Obras escogidas*, p. 616 ss.

65 Revista de la social democracia alemana, publicada en Stuttgart entre 1833 y 1923. Está ligada de manera significativa a la primera época del marxismo.

66 ENGELS, F. *Op. cit.*, p. 638.

67 *Ibidem*, p. 652.

para la filosofía⁶⁸ cuyas consecuencias apenas comienzan a vislumbrarse al considerar retrospectivamente su recorrido durante el presente siglo en el ámbito marxista.

Esas obras de Engels a las cuales habría que añadir, quizás, *El origen de la propiedad privada y del estado* (1844) y *El papel del trabajo en la transformación del mono en el hombre* (1876) son, con *El Capital*, la fuente básica de donde tres o cuatro generaciones de lectores han extraído los conocimientos básicos acerca del socialismo científico y de su fundamentación filosófica.⁶⁹ Aunque Engels propició un verdadero culto a la persona de K. Marx y quiso permanecer en la sombra, de hecho fue más conocido y leído que el mismo Marx. Esas obras de Engels se convirtieron en verdaderos manuales de filosofía y teoría de la historia marxista e inspiraron los trabajos fundamentales que se produjeron durante cincuenta años dentro del marxismo ortodoxo y aun fuera de él.

En el período de la II Internacional (1889-1914) que se puede considerar como la edad de oro del marxismo, autores como G.V. Plejanov, K. Kautsky, Rosa Luxemburgo, E. Bernstein, V.I.U. Lenin (en un primer período), P. Lafargue, J. Jaurés, presentaron, a partir de las obras de Engels fundamentalmente, la doctrina marxista con suficiente claridad como para constituir una escuela de pensamiento reconocible como tal, sin estar sometida a una ortodoxia dogmática que excluyera violentamente las posiciones rivales.⁷⁰ El marxismo aparecía ligado al movimiento socialista europeo (aunque ser socialista no era ser necesariamente marxista) y en ese contexto era reconocido como la ideología de un poderoso movimiento político y en los medios intelectuales se le respetaba como una doctrina seria, aun por sus adversarios. Fue un período de una amplia producción teórica aunque su novedad estuvo casi exclusivamente restringida al campo de la ideología política y de la teoría social. En el ámbito de la filosofía, en cambio, con excepción de P. Lafargue y J. Jaurés, poco representativos, por lo demás, dentro de la tendencia general, no se descubren filósofos profesionales. Los intentos de sistematización y vulgarización del aspecto filosófico del marxismo no fueron más allá de la reorganización de las ideas de F. Engels.

G.V. Plejanov (1856-1918), por ejemplo, primer ideólogo del marxismo ruso, maestro de los ideólogos de la generación de Lenin (cuyas fuentes básicas en filosofía son, precisamente, Engels y Plejanov) y de este mismo, no fue original en filosofía.⁷¹ Redujo el marxismo a una forma catequética y lo presentó como un sistema omnicomprendensivo. Su obra fundamental, *Defensa del materialismo* (o *Una contribución a la visión monista de la historia*), que lo acreditó como la primera autoridad doctrinaria, de obligada consulta durante muchos años, formula gran número de estereotipos que serán mone-

68 *Ibidem*, p. 653.

69 KOLAKOWSKI, L. *Las principales corrientes del marxismo, I: Los fundadores*, p. 261 ss.

70 *Op. cit.*, p. 414-417.

71 *Op. cit.*, II: *La época de oro*. p. 325 ss.

da corriente en el marxismo: la idea de necesidad como fundamento de la ciencia social; el monismo histórico; la relación entre infra y superestructura como fuente de las creaciones ideológicas; la libertad como control de la necesidad; la integralidad del sistema marxista por la relación complementaria entre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Esta última idea, en particular, fue asumida por Lenin y pasó, por su mediación, a formar parte de la ideología del estado soviético.⁷²

K. Kaustky (1854-1938), encarna con F. Mehring y H. Kusnow la ortodoxia marxista durante el período de la II Internacional.⁷³ Es otro de los clásicos de la literatura marxista. Contribuyó a la creación de un estereotipo del marxismo que, especialmente en Europa central y oriental, dominó durante décadas dejando el paso a otros estereotipos hace sólo diez o quince años. Fundador de la revista *Die neue Zeit* (ya citada) y autor con E. Bernstein del *Programa de Erfurt* (1891), un programa de partido basado en premisas marxistas que jugó un papel importante en la escisión del partido social demócrata alemán. Su obra más importante es *La ética y la interpretación materialista de la historia* (1906). Aunque sus escritos cubren los problemas más acuciantes afrontados por el marxismo y el movimiento socialista de su época, en filosofía, empero, no van más allá de lo que puede leerse en los ensayos de Engels y acusan una falta mayúscula de comprensión de los problemas filosóficos.

Bastan esos dos ejemplos para ratificar que la filosofía presentó un anquilosamiento casi total en el marxismo, aún durante su período más fecundo desde el punto de vista teórico. El estancamiento se agravó durante el período leninista y stalinista que se extiende desde la revolución de 1917 (Lenin murió en 1932) hasta la muerte de J. Stalin en 1953⁷⁴ (y aun durante la época poststaliniana si el marxismo se considera sólo en el ámbito de Europa oriental).

72 *Ibidem*, p. 336.

73 *Ibidem*, p. 37 ss.

74 En 1909 se publicó en Moscú la obra filosófica fundamental de Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo: Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*. El objeto de ésta es atacar el trabajo de Bogdanov (*Ensayos sobre la filosofía del marxismo*, 1908) que desató también las críticas acerbas de G.V. Plejanov y L. Akselrod. Las críticas coinciden en el rechazo del empiriocriticismo y en la defensa del materialismo de Engels que consideraban amenazado por aquél. Lenin, además, avanzó el principio del partidismo en filosofía que niega, en primer lugar, la existencia de posiciones intermedias entre idealismo y materialismo y, en segundo lugar, afirma que las teorías filosóficas no son neutrales sino que son instrumentos de la lucha de clases. Stalin declaró que esa obra de Lenin es un resumen fundamental de la filosofía marxista y durante quince años fue, junto a una breve obra de Stalin (*La historia del partido comunista de la Unión Soviética. Breve curso*. Stalin escribió sólo el capítulo IV sobre materialismo dialéctico e histórico pero asumió la autoría de la obra total), la principal fuente de información filosófica en la Unión Soviética. Véase KOLAKOWSKI, L. *Op. cit.* II, p. 439-452.

Pueden citarse algunos nombres como excepciones honrosas y con limitaciones dentro del panorama anterior: K. Korsch (1886-1961),⁷⁵ G. Luckács (1885-1971)⁷⁶ y A. Gramsci (1891-1937).⁷⁷

Después de la muerte de Stalin y a partir de mediados de la década del cincuenta hubo un renacimiento de los escritos marxistas dentro y fuera de los países socialistas que se prolongó hasta 1968, año a partir del cual el marxismo se presenta en una forma petrificada y estéril en casi todos los países, coincidiendo su decadencia teórica con la decadencia política de las izquierdas.⁷⁸ En ese período se destacaron, entre otros, los nombres de A. Schaff (Polonia); E. Bloch (Alemania oriental); R. Garaudy, H. Lefebvre, A. Cornu, A. Kojève, J. Hyppolite, J.P. Sartre, M. Merlau-Ponty, L. Althusser, etc. (Francia); P. Togliatti, G. della Volpe, A. Banfi (Italia); Escuela de Frankfurt.

No es posible calificar de manera crítica, general y, al mismo tiempo, en forma objetiva y justa la significación de esos autores en la historia del marxismo. Quizás puedan aventurarse con muchas reticencias las siguientes afirmaciones:

— Introdujeron una reflexión sobre el marxismo diferente en el estilo y el método, pero no esencialmente distinta en el contenido con respecto a la orientación teórica impresa por Engels. En ellos permanece el esquema del marxismo como materialismo dialéctico e histórico.

75 Su obra más importante *Marxismo y filosofía* (1923) le valió los títulos de "ultraizquierdista, revisionista e idealista" y la expulsión del partido en 1926; desde entonces se presentó como un marxista independiente. Criticó a Kautsky y a Lenin y se opuso a la dictadura del partido comunista sobre el proletariado y a las pretensiones imperialistas rusas. Escribió también *K. Marx* (1938), *Por qué soy marxista* (1935), *Principios rectores del marxismo: una reinterpretación* (1937). Véase L. Kolakowski, *Op. cit.*, III: **La crisis**, p. 300 ss.

76 Lukács nació en Hungría. Estudió y escribió en Alemania (Berlín, Heidelberg). Es el filósofo más destacado dentro de la ortodoxia stalinista. Consideró el comunismo, al cual adhirió a la edad de 33 años (1918), como la solución final, moral, intelectual y política a los problemas históricos. La mayor parte de sus obras versan sobre estética y crítica literaria (*El alma y sus formas* (1910); *Teoría de la novela* (1916); *Ensayos sobre el realismo* (1948); *Sobre la necesidad como categoría estética* (1957), etc.) Su obra principal desde el punto de vista marxista *Historia y conciencia de clase* (1923) destacó la importancia de las fuentes hegelianas del marxismo y señaló el concepto de totalidad como el fundamento de la dialéctica marxista. Fue criticado como escritor e ideólogo stalinista (Deutscher, Adorno, Lichtein). Véase KOLAKOWSKI, L., *Op. cit.*, III: **La crisis**, p. 249-299.

77 Sus obras fueron publicadas a partir de 1950. Fue líder del partido comunista italiano. Detenido en 1926, fue condenado a veinte años de prisión, donde murió. Los Escritos de prisión (notas de 1929 a 1935) son la parte esencial de su obra. Aunque ésta no es sistemática y acabada ofrece un núcleo ideológico alternativo del comunismo. Se consideró leninista aunque lo critica en puntos esenciales y fue discípulo de B. Croce. Rechazó la versión materialista de Engels y propuso, en cambio, un relativismo histórico, en donde la praxis es la realidad absoluta. Criticó la idea del partido propuesta por Lenin y señaló al proletariado como el sujeto real de la lucha política y de la construcción del socialismo. Se piensa que la prisión lo salvó de las purgas de Stalin. Véase KOLAKOWSKI, L. *Op. cit.*, III: **La crisis**, p. 218 a 248.

78 KOLAKOWSKI, L. *Ibidem*. p. 169 ss.

—Destacaron los aspectos humanistas presentes en las teorías de Marx o valoraron los aspectos cognoscitivos o metodológicos de las mismas.

—Expresaron el marxismo con categorías que surgen de otras orientaciones teóricas propias del siglo: del existencialismo, la fenomenología, el estructuralismo y el psicoanálisis, principalmente.

—No partieron en sus escritos de la consideración de la obra de conjunto de K. Marx. Trabajaron, en cambio, sobre las obras de Engels o sobre comentarios o sobre escritos aislados de Marx.

Finalmente, es preciso señalar que los conceptos fundamentales del marxismo entendido como una concepción integral del mundo a partir de las obras de F. Engels: el materialismo histórico fundado en el materialismo dialéctico y que él llama socialismo científico, el materialismo filosófico (naturalismo), la dialéctica y sus leyes, la aplicación del método dialéctico a la naturaleza, la concepción del conocimiento como representación, la determinación en última instancia de la superestructura por la base económica, la identificación del marxismo con uno de los grupos políticos provenientes del movimiento socialista, etc., no pueden sustentarse teóricamente en la obra de K. Marx. Esta no fue publicada íntegramente por Engels ni conocida por la casi totalidad de los autores marxistas.

De hecho, aún no se conoce una edición de las obras completas de Marx, ni siquiera en alemán, y muchas de las publicadas en esta lengua no han sido traducidas a otros idiomas. La publicación desde la década del setenta (ediciones MEGA 2) de muchos trabajos inéditos hasta entonces, como los *Cuadernos preparatorios de la Tesis doctoral*, la *Tesis doctoral* misma, la *Correspondencia*, la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, los *Cuadernos-extractos sobre el Tratado teológico-político de B. Spinoza* y sobre su *Correspondencia*, etc., posibilitaron trabajos que descubren una teoría marxiana esencialmente diferente y crítica de la teoría marxista, desde fines de la década del setenta hasta hoy. En esta dirección se pueden colocar los trabajos de L. Coletti, M. Rubel, K. Papaioannu, E. Dussel, F. Salazar, etc.⁷⁹

79 COLETTI, L. *Le déclin du marxisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984; *Le marxisme et Hegel*. Paris: Editions Champ libre, 1976.

RUBEL, M. *K. Marx, ensayo de biografía intelectual*. Buenos Aires: Paidós, 1964; *Marx critique du marxisme*.

K: Papaioannu. *De Marx et du marxisme* (Paris: Editions Gallimard, 1983).

E. Dussel. *Carlos Marx. Cuaderno tecnológico histórico* (México: Universidad Autónoma de Puebla, 1984).

F. Salazar. *Marx y Spinoza. Problemas del método y del conocimiento* (Medellín: Departamento de Publicaciones Universidad de Antioquia, 1986); *K. Marx, naturaleza de las categorías económicas*, *Revista Lecturas de economía*. Vol. XIX (Medellín, Enero-abril, 1986).

EL MARXISMO

Por: Freddy Salazar Paniagua

RESUMEN

Se pretende establecer el contenido del concepto "marxismo" con base en la historia secular del fenómeno conocido con ese nombre. Para ello, se avanzan cinco tesis sobre su contenido teórico, su relación con Marx, su origen y fundación en el pensamiento de Engels y se precisa su relación y distinción con los conceptos de socialismo y de comunismo.

MARXISM

By Freddy Salazar Paniagua

SUMMARY

An attempt is made at determining the contents of the concept of "marxism," based on the already secular history of the phenomenon known under such a name. This is achieved by means of five theses on its theoretical contents, its relationship to Marx, its origin and foundation in Engels' thought; the relationship to and distinction from the concepts of socialism and communism is specified.

**FACULTAD DE FILOSOFIA
Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE**

**REVISTA CHILENA
DE HUMANIDADES**

Nº. 12, SANTIAGO, 1991

UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES

**DECANA: LUCIA INVERNIZZI
VICEDECANA: MARIA ISABEL FLISFISCH**

**DIRECTOR RESPONSABLE: CARLOS MORAND
DIRECTOR REEMPLAZANTE: LUZ MARIA MENDEZ**

**DIRECCION: FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
AV. IGNACIO CARRERA PINTO 1025
SANTIAGO**

Nº. DE INSCRIPCION: 82.666

INTRODUCCION A LA INTRODUCCION DE HEGEL A LA FILOSOFIA*

Por: Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú

La época comprendida entre Kant y las escuelas neohegelianas es, sin duda, la época de mayor creatividad de la filosofía alemana y uno de los momentos más fecundos de la filosofía en general. La rapidez con que surgía en aquel entonces un nuevo sistema filosófico, aun antes de que el anterior hubiera llegado a su culminación, indujo a Hegel a decir alguna vez que mientras un filósofo elaboraba su sistema “los pies de quienes habían de sepultarle se hallaban ya a la puerta”. Kant no había terminado aún su obra crítica —obra que para él era sólo la antesala de una filosofía sistemática que no llegó nunca a escribir— cuando ya Reinhold, en filosofía, o Schiller, en estética, buscaban formas más originarias de superar el dualismo entre libertad y naturaleza subyacente a la crítica kantiana. Reinhold mismo tuvo apenas tiempo de postular una nueva teoría de la conciencia, pues ya los “pies de Fichte se hallaban en la puerta” con la intención de reformular dicha idea de la conciencia en una idea del “yo” como principio ordenador y fundante del saber. A Fichte, a su vez, le reprocharán los tres compañeros de Tübingen —Hölderlin, Schelling y Hegel— haber acentuado la escisión entre libertad y naturaleza, ignorando la vitalidad inmanente al mundo natural. Entre estos tres compañeros, en fin, que compartieron inicialmente un proyecto de renovación de la filosofía —sobre todo gracias a su común entusiasmo por el mundo griego y por la Revolución Francesa— se producirán discrepancias sustanciales a lo largo del tiempo, corroborando ellos así con sus obras mismas el veredicto que Hegel pronunciara sobre la precipitada fecundidad de la filosofía de su época.

Esta fecundidad —la sucesión de nuevos planteamientos en un período tan breve— no es arbitraria, ni mucho menos, sino que obedece a la convicción, compartida por todos los filósofos en cuestión, de profundizar y avanzar en la reflexión, allí donde ella se había detenido. A través de todos los planteamientos, por más dispares que parezcan, puede percibirse —como veremos— una continuidad en la reflexión y una cierta coherencia en sus ramificaciones. Por el momento convendría simplemente recordar que también la filosofía de Hegel ha corrido igual o peor suerte que la que Hegel atribuye a sus predecesores: ha sido “sepultada” casi con la misma rapidez con la que surgió su exorbitante y efímera fama de gran filósofo de la nueva Alemania.

* *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de R. Guerra. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 48. Hegel hace alusión a la cita neotestamentaria Hechos 5,9.

Aún en vida, Hegel se ganó la reputación de ser un autor confuso, cuando no incomprensible. Dicha reputación descendió aún más por el hecho de que sus pocos textos o lecciones aparentemente comprensibles —como la Filosofía del Derecho o la Filosofía de la Historia— fueron considerados extravagantes y suscitaron acaloradas polémicas. La imagen que aún hoy conservamos de la filosofía de Hegel está marcada por este paradójico destino: tenemos una vaga aunque respetuosa conciencia de que fue un gran filósofo, pero nos damos cuenta al mismo tiempo de que sus escritos, o bien no se entienden, o, si se entienden, defienden tesis poco menos que absurdas. A difundir tal imagen contribuyeron sobre todo el historicismo y la filosofía neokantiana del S. XIX, para los cuales Hegel habría sido la expresión más extrema de la desmesura idealista, es decir una flagrante transgresión de los límites que Kant había impuesto al uso teórico de la razón. De su filosofía sólo cabría decir lo que Fausto dijera sobre la visión del universo: “*Welch Schauspiel. Aber ach! Ein Schauspiel nur*”. “Qué espectáculo! Pero... ¡tan sólo un espectáculo!”

Un tal destino es, estrictamente hablando, un destino fatal, pues, si algo se había propuesto Hegel a través de su obra era mostrar discursivamente la transparencia de la razón en todas sus manifestaciones, disolviendo con rigor las supuestas contradicciones insalvables de la filosofía crítica y poniendo de manifiesto la concatenación necesaria de los múltiples puntos de partida de la filosofía precedente. La palabra “concepto” (*Begriff*) —una categoría central de la filosofía hegeliana— designa esta lucidez de la razón respecto de su propio dinamismo. El “concepto” tiene por finalidad explicitar, dilucidar, aclarar lo que la razón o la filosofía realmente hace cuando propone ciertos principios o cuando establece ciertos límites. Es, ante todo, la explicitación del modo de obrar de la razón misma. Sólo así, asumiendo seriamente el trabajo filosófico ya realizado a lo largo de la historia, retornando a los planteamientos fundamentales de la tradición con el afán de esclarecer su dinamismo intrínseco —y no proponiendo un nuevo principio igualmente unilateral—, sólo así se podrá, piensa Hegel, elevar la filosofía al nivel de una verdadera ciencia. “Lo que yo me propongo” —escribe en el “Prólogo” a la *Fenomenología del Espíritu*—: es contribuir a que la filosofía se aproxime al carácter de ciencia —que se aproxime a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real.¹—

Es pues un fatal destino que la posteridad haya conservado la distorsionada imagen de un filósofo oscuro y confuso —imagen deteriorada aún más por el desenfado, cuando no la irresponsabilidad, de algunos de sus traductores—.

Pero en filosofía, como sabemos, no hay estrictamente hablando progresos ni retrocesos. Filósofos que por largo tiempo fueron considerados obsoletos adquieren de pronto actualidad, y algunos de sus planteamientos sirven de inspiración para responder a las

1 *Ibid.*, p. 9.

preguntas del presente. Esto ha ocurrido con los presocráticos, con Platón, Aristóteles, con Kant y con muchos otros filósofos, y está ocurriendo, desde hace ya algunas décadas, con Hegel. No debe sorprendernos que esto se produzca, pues la filosofía no es una ciencia acumulativa de conocimientos ni una simple ideología relativa a una época determinada, sino una interrogación permanente sobre los problemas del hombre y del ser, interrogación que muchos otros filósofos han ya planteado y respondido y con los cuales es preciso dialogar a fin de poner a prueba nuestras propias respuestas. Si desde hace ya varias decenas de años asistimos a un renacimiento de la filosofía de Hegel, ello no se debe pues simplemente a un interés histórico por hacer justicia a un personaje olvidado o difamado, sino a una necesidad de la discusión filosófica, que debe recurrir a todas aquellas reflexiones que le permitan abordar mejor las nuevas o viejas preguntas que su época le plantea. Cuando los ánimos se apaciguan y los prejuicios pierden su aparente evidencia, entonces se vuelven a leer los textos con más atención y se descubren quizá planteamientos de una validez inesperada.

A la filosofía de Hegel se recurre en la discusión filosófica actual por sus reflexiones sobre la ética y la política (su concepto de "eticidad"), por su forma de plantear el problema de la historia, por su estética, por sus detallados análisis de nuestras estructuras categoriales en la *Lógica* y por su actitud crítica global con respecto al mundo de la modernidad. Si bien se ha abandonado ya el grandioso proyecto de sistematización de todo el saber, no por ello se deja de considerar la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* como una callada exigencia frente a toda interrogación filosófica que pretenda ser sólo parcial. En cierto sentido, la desmesurada ambición de la filosofía de Hegel ha obligado y obliga a hacer filosofía con él o en contra de él, pero sin poder prescindir de él como interlocutor.

Ahora bien, quien no estando entrenado en la argumentación filosófica trata de leer a Hegel, suele hallar una dificultad adicional. El estilo de sus obras no sólo exige una lectura paciente y rigurosa, sino que es además un estilo aparentemente hermético. El aparato categorial que Hegel emplea es tan peculiar que por momentos se tiene la impresión de seguir con desconcierto el monólogo solipsista de un autor que puede conducirnos a cualquier parte. Pero hemos dicho ya que Hegel aspira primeramente a la transparencia de la razón, a aquello que Platón llamaba *logon didonai* —dar razón de aquello que se afirma, de los propios presupuestos—, y que busca además integrar en su argumentación los resultados teóricos a los que ha llegado la tradición filosófica. Para leerlo y entenderlo es preciso, por eso, aprender a leer entre líneas, tratando de identificar a los interlocutores implícitos de su discurso. Hegel no suele mencionar directamente —salvo en sus lecciones— a los autores que critica (siguiendo con ello un hábito clásico de su argumentación entre los griegos), porque da por supuesta la información por parte del lector. Debemos pues hacer siempre un esfuerzo por reconstruir el contexto en el que dichos textos se inscriben, evitando sobre todo la tentación —tan frecuente en algunos manuales— de encontrar por todas partes un esquema triádico o dialéctico que habría de aplicarse en forma mecánica.

El esfuerzo a que hago alusión puede extenderse, además, a todo texto filosófico. Es un buen principio hermenéutico en filosofía que aprendamos a abordar un texto considerándolo como una respuesta a los problemas que no necesariamente aparecen en él de forma explícita. Todo texto filosófico es fruto de una reflexión polémica y se inscribe en una larga tradición: para captar su genuinidad y relevancia filosófica es preciso tener en cuenta el trasfondo teórico frente al cual el texto se presenta como alternativa, y no limitarse a considerarlo como un sistema aislado, por más coherente que parezca. Si abrimos el *Discurso del Método* de Descartes y nos encontramos con una reflexión sobre el carácter dudoso de todo conocimiento, habrá que preguntarse por las razones que explican la pérdida de sentido del universo ontológico aristotélico-medieval y por la influencia del proyecto matemático de la ciencia moderna. Si a continuación, leemos las primeras páginas de la *Ética* de Spinoza, comprobaremos que la definición de la sustancia como unidad quiere ser una respuesta al dualismo de sustancias de Descartes, con quien Spinoza por otro lado comparte la inspiración moderna de autofundamentación del saber. Si, en fin, nos disponemos a leer la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, será preciso tener en cuenta el problema principal de la tradición postkantiana a la que me refería al comienzo, a saber, cómo es posible superar el dualismo entre subjetividad y objetividad de la conciencia —dualismo presupuesto y fortalecido por la filosofía crítica de Kant— y cuál debe ser el camino para hacer de la filosofía un verdadero sistema o una verdadera ciencia sin incurrir en las propuestas puramente postulatorias de Fichte o Schelling.

En este trabajo voy a tratar de presentar, en líneas muy generales, el contexto inicial de la filosofía de Hegel —sus fuentes de inspiración más inmediatas, los problemas a los que se enfrenta al comenzar su investigación filosófica—, a fin de que podamos situar mejor los textos posteriores. Se trata pues de una introducción a la lectura de Hegel a través del análisis de los problemas que llevaron a Hegel mismo a escribir. Una vez hecha esta presentación veremos, en un segundo momento, en qué medida la *Fenomenología del Espíritu* debe ser entendida —al decir de Hegel— como una “introducción a la ciencia”, es decir, a la filosofía.

I

Alguna vez dijo Hegel que la filosofía es “su época captada en pensamientos” (*ihre Zeit in Gedanken erfasst*).² La aclaración de esta expresión, que es muy equívoca, puede ayudarnos a entrar en materia. De ningún modo quiere decir esta expresión que la filosofía sea reproducción, en la teoría, de los problemas de una época ni, menos aún, que dependa de factores económicos o políticos. Quien afirmara una cosa así, no sólo demostraría tener poca idea del objeto de la filosofía, sino —lo que es peor— demostraría además tener él mismo una filosofía bastante precaria, que atribuye a los problemas o los factores mencionados una misteriosa fuerza generadora de ideas. Captar la época en

2 *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de J.L. Vermal. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1975, p. 24.

pensamientos significa, en primer lugar, reconocer la relevancia de la historia para la reflexión filosófica, pero no de la historia entendida simplemente como una importante sucesión de hechos o personajes que debiéramos tener en cuenta al filosofar, sino entendida más bien como un proceso en el cual el pensar mismo se ha visto y se ve involucrado. No se trata sólo de que el pensar deba referirse a los hechos del pasado o del presente, sino que debe tomar conciencia de que él mismo, como pensar, está inscrito entre los hechos de su presente; el pensar mismo se halla afectado por la historicidad y no sólo los hechos sobre los que reflexiona. Por tal razón, se le exige a la filosofía que medite sobre la historicidad de su propia actividad, que haga también de esa historicidad un problema genuinamente filosófico, es decir, que “capte” o “comprenda” su “época en pensamientos”, es decir, en la dimensión que le es propia a la filosofía y que no es, en sentido estricto, histórica. En otras palabras: Hegel le exige a la filosofía —cuya tarea ha sido siempre la reflexión sobre las causas o los presupuestos del saber— que reflexione también sobre aquel presupuesto que consiste en la historicidad de sus propios planteamientos. No postula un relativismo histórico, sino que obliga a un ejercicio adicional de reflexión sobre la relatividad histórica del saber mismo. Si no efectuamos esta tarea, si no tematizamos esta dimensión de nuestro saber entonces, y sólo entonces, corremos el riesgo de absolutizar lo histórico o relativo otorgándole una apariencia de universalidad.

Esto es justamente —piensa Hegel— lo que ha ocurrido con los filósofos de la modernidad, desde Hobbes hasta Fichte. Todos ellos han compartido la búsqueda de un fundamento último del conocimiento que permitiese reconstruir sistemáticamente el orden del mundo y de la moral, pero no han hecho de esa búsqueda misma —búsqueda propia de un momento muy peculiar de la historia— un tema de reflexión. Han considerado a la razón —la razón pensante y la razón actuante— como ese fundamento último, y han creído todos poder levantar a partir de ella la arquitectura a priori del saber y del Estado, pero no se han dado cuenta de que esa razón ha perdido la concreción o la vida que poseía en la antigüedad. Hallar la razón pura, la pureza de la razón, su absoluta autonomía: tal ha sido la meta trazada por ellos. Pero —se pregunta Hegel—, ¿pureza y autonomía con respecto a qué? Con respecto a la experiencia, a la concreción, a la naturaleza, a las acciones particulares de los hombres. La meta ha sido efectivamente conquistada: en Kant la razón es finalmente pura, y en Fichte el fundamento último es el “yo”. Pero el precio de esa conquista es el abismo infranqueable entre razón y experiencia, entre libertad y naturaleza, entre subjetividad y objetividad. La filosofía moderna es —de acuerdo a Hegel— una filosofía de separaciones y dualismos en todos los ámbitos de la reflexión: el entendimiento es legislador en la naturaleza, pero la naturaleza no tiene por qué coincidir con sus leyes; la voluntad racional es imperativa y categórica, pero las acciones concretas están contaminadas de motivaciones irracionales. En el “Prólogo” a la *Fenomenología del Espíritu* y en los pasajes correspondientes del primer libro de la *Lógica*, Hegel asocia esta tendencia de la filosofía moderna al hecho de que ella haya adoptado acriticamente el método matemático —método abstracto y constructivista por excelencia que él considera impropio de la filosofía—. El dualismo radical de esta filosofía es, en realidad, el dualismo o el desgarramiento generalizado de la época moderna, época que es preciso captar o comprender en pensamientos.

El diagnóstico hegeliano del mundo moderno puede detectarse ya en sus obras juveniles, obras escritas en su época de estudiante en Tübingen o de preceptor en Bern y Frankfurt. Estos escritos son muy heterogéneos y desconciertan a primera vista por la aparente contradicción de las fuentes en las que se inspiran. Hegel es allí ferviente admirador del mundo griego, pero igualmente es partidario de la Ilustración; lee con entusiasmo a Rousseau, pero defiende también parcialmente la ética de Kant; es crítico de la teología de su tiempo, pero propulsor de una nueva “religión del pueblo”. Tratemos de ver, por un instante, en qué medida estos motivos se contraponen unos a otros y preguntemonos en seguida qué intención o qué inspiración puede unificarlos.

Los escritos a los que me refiero son pequeños ensayos, redactados todos ellos con el propósito de aclarar las propias ideas, sin que se haya buscado sistematicidad ni deseado su publicación. Pero allí reside justamente su valor: ellos nos muestran con más claridad las fuentes y las ideas que animan a Hegel en esos años. Hegel es allí —decía— admirador del mundo griego. Pero ser admirador del mundo griego en Europa a finales del S. XVIII y comienzos del S. XIX no es ni una tradición ni una mera cuestión de preferencias personales, sino que es una forma indirecta de discrepar con el sentimiento triunfalista de la modernidad. Hegel no sólo es admirador de la filosofía griega 197y recordemos que Bacon escribió un *Novum Organum*, en contra del *Organum* aristotélico; que Descartes puso en duda todo el saber transmitido, de corte escolástico, pero de inspiración griega; y que Kant concibió su moral en contraposición a la ética de la felicidad, igualmente aristotélica—. Hegel es admirador además, y sobre todo, de la armonía existente en el mundo griego entre la teoría y la ética, entre el arte y la política, entre la religión y el derecho —armonía “perdida” en el mundo moderno, donde el individuo vive desgarrado entre la religión y la razón, entre la teoría y la praxis, entre la moral y el derecho—. Recordemos, sólo a modo de ejemplo, que Kant separó radicalmente el ámbito de la razón teórica del de la razón práctica, el ámbito de la moralidad del de la legalidad, y todos ellos, además, del ámbito de lo estético. Ese ha sido el resultado de la actividad autónoma y constitutiva de la subjetividad.

Desde los lejanos tiempos de la antigüedad —escribe Hegel en uno de aquellos textos— llega hasta nosotros una imagen, la imagen de un espíritu de los pueblos, de un hijo de la felicidad, la libertad y la fantasía (...) Nosotros conocemos este espíritu sólo porque hemos oído hablar de él; sólo nos ha sido concedido admirar con amor y fascinación algunos de sus rasgos transmitidos en reproducciones que no hacen sino más dolorosa la nostalgia por el original (...) Este espíritu ha huido de la tierra.³

3 **Fragmente über Volksreligion und Christentum** (1973-1974). En: HEGEL G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Editadas por E. Moldenhauer y K.M. Michel. Frankfurt a.M.: Ed. Suhrkamp, tomo 1, 1971, pp. 42-44. Algunos de estos escritos son hoy accesibles en español gracias a la traducción de Z. Szankay y J. M. Ripalda: HEGEL, G.W.F. *Escritos de juventud*. Edición, introducción y notas de J. M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

Pero ¿cómo conciliar esta admiración por el mundo griego con la defensa de la Ilustración, de la Revolución Francesa o de la ética de Kant? Lo que sí se entiende de inmediato es el interés por Rousseau y por la escuela llamada de los moralistas escoceses (Hutcheson, Ferguson, A. Smith, Hume). Rousseau es, como sabemos, una voz discordante en el coro triunfalista de la modernidad, pues es un crítico del progreso de la civilización. Para él, la civilización —esa civilización moderna, con sus leyes e instituciones, sobre todo la de la propiedad— es justamente la causa última de la desigualdad entre los hombres, la causa de la pérdida de la armonía en que vivían los hombres en relación inmediata con el mundo natural. Se entiende por eso que Hegel se inspire en Rousseau para corroborar su diagnóstico sobre el desgarramiento imperante en la sociedad moderna y que halle en él motivos para reivindicar una moral que no excluya ni niegue los sentimientos o las emociones de los hombres. Estos sentimientos —los sentimientos de benevolencia, altruismo, simpatía, etc.— habían sido postulados por los moralistas escoceses como la base de la moral, y por eso Hegel los cita también en sus escritos. Apoyándose en este parentesco de Rousseau con los antiguos griegos, propone allí Hegel la creación de una “religión popular” (Rousseau había opuesto, en *El Emilio*, la religión popular a la religión de los clérigos), entendiendo por ella en términos muy generales la recreación de una moral capaz de despertar el entusiasmo y comprometer la sensibilidad.

La Ilustración, en cambio, así como la ética de Kant, hallan sus raíces en una razón pura, abstraída de todo contenido y opuesta a la sensibilidad, en una razón que es en último término la responsable de la separación de los ámbitos de la realidad que se hallaban unidos en ese espíritu griego ya perdido. Por este motivo Hegel es, en realidad, un crítico de la Ilustración y la moral kantiana. Hay muchos pasajes de sus escritos juveniles y de sus obras sistemáticas posteriores en los que se somete a crítica este concepto de razón. Pero hemos dicho también que Hegel es partidario de la ética de Kant y la Ilustración. Y aquí las cosas comienzan a complicarse —o a hegelianizarse—. En efecto, la racionalidad moderna posee un rasgo que Hegel sí quiere preservar, a saber, su autofundamentación, el hecho de que ella no deba recurrir a ningún otro principio —ni ontológico, ni teológico, ni tradicional, ni natural— que le sirva de fundamento. Más de una vez ha dicho Hegel que aquí reside la dignidad de la subjetividad moderna, tanto en el ámbito del conocimiento como en el de la moral. La filosofía moderna ha puesto fin a una tradición en la que el orden del universo o el orden de la sociedad se apoyaban en verdades religiosas (como en la Edad Media), en presupuestos naturales (como en la antigüedad) o en sistemas de castas preestablecidas (como en algunas sociedades orientales), a los cuales la razón debía obediencia en mayor o menor medida. Así pues, habrá que reconocerle a Hobbes —dice Hegel— el valor de haber hecho depender la constitución del Estado exclusivamente de la voluntad humana, y a Kant el haber afianzado la autonomía de la razón, pues gracias a ellos es posible, por primera vez en la historia, garantizar teóricamente la igualdad y la libertad individuales. En una de sus acostumbradas observaciones patéticas, dice Hegel que la famosa sentencia de Anaxágoras —que el

noûs gobierna el mundo— se ha hecho finalmente realidad con la Revolución Francesa, pues con ella se han sentado las bases de un ordenamiento legal exclusivamente racional.

Pero, ¿no es ésta una contradicción? ¿Se puede acaso apelar a Rousseau por su defensa de la sensibilidad y apelar simultáneamente a Kant por su concepto de autonomía de la razón —que, como sabemos, ¿sólo se obtiene en contraposición a la sensibilidad? ¿No es contradictorio añorar el ideal perdido de la Grecia clásica y celebrar al mismo tiempo el surgimiento de un nuevo mundo con la Revolución Francesa? A través de estas opiniones aparentemente paradójicas —expresadas en sus primeros escritos con mucho énfasis— vemos aparecer la conciencia que tiene Hegel de la profunda ambigüedad de su época y de la necesidad de hacer avanzar la reflexión porque ésta se ha detenido en una aporía. Si retomamos lo dicho sobre la relación de la filosofía a su época, tendremos que combinar los elementos aquí contrapuestos para hacernos una idea de la intención que anima a Hegel. “La filosofía parte por cierto de su época (del desgarramiento de su época), —nos dice— pero con la finalidad de reconstruir al hombre desde sí mismo en contra del desgarramiento de la época y de preservar la totalidad que la época ha desgarrado.”⁴

Hegel no modifica su diagnóstico sobre los dualismos a que ha dado lugar la filosofía moderna, pero no desconoce tampoco la novedad que esta filosofía ha instaurado. Si en sus escritos juveniles su posición parece vacilante, es porque no ha hallado aún una forma sistemática propia capaz de integrar esos elementos. Pero en su admiración por el mundo griego y en la postulación de una religión popular —así como en otros conceptos que van apareciendo en estos escritos, como el concepto de “vida” o de “espíritu” (*Geist*)— podemos identificar un interés permanente por recuperar o reconstruir la unidad ausente en la filosofía de su tiempo.

Habíamos dicho al comienzo que es un buen principio hermenéutico abordar un texto filosófico tratando de replantearnos las preguntas a las cuales el texto ofrece una respuesta. Luego de esta breve presentación podemos ahora estar —espero— mejor preparados para entender lo que subyace al lenguaje aparentemente hermético de los textos sistemáticos.

Lo que Hegel busca es un nuevo concepto de razón. Busca un nuevo concepto de razón que no siga definiéndose exclusivamente por contraposición a la experiencia o la naturaleza, sino que permita conciliar —o como suele decir Hegel: que permita “mediar” (*vermitteln*)— las oposiciones establecidas por la razón moderna. Estoy diciendo “oposiciones”: para esta actividad de la razón que establece oposiciones, que distingue y separa

4 *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). En: HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden, Op. cit.*, tomo 2, 1970, p. 120-121.

entre sujeto y objeto, entre forma y contenido, entre apariencia y esencia, Hegel reserva el nombre de “entendimiento” (*Verstand*), designando en consecuencia a la filosofía moderna una “filosofía del entendimiento”. La razón (*Vernunft*), en cambio, tiene a su cargo la “mediación” (*Vermittlung*) entre los términos que ha separado el entendimiento. Pero como ya hemos visto, esa conciliación aspira a algo muy ambicioso que se expresa en los distintos motivos de los escritos juveniles, a saber: aspira a recuperar la armonía existente en la filosofía y el mundo de la Antigüedad, pero sobre la base del nuevo principio de autofundamentación de la razón de la filosofía moderna. Esta es una idea persistente de la filosofía de Hegel, que se pone de manifiesto en aquella famosa expresión según la cual la nueva tarea de la filosofía consiste en considerar a la sustancia (es decir: a la totalidad de las relaciones entre las cosas) como sujeto (es decir: bajo el dinamismo de la razón).

Si el nuevo concepto de razón nos va a permitir restablecer las conexiones entre los polos que el entendimiento ha separado por doquier, si se va a demostrar que la subjetividad y la objetividad se implican mutuamente, que la libertad y la naturaleza no se excluyen sino que se complementan, que no hay concepto sin ser ni ser sin concepto, etc., entonces la filosofía deberá ser un sistema que establezca y tematice todas estas relaciones en una forma rigurosa. Por tal motivo, la obra de Hegel que se propone la tarea de realizar esta intención sistemática lleva por título *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. “Enciclopedia” significa “conocimiento circular”; no es pues “enciclopedia” en el sentido habitual del término —de repertorio exhaustivo y alfabético de una cantidad ingente de conocimientos—, sino más bien en un sentido análogo al que Parménides aludía al afirmar que la verdad es bien “redonda” o —como dice literalmente el griego— “bien circular” (*eukyklos*). La *Enciclopedia* de Hegel es su sistema filosófico, la exposición de las relaciones existentes entre los conceptos. La exposición es discursiva, lineal, pero la verdad que se expone es circular porque los conceptos —como las realidades que los conceptos comprenden— no son entidades fijas o aisladas, sino que nos remiten a otros conceptos en un sistema de referencias. Pese a su carácter grandioso, la *Enciclopedia* de Hegel es en cierto modo la realización (digamos mejor: una forma de realización) de una necesidad consustancial a la filosofía —la necesidad de tratar de dar razón del ser en la totalidad de sus manifestaciones—.

Ahora bien, de quedarnos con lo dicho hasta aquí, habríamos entendido quizá el porqué y el para qué de la filosofía de Hegel, pero no el cómo. Y el cómo es para Hegel lo esencial. Buscar la conciliación de los opuestos, o recuperar la armonía perdida de la antigüedad, puede ser un mero deseo, aunque fuese un buen deseo. Y proponer un nuevo concepto de razón puede ser sólo un postulado. Pues bien, no hay nada contra lo que Hegel haya combatido más a lo largo de su vida que contra la confusión de la argumentación filosófica con el planteamiento de postulados. Que los pies de los sepultureros filosóficos se hallen siempre a la puerta se debe justamente —piensa Hegel— a que los filósofos modernos, en su búsqueda de un sistema, han reemplazado un postulado por otro, sin lograr demostrar con rigor la necesidad que los haría imprescindibles. Del mis-

mo concepto de “yo” de Fichte dice Hegel que parece haber sido “disparado con una pistola”: allí está, como una bala, sin que sepamos muy bien cómo; y del concepto de “indiferencia” de Schelling dirá que es como “la noche, en donde —como suele decirse— todos los gatos son pardos”.⁵ En éstos como en los demás casos, Hegel reclama rigor conceptual, fuerza argumentativa, obligatoriedad de la prueba, necesidad, o —en su lenguaje— reclama “el arduo trabajo del concepto”. El cómo —cómo se lleva a cabo esa recuperación de la unidad de la razón— es lo más importante para Hegel porque el cómo es un sinónimo de dar-razón. Si se trata de superar las oposiciones del entendimiento, sería ingenuo y vano contraponerles un concepto diferente supuestamente unitario: “una aseveración escueta —dice Hegel— vale exactamente tanto como la otra”.⁶ Lo que Hegel se exige a sí mismo es demostrar que los términos que se hallan en oposición se implican mutuamente y que la explicitación de ese mecanismo de implicación equivale a abandonar las meras oposiciones. Hegel no postula un nuevo principio sistemático en su filosofía: no quiere repetir el error de sus predecesores y quiere más bien “sepultarlos” a todos. No propone un nuevo principio, porque quiere hacer manifiesto el dinamismo de las relaciones entre los opuestos: ese dinamismo no es añadido por él sino obtenido por medio del “arduo trabajo del concepto”, es decir, por medio de la pura fuerza argumentativa. Si algo significa la “dialéctica” es precisamente este dinamismo inmanente a los conceptos, que nos permite (o nos obliga a) negar una oposición reconociendo que a partir de ella surge un nuevo concepto que engloba a los polos opuestos y negados.

De esta manera, Hegel adopta una actitud distinta frente a la tradición misma de la filosofía. Toma más en serio las filosofías que lo preceden porque en lugar de refutarlas en virtud de un nuevo postulado, las examina en su rigurosidad intrínseca, tratando de poner de relieve simultáneamente su valor y sus limitaciones.

Pero ni siquiera este rigor le es suficiente. Pretende además convencer argumentativamente al hombre común y corriente de que su visión de la realidad, por más alejada que parezca de la filosofía, responde ella también a una tradición filosófica sedimentada, probablemente anquilosada, y de que por lo tanto también él, si emprende el camino de la reflexión, puede acceder a la dimensión del saber que caracteriza (o debería caracterizar) a la filosofía —al “sistema filosófico”—. El hombre común y corriente es la “conciencia natural”, y el paciente camino que lo conducirá al sistema a través de las estaciones de su propio saber aparente es el camino de la *Fenomenología del Espíritu*. Veamos brevemente cuál es al menos el sentido global de este camino, tal como se halla explicitado en la “Introducción” a esta obra.

5 *Fenomenología del Espíritu*, *Op. cit.*, p. 15.

6 *Ibid.*, p. 53.

II

Pero comencemos por preguntarnos qué quiere decir esta extraña palabra “fenomenología” y dejemos al “espíritu” en paz, al menos por el momento. Fenómeno —lo sabemos por Kant o por nuestros conocimientos de filosofía griega— es un término que tiene que ver con el “manifestarse” o el “aparecer” (*phainomenon*, es en griego, un participio del verbo aparecer, que se puede traducir por “lo que aparece”). Sabemos seguramente, además, que el término encierra una ambigüedad, presente tanto en alemán como en castellano, a saber, que lo que aparece puede ser también sólo una apariencia. Kant separó claramente ambos significados: una cosa es lo que aparece (que él llama “fenómeno”) y otra cosa muy distinta es la mera apariencia (que él identifica con una ilusión o un engaño). Pero, ¿qué cosa es un “fenómeno” (aquello que aparece) para Kant? Fenómeno es para él el objeto de nuestra experiencia posible, es decir el objeto tal y como es comprendido a través de nuestra intuición y nuestro entendimiento, mas no el objeto tal como él es en sí, es decir al margen de nuestra captación del mismo. Para Kant tiene sentido pues llamar al objeto “fenómeno” y no simplemente “objeto”, porque así queda claro que nosotros no conocemos el objeto “en sí”, sino sólo lo que de él “aparece”, es decir, lo que el objeto es “para nosotros” o “para la conciencia”. Seguramente reconocemos esta terminología que Hegel emplea en la “Introducción” a la *Fenomenología del Espíritu*. La conciencia, nos dice allí, asegura que ella conoce del objeto sólo aquel lado del objeto que es “para otro”, es decir para la conciencia, y llama a este lado su “saber”; y de este lado subjetivo, ella distingue otro lado que es el “en sí”, el cual constituye entonces el lado de la “verdad”, porque toda conciencia trata permanentemente de comparar lo que ella capta de las cosas con lo que las cosas son en-sí, es decir de examinar si su “saber” es “verdadero”. Pero no nos adelantemos y resumamos lo dicho. Por un lado sabemos que “fenómeno” tiene el doble significado de “apariencia” y de “aparecer”. Por otro lado, vemos que Kant distingue el “aparecer” (el “fenómeno”) de la “apariencia” y que esta distinción reposa sobre una distinción previa entre el “aparecer” y el “en sí”.

Explicemos, con estos datos, la palabra “fenomenología” en Hegel. A diferencia de Kant, que separa claramente los sentidos del término, Hegel utiliza deliberadamente la ambigüedad para indicar el camino de su argumentación. No desacredita, como Kant, el saber sólo aparente de la conciencia en nombre de criterios externos a él, sino que toma absolutamente en serio esa “apariencia”, así como toma en serio la convicción que la conciencia posee de que ese saber es el único válido para ella (el que a ella “le parece”). El “aparecer” (el “fenómeno”) del que habla la *Fenomenología* es pues “apariencia” y “aparecer” a la vez, mera apariencia de saber y saber que, a través de esas apariencias, se va manifestando (va apareciendo). La Fenomenología es la lógica, el camino coherente del aparecer del saber verdadero a través del saber sólo aparente, pero su fuerza argumentativa radica en que le sigue la pista minuciosamente al saber aparente. Porque, a diferencia de aquella tradición filosófica, que va desde Platón hasta Kant, para la cual la apariencia debe ser dejada de lado para acceder a la esencia, en Hegel “la apariencia es

esencial a la esencia";⁷ es decir, no se debe dejar de lado la apariencia, sino que se debe demostrar de modo inmanente que esa apariencia contiene en sí y conduce necesariamente a la esencia.

Sabemos que la meta de la *Fenomenología* es que la conciencia deje sus oposiciones o sus dualismos y que reconozca finalmente que la pauta o el criterio de comparación entre su saber y la verdad se halla en ella misma. Sabemos también, por lo dicho anteriormente, que el abandono del dualismo es el primer paso para reconquistar la unidad que la filosofía moderna ha desintegrado. Pero vemos ahora, además, que en esa reconquista de la unidad el cómo es lo más importante: la unidad no es postulada, ni disparada con la pistola; la unidad debe aparecer, abrirse camino a través del único saber existente, que es el saber concreto de la conciencia natural, y a través de la puesta a prueba de la aparente certeza de este saber.

Pero, una vez más ¿cómo se lleva a cabo este camino? Para explicarlo quisiera recurrir a una formulación de Hegel en la "Introducción" a la *Fenomenología*, desgraciadamente mal traducida por Wenceslao Roces, que es: "el escepticismo que se realiza (o se reproduce) a sí mismo" ("*der sich vollbringende Skeptizismus*"), formulación que aparece en el sexto párrafo de la "Introducción" y que Roces traduce por "el escepticismo consumado". Este escepticismo no tiene nada de consumado, es un escepticismo continuamente en acción y que se regenera sin cesar. De él distingue Hegel otro escepticismo, que no sólo no avanza sino que se detiene en cada experiencia, porque sólo ve el resultado negativo de sus esfuerzos o —como dice Hegel— sólo ve la "nada" en el resultado y no en el proceso que lo condujo a tal resultado. ¿Qué es este "escepticismo que se genera a sí mismo", este "camino de la desesperación"? Hegel ha sido siempre un gran admirador del antiguo escepticismo, y por eso le dedicó un ensayo con el título: *Relación del escepticismo con la filosofía*.⁸ Hegel aprecia el escepticismo de Pirrón (del S. III a. C.), de Enesidemo y de Sexto Empírico (de los S. I y II d. C.) porque su actitud polémica frente a todo conocimiento constituye una fuente de inspiración para la crítica inmanente del dogmatismo en sus diferentes versiones, comenzando por el dogmatismo de la conciencia inmediata. Los antiguos escépticos elaboraron una lista de tópicos o de criterios lógicos con ayuda de los cuales desacreditaban todo intento de fijar conocimientos absolutos; ellos no proponían "verdades" nuevas, sino que ponían permanentemente en cuestión las verdades establecidas en virtud de su inconsistencia lógica. Por ese

7 *Estética I. Introducción*. Primera edición castellana completa. Traducción, prólogo y notas de A. Llanos. Buenos Aires: Ed. Siglo Veinte, 1983, p. 48. Lamentable e inexplicablemente Llanos desvirtúa el sentido técnico y la fuerza expresiva de esa formulación al traducirla por "la apariencia es indispensable para la esencia". La cita original es: "*der Schein ist dem Wesen wesentlich*" (Cfr. *Werke in zwanzig Bänden, Op. cit.*, tomo 13, p. 21).

8 Cf. HEGEL, G.W.F. *Esencia de la filosofía y otros escritos*. Publicación a cargo de Dalmacio Negro. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1980.

carácter negativo de su argumentación, Hegel tiene un gran aprecio por ellos, y por esa razón asume el título de escepticismo para la tarea emprendida en la *Fenomenología*. Dicho sea de paso, Hegel sostiene que el escepticismo como actitud es consustancial a la filosofía y que la obra maestra de escepticismo filosófico es el diálogo *Parménides* de Platón.

El camino de la *Fenomenología* es un escepticismo que se genera (se realiza) a sí mismo porque es la actitud de sospecha permanente de la conciencia con respecto a su propio saber, actitud de dismantelamiento inmanente de sus certezas sucesivas. Es la actitud de quien no se satisface con el cambio de un dogma por otro, ni se detiene en el examen de sus convicciones sin haber puesto a prueba su consistencia lógica. Es un escepticismo realizado sobre uno mismo porque el progreso del saber de la conciencia sólo puede llevarse a cabo a través de su experiencia y no por imposición de nuevos postulados.

La meta de la *Fenomenología del Espíritu* es, para Hegel, el ingreso a la ciencia. La ciencia es, como decíamos al comienzo, aquel punto en el que la filosofía deja de ser amor del saber para convertirse en saber real. Real es este saber en el sentido en que se ha descubierto su dinamismo inmanente, sus reglas de juego, su lógica propia. En la ciencia, la conciencia reconoce que ella es la pauta de demarcación entre el saber y la verdad, es decir que todas sus oposiciones, dualismos y dogmas son, en realidad, relaciones conceptuales que ella misma había establecido, pero que había fijado injustificadamente. Aquí no termina la ciencia, sino la *Fenomenología*. Aquí, en realidad, comienza recién la ciencia filosófica —la *Ciencia de la Lógica*—, cuya tarea es la explicitación del dinamismo de estas relaciones conceptuales, el estudio de las categorías del pensamiento, una vez que se han superado las oposiciones ingenuas. La *Lógica* es la continuación del paciente trabajo del concepto o, como dice también Hegel aludiendo a Aristóteles, es la continuación de la teoría (del *noesis noeseos*), del conocer el conocer que define la esencia de la filosofía.

**INTRODUCCION A LA
INTRODUCCION DE HEGEL
A LA FILOSOFIA**

Por: Miguel Giusti

RESUMEN

El artículo propone una serie de consideraciones hermenéuticas sobre los filósofos y sus textos, se ocncetra luego en los problemas que encuentra Hegel en la filosofía de su tiempo: la crisis de la Ilustración, de la moral kantiana y el interés por la Grecia antigua. Finalmente expone la concepción de Hegel de su *Fenomenología del Espíritu* como introducción a la filosofía, entendida por él como Ciencia.

**INTRODUCTION TO HEGEL'S
INTRODUCTION TO PHILOSOPHY**

By Miguel Giusti

SUMMARY

The article sets forth a series of hermeneutical considerations regarding philosophers and their writings; it then centers on the problems Hegel finds in the philosophy of his age: the crisis of the Enlightenment, of Kantian morality, and interest in ancient Greece. It finally makes an exposition of Hegel's conception of *Phenomenology of Spirit* as an introduction to philosophy, understood by him as Science.

SOBRE EL SENTIDO DE LA CUADRUPLE DISTINCION DEL SER EN ARISTÓTELES (METAFISICA Δ7)*

Por: Ernst Tugendhat

Universidad de Berlín

Traducción: Carlos Másmela Arroyave

Universidad de Antioquia

Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. “El ente se dice en varios significados”. Este renombrado enunciado preside el proyecto del tratado central en la *Metafísica*, que se extiende desde E2 hasta Θ10. La parte del texto en la que Aristóteles dice lo que opina con este enunciado, es, como se sabe, el capítulo Δ7. Aquí se nombran cuatro significados de *ov / εἶναι*, y el segundo de estos cuatro se distingue a su vez en ocho significados, tantos como hay categorías. En el tratado E2–Θ10 se vale Aristóteles, cuando se remite a Δ7, según la necesidad y el contexto, bien sea la cuádruple y amplia distinción (1026a33ss., 1045b32, 1051a33ss.) o bien, a la óctuple subdivisión interna del 2º significado (1028a10ss.).

Desde entonces suele invocarse también con predilección en la filosofía este enunciado τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, cuando se llama la atención sobre la multiplicidad del “ser”. ¿Pero no es entonces extraño cuán poco ha llamado la atención hasta ahora el hecho de que las distinciones que hace Aristóteles en Δ7, no sean de modo alguno lo que se piensa normalmente cuando se habla de los diferentes significados de “ser”, más aún, en particular las distinciones entre el “es” como cópula, el “es” de la identidad y el ser en el sentido de la existencia? La suposición de que estas distinciones no le fueran accesibles a Aristóteles por alguna otra razón cae de su peso, pues son precisamente estos tres significados los que ya ha distinguido Platón en el *Sophistes*.

¡Dejemos por el momento de lado la pregunta negativa del por qué no se encuentran en Aristóteles las usuales distinciones! Encuentro igualmente extraño cuán poco es el asombro hasta ahora sobre las distinciones que Aristóteles presenta positivamente y que de todos modos corresponden tan poco a lo que suele representarse por los diferentes significados del “ser”. Es más, ni siquiera es claro, qué es en general lo que Aristóteles distingue aquí.

El capítulo se articula de tal forma que los significados Nº 3 y Nº 4 son agregados en cada caso por medio de un *ετι*. En el primer enunciado sólo se nombran dos significa-

* El presente texto apareció inicialmente en: *Spiegel und Gleichnis*. BEIZ, N.W. und HABENER, W. (Hrsg.). Festschr. F. J. Taubes. Königshausen und Neumann 1983, p. 49-54.

dos, los cuales son confrontados alternativamente entre sí y aparentemente de manera exhaustiva: τὸ ὄν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὐτὸ. Es precisamente este enunciado el que hasta ahora en ninguna parte ha sido esclarecido de manera satisfactoria. ¿Qué quiere decir Aristóteles con esta distinción? ¿Hasta qué punto forman ambos significados de ον/εἶναι, expuestos en 1017a9-22 y 1017a22-30, un contraste comprensible?

Hasta donde veo, esta pregunta, básica para la comprensión de Δ7, no ha sido vista en ningún caso por los comentaristas antiguos. Probablemente ha sido Heinrich Maier el primero en ver el problema.¹ Paso por alto sus explicaciones porque en Ross, quizás bajo el influjo de Maier, se encuentra una concepción en principio semejante,² aun cuando más pulida.

Debe por lo menos quedar claro e incontrovertible lo siguiente: 1. Los conceptos καθ' αὐτὸ y κατὰ συμβεβηκὸς en Aristóteles se comportan contradictoriamente entre sí. Si algo no es καθ' αὐτὸ (o sea, es así), entonces es (o sea, de otra manera) κατὰ συμβεβηκὸς. 2. El concepto καθ' αὐτὸ es por su parte un πολλαχῶς λεγόμενον, teniendo presente que las distinciones que Aristóteles presenta en Δ18 (1022a25ss.) son insuficientes; igualmente importantes son *Anal. Post.* A4 y A22. Para entender entonces lo que Aristóteles quiere decir, cuando en Δ7 dice que del ente hablamos καθ' αὐτο o κατὰ συμβεβηκός, todo depende del sentido en que sea mencionado aquí καθ' αὐτο.

Ahora bien, Ross supone que en Δ7 καθ' αὐτὸ es empleado por Aristóteles en el sentido que se encuentra con mayor frecuencia, a saber, como una cualificación de atribución o bien, de predicación: S es P o καθ' αὐτὸ o κατὰ συμβεβηκός; o formulado al contrario: P se dice de S o de καθ' αὐτὸ o de κατὰ συμβεβηκός. Este presupuesto parece ajustarse bien al contexto de Δ7, ya que la atribución o la predicación aparece expresada en el “es” como cópula.

Sólo que por desgracia es imposible ajustar esta interpretación a la que Aristóteles expone sobre el ον καθ' αὐτὸ en 1017a22ss. Según Ross, el ον καθ' αὐτὸ tendría que responder por las proposiciones de esencia. Una atribución καθ' αὐτὸ se da entonces para Aristóteles, si el término-predicado corresponde esencialmente de uno u otro modo al término-sujeto, bien sea que el término-predicado contenga la definición del término-sujeto o una parte de su definición (género o diferencia específica), bien sea que se trate de un así llamado συμβεβηκός καθ' αὐτὸ (comparar 73a34ss.). Ahora bien, Aristóteles dice en 1017a22ss. que hay tantos significados de ον καθ' αὐτὸ como categorías. Por esta razón Ross es de la opinión de que aquí solo pueden ser mencionadas aquellas

1 MAIER, H. *Die Syllogistik des Aristoteles*. Tübingen: 1896-1900, II, 2, 328.

2 Comparar su comentario de la *Metafísica*, *ad loc.*

proposiciones de esencia en las que el término-predicado es el género del término-sujeto, porque de lo contrario, término-sujeto y término-predicado podrían pertenecer a diferentes categorías.

Este resultado es inaceptable, porque sabemos (a partir por ejemplo del capítulo Z1, que incluye inmediatamente las distinciones del ὄν καθ' αὐτό hechas en Δ7 que Aristóteles opina, que diferentes significados del ser están precisamente contenidos en las diferentes categorías, porque ellos responden por los diferentes modos, de cómo se puede caracterizar algo (un individuo): se puede decir (o bien preguntar), qué es, cómo está constituido, cuán grande es, etc. Pero justamente estas distinciones no juegan en absoluto ningún papel, si damos el género de un predicado; en este caso la pregunta se expresa siempre igual, a saber, τί ἔστι, poniendo de presente naturalmente que este τί ἔστι hay que distinguirlo del τί ἔστι, cuando esta pregunta se refiere a un individuo (comparar *Tópicos* A9).

Con ello no sólo queda excluida la particular interpretación de Ross, según la cual se trata de proposiciones de la esencia de una clase particular. Con el ὄν καθ' αὐτό Aristóteles no pudo haber tenido en cuenta proposiciones de esencia en general, pues en ellas no se da la diferenciación en categorías. Solo entran en consideración proposiciones individuales según el esquema “este S es P”, por ejemplo “El (este) hombre es saludable”. De hecho, Aristóteles trae precisamente este ejemplo y otros semejantes con el ὄν καθ' αὐτό, sobre lo cual anota Ross: “Aristotle makes his meaning unnecessarily obscure by citing propositions which do not assert essential being at all.” Si ese es realmente “his meaning”, se pregunta uno, ¿por qué debió haber dado Aristóteles ejemplos tan inapropiados?

Que la interpretación de Ross queda excluida, es algo que ha sido notado por varios intérpretes, pero según mi opinión, ninguno de ellos ha mostrado una salida convincente de la dificultad.

1. La concepción de J. W. Thorp³ es la más cercana a la de Ross. Según Thorp, debe leerse 1017b27 de tal forma que Aristóteles no quiere decir que el ser tiene uno y el mismo significado dentro de cada categoría, sino uno y el mismo significado en todas las categorías. De este modo cree Thorp poder sostener la tesis de que en el ὄν καθ' αὐτό se trata de proposiciones de esencia, puesto que entonces se suprime justamente la objeción hecha valedera contra Ross, de que las proposiciones de esencia no se diferencian según las categorías. Pero esta interpretación es indiscutible. Pues Aristóteles afirma claramente al comienzo de Z1 que el significado del ὄν se diferencia siempre según la categoría, y se remite explícitamente con ello a Δ7.

3 THORP, J. W. *Aristotle's Use of Categories*, *Phronesis*, 19 (1974), 238-56.

2. Charles Kahn ofrece en su excelente tratado sobre las categorías⁴ una interpretación inobjetable del ὄν καθ' αὐτό, pero se ve obligado a proponer con ello una interpretación insostenible del ὄν κατὰ συμβεβηκός. La dificultad, tan pronto se ve que con el ὄν καθ' αὐτό se mencionan proposiciones individuales, está por supuesto en que estas proposiciones exponen en la mayoría de los casos atribuciones accidentales. Ahora bien, si ambos significados deben excluirse, hay que imaginarse algo particular para el ὄν κατὰ συμβεβηκός. En los *An. Post.* A22 distingue Aristóteles aquellas proposiciones predicativas singulares, en las que el término sujeto es un predicado de la 1ª categoría (por ejemplo “la (esta) madera es blanca”), de aquellos en los que el término sujeto es un predicado en otra categoría (por ejemplo “lo (esto) blanco es madera”). En el primer caso podría simplemente hablarse (predicar) de κατηγορεῖν (predicar), en el segundo podrá denominarse como κατηγορεῖα κατὰ συμβεβηκός (83a15s.). Kahn propone entender el ὄν κατὰ συμβεβηκός en Δ7 en el sentido de este κατηγορεῖα κατὰ συμβεβηκός de los *Anal. Post.* A22⁵. Ahora bien, Aristóteles da en Δ7 ejemplos para 3 tipos del ὄν κατὰ συμβεβηκός: Primer tipo: el término sujeto está en la 1ª categoría; segundo tipo: el término sujeto está en otra categoría, el término predicado en la 1ª categoría; tercer tipo: tanto el término sujeto como el término predicado están en otra categoría. En un segundo paso dice incluso Aristóteles que el segundo y el tercer tipo se fundan en el primero. Pero según la interpretación de Kahn, este primer tipo no podría designarse como un ὄν κατὰ συμβεβηκός.

3. Una propuesta completamente diferente ha sido hecha por Kirwan.⁶ Según él, en el ὄν καθ' αὐτό se trata del ser en el sentido de existencia. Que esta propuesta no se pueda refutar tan claramente como las anteriores, estriba en que es bastante indeterminada. Kirwan emplea un concepto inexistente en Aristóteles. En primer lugar, cada vez que Aristóteles habla de “ente” en un sentido cercano a nuestra manera de hablar de un existente —en Δ7 eso sucede justamente en la sección sobre el συμβεβηκός, 1017a16-22, se trata siempre de sustancias. En segundo lugar parece que para Aristóteles también este ser en la predicación hay que entenderlo: esta materia es un así-y-así. Sólo el ser entendido así en el sentido de existir, permite hacerle justicia al extraordinariamente importante problema de la generación y la corrupción para Aristóteles: que una cosa deje de existir quiere decir que su materia pierde el atributo sustancial correspondiente.⁷ Pero si se entiende, como quiere Kirwan, el ὄν καθ' αὐτό en Δ7 como existencia, tendría que poder hablarse también de existencia en las restantes categorías. No puedo encontrar en

4 KAHN, Charles H. *Questions and categories*. En: HIZ, H. (Hrsg. *Questions* (Dordrecht 1978), p. 227-278, comparar particularmente p. 254ss. Comparar también su artículo *The Greek verb “to be” and the Concept of being*. En: *Foundations of Language*. 2, (1966), p. 248s.

5 *Op. cit.*, Nota 51.

6 KIRWAN, Christopher. *Aristotle's “Metaphysics”*, Books Γ, Δ and E (Oxford 1971), p. 141.

7 Comparar para ello mi *Existence in space and time*. En: *Neue Hefte für Philosophie*. 8, 1975, p. 28.

Aristóteles indicación alguna que lo mencione, a no ser esto: que un atributo es algo (existe), significa que se dice de una cosa, pero con ello la existencia así entendida sería remitida de nuevo a la predicación. De todos modos la **palabra** “existencia” no puede contribuir en nada para la clarificación. La tesis de Kirwan tendría un claro sentido sólo si él fuera de la opinión de que Aristóteles tendría realmente en cuenta aquí proposiciones de existencia (por tanto, proposiciones de la forma “x es”), las cuales se distinguirían en eso claramente de las proposiciones que se hallan a la vista con el ὄν κατὰ συμβεβηκόσ. Pero contra esta posibilidad (si es que tiene sentido) hablan de nuevo en esta sección (a27-30) los claros ejemplos predicativos.

Ahora a mi propia explicación. En primer lugar debe observarse que Aristóteles relaciona aquí la distinción καθ’ αὐτό–κατὰ συμβεβηκόσ con el ὄν/εἶναι mismo.⁸ Aristóteles no toma simplemente su usual distinción entre la atribución esencial y la accidental, sino que pregunta, qué es la atribución misma primero esencial y segundo accidental. En una atribución esencial o accidental “S es P” la pregunta es, si el predicado corresponde al sujeto esencial o accidentalmente. Aquí por el contrario la pregunta es, qué quiere decir el “es” primero esencialmente y segundo accidentalmente.

En segundo lugar hay que considerar que Aristóteles pregunta en primera línea por la multivocidad del ὄν; sólo que para él eso significa preguntar también por el εἶναι correspondiente (comparar particularmente 1017a12, 22-27). Un ον es sin embargo para Aristóteles solamente algo individual y sus determinaciones. Por esta razón la única forma del enunciado, en la que él se orienta, es ésta: “Esto S es P”.⁹

Con ello está respondida mi pregunta negativa inicial: la razón del por qué tales significados de “ser” como “identidad” no son mencionados por Aristóteles, es que él no pregunta por los significados del verbo “ser”. Aquellos significados de “ser” que no se relacionan con el ente, y eso quiere decir, los que figuran en enunciados de otra forma a la de “esto S es P”, no interesan aquí.

Ahora bien, lo que Aristóteles tiene fundamentalmente a la vista en este capítulo, son los diferentes significados que tiene el “es” en un enunciado de esta forma, respectivamente a qué categoría pertenece el predicado “P”. En la distinción de estos significados el término sujeto “S” es irrelevante. Es el esto (τόδε, comparar 1028a15) lo que en cada caso se caracteriza de manera diferente, según si el predicado es una respuesta a la pregunta, qué es esto, cuán grande, cómo está constituido esto, etc. El “es” como tal, καθ’

8 En TI KATA TINOE (Freiburg 1958) he señalado ya que “el ον καθ’ αὐτο en Δ7 tiene un significado que por lo demás no tiene paralelo” (p. 44).

9 El “esto” no es explícitamente formado por Aristóteles, aunque implícitamente lo tiene en cuenta: si Aristóteles da ejemplos tales como “el hombre es educado”, en este caso con “el hombre” no está refiriéndose naturalmente a “el hombre” en cuanto tal.

αὐτό, tiene estos diferentes significados. Pero además, κατὰ συμβεβηκός, se une a través del “S” del término predicado “P” con el término sujeto “S”. Lo que Aristóteles tiene a la vista con el ὄν κατὰ συμβεβηκός podría expresarse también así: “Esto, que es S, es P” o “esto es S y esto mismo es P”. Menciono estas reformulaciones solamente para esclarecimiento; ellas se habrían alejado de Aristóteles (ya que muestran que en verdad no se trata aquí en absoluto de un sentido del “es”); pero son apropiadas para hacer accesible lo que Aristóteles tiene a la vista con el ὄν κατὰ συμβεβηκός, pues ahora en el “es” se expresa únicamente el ὄν καθ’αὐτό.

Mi solución del problema consiste entonces en que de ninguna manera se trata aquí de dos modos diferentes de empleo de la palabra “es”, de dos diferentes modos de su expresión, sino que el “es” en el único enunciado estándar ontológicamente relevante “esto S es P”, es, según Aristóteles portador de dos funciones, de una determinación de un ὑποκειμενον y de un vínculo de dos determinaciones; lo uno es su significado καθ’αὐτο, lo otro su significado κατὰ συμβεβηκός.

Anticipo dos objeciones: primera, si se entiende así el κατὰ συμβεβηκός, rige para todo vínculo de las determinaciones en un enunciado predicativo singular. En cambio el ὄν κατὰ συμβεβηκός tratado luego en E2, que por supuesto debe conectarse con Δ7, es más limitado, pero esta dificultad surge también en otras interpretaciones (comparar Kirwan p. 144), y la única posibilidad de evitarla radica justamente en entender el ὄν καθ’αὐτό como predicación esencial, y eso es incuestionable. Hay que asumir por tanto la dura tesis de que Aristóteles en E2 ha tratado un concepto más limitado que el que tiene a la vista en Δ7.¹⁰ De hecho ha tratado Aristóteles el contraste entre predicación necesaria y accidental como una diferenciación del ser bajo otro título, a saber, en su segunda, positiva discusión del ὄν ὡς ἀληθές en Θ10, donde ella también es pertinente.

Segunda, parece difícil entender hablar de una multivocidad, aquí de una ambigüedad, de tal forma que no se trata de diferentes modos de empleo, sino de diferentes funciones o aspectos de uno y el mismo modo de empleo. Debo confesar que no sé, si algo así aparece aún de otra manera en Δ. Pero no veo que eso sea una objeción. Pues uno puede explicarse que Aristóteles estaba realmente confrontado aquí con un asunto que no podía interpretar de otra forma, por lo tanto, que uno y el mismo modo de empleo tiene dos funciones y en este sentido dos significados.

Ahora bien, ¿cómo se ajustan entonces a este resultado con relación a ambos significados previamente nombrados en el capítulo, los significados posteriormente añadidos Nº 3 y Nº 4?

10 Comparar para esta dificultad detalladamente TI KATA TINOE, p. 60, nota 28.

El Nº 4 no ofrece dificultad, aún más, es apropiado para debilitar por completo la última objeción mencionada. Pues aquí afirma Aristóteles que justamente los significados nombrados se diferencian por su parte según el acto y la potencia. La remisión al τῶσ εἰρημένων se puede relacionar solamente según U. Wolf¹¹ con los diferentes significados del ser καθ' αὐτό. La tesis de Aristóteles es aquí por tanto: todo ser categorial en el enunciado estándar "Esto (S) es P" puede tener o el sentido de un δύναμι o el de un ἐνεργεία ὄν: "esto (S) es δύναμι/ἐνεργεία P". Tampoco aquí tiene Aristóteles en cuenta otro modo de empleo del "es" frente al Nº 2. Es este mismo "es" el que según Aristóteles se entiende de esta o aquella manera.

El Nº 1, el Nº 2 y el Nº 4 se refieren todos por tanto al uso del "es" en uno y el mismo enunciado estándar "Esto S es P". En cambio, el Nº 3 se sale algo del marco¹². En realidad, Aristóteles tiene también aquí en cuenta con toda evidencia solamente enunciados predicativos. Pero en vista del último ejemplo, es dudoso qué tan fuerte sea aún la orientación según el enunciado estándar. Pero sobre todo el εἶσσι empleado parece mostrar que aquí se trata justamente, sin embargo, de otro modo de empleo de la palabra. No quiero poner eso necesariamente en discusión. Hay que cuidarse siempre de leer esquemáticamente los textos aristotélicos. Igualmente, quisiera poner en duda que Aristóteles probablemente no decía que el εἶσσι escogido es otro modo de empleo que el de la cópula. ¿Por qué debería uno suponer en Aristóteles tal falsa concepción? Si cuando uno se limita en el "ser veritativo", como lo hace Aristóteles, a enunciados predicativos, este ser se expresa normalmente en la cópula. Además, la formulación con el εἶσσι empleado no aparece más ni en E4 ni en Θ10. Resta pues entender a Aristóteles de tal forma que en Δ7 tenía en mente un matiz del significado de la misma cópula del cual tratan también los otros tres significados, y que sólo como un motivo ilustrativo venido al caso empleo la posibilidad que le da el lenguaje de destacar el εἶσσι para resaltar este matiz específico del significado de la cópula.

11 WOLF, U. *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und Heute*. München: 1979, p. 411, nota 3. El pasaje 1051b1 referido por Wolf es tan concluyente como la fundamentación a partir del asunto. La referencia no puede relacionarse en su totalidad con los tres significados mencionados anteriormente, como lo dice Ross.

12 El es quizás un añadido posterior. A favor de ello habla la referencia del Nº 4 al Nº 2 contenida inmediatamente en τῶν εἰρημένων τούτων. Pero de ello no extraería consecuencias objetivas.



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA

Revista de

FILOSOFIA

Es el órgano del Departamento de Filosofía de la
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, México.

Tiene periodicidad cuatrimestral desde 1968. Publica
artículos de interés filosófico, notas, reseñas e información.

Dirigida por el Dr. José Rubén Sanabria
Consejo Editorial: Lic. Jorge F. Aguirre Sala
Mtro. Felipe Boburg M.
Mtro. Antonio Ibarguengoitia Ch.

Información y correspondencia:
Revista de Filosofía
Universidad Iberoamericana
Prol. Paseo de la Reforma # 880
Col. Lomas de Santa Fe
Del. Alvaro Obregón. C.P. 01210
México, D.F.

EXPLICACION KANTIANA DEL JUICIO ESTETICO

Por: Dieter Henrich

Universidad de Munich

Traductor: Carlos Carvajal Correa

Universidad de Cartagena

I

La teoría de la *Crítica del Juicio* de Kant ha sido generalmente considerada como punto decisivo en la historia de la Estética y la Filosofía del arte. Ella reúne y reconstruye los resultados de los análisis de los predicados estéticos y la actitud estética surgida en las escuelas de Leibniz y Locke, tal como han sido formuladas por filósofos como Baumgarten y Sulzer de un lado y Hume y Burke de otro. Pero también elevó la teoría estética a un nuevo nivel, —integrándola en el sistema de una nueva epistemología que Kant había trabajado con éxito en la *Crítica de la Razón Pura*, basándose en la consideración según la cual, lo que llamamos razón consiste en una compleja interacción de varias operaciones epistémicas. Con miras a comprender lo que logra la “razón” hay que atender a las operaciones de las cuales procede tal logro. Además hay que atender a las fuentes en las que estas operaciones se originan y a los principios o reglas que las guían. La *Crítica del Juicio* descubre tal fuente con respecto a la apreciación de lo bello (y lo sublime). De este modo ha probado ser capaz de separar juicios estéticos de otras clases de juicios, al mismo tiempo que les conserva su pretensión de originarse en la razón en cuanto tal y en actividades que están entrelazadas con aquellas de las que depende todo el conocimiento de nuestro mundo. Estos juicios, sin duda, no expresan conocimiento. Pero su pretensión está igualmente justificada porque se funda exactamente sobre las mismas actividades que originan el conocimiento, aunque en un empleo interactivo peculiar. Por medio de este punto de vista, Kant provee por primera vez herramientas para el establecimiento de la actitud estética como independiente y autónoma, y de esta forma como el fundamento para una concepción del arte como un modo primordial de estar relacionado y situado dentro de nuestro mundo, que no puede ser reemplazado ni superado por otras realizaciones de las capacidades racionales del hombre.

La *Crítica del Juicio* ha sido interpretada en este sentido por los filósofos y teóricos del arte que sucedieron a Kant. Y el resultado al que Kant había llegado se convirtió en una premisa casi incuestionable de los subsiguientes esfuerzos dentro de la estética, hasta nuestro tiempo.

Este breve esbozo del aporte de Kant no puede ser tenido por una correcta descripción de su propia intención. El escribió la *Crítica del Juicio* porque aspiraba al cumplimiento de lo que llamó su “tarea crítica”, —la investigación de todas las pretensiones de

conocimiento— pretensión que incluye principios que no pueden ser justificados por la sola experiencia. A causa del fracaso de la metafísica del pasado se había hecho indispensable comprender los orígenes de tales pretensiones de conocimiento, como el único medio en virtud del cual se podría diferenciar un conocimiento verdadero de unas ilusiones profundamente arraigadas. A causa de la novedad y de las dificultades de una tal investigación Kant creyó que no se debería confiar en resultados particulares antes de que ellos pudieran ser confirmados y sustentados por resultados en otras áreas del conocimiento donde aparentemente también entran en juego principios a priori. Esta convicción metodológicamente holística implica que la Filosofía crítica definitivamente se puede establecer como un **sistema**. Y puesto que muchos de los más importantes tipos de discurso racional no se pueden reducir a una clase fundamental única del empleo de la razón, el sistema crítico sólo pudo adoptar la forma de una conexión sistemática de discursos relativamente independientes, —una estructura arquitectónica que podría (como Kant lo pensó) revelar eventualmente un “punto máximo” que se hace posible y sostenible por todos los otros discursos— el cual es (de acuerdo con Kant) la conciencia de la libertad humana.

De esta forma podemos explicar por qué Kant sintió la necesidad de escribir una “Crítica del gusto” cuando llegó a la idea de que el juicio estético no se puede comprender sin incluir la pretensión de que es válido para todo ser racional de nuestra especie, una pretensión que no se puede basar ni sobre la experiencia ni sobre una prueba racional. Pues esto equivale a decir que debe estar involucrado algún principio a priori característico. Consecuentemente —dada la convicción metodológica de Kant— se hizo una investigación crítica.

Esto podría parecer como si Kant se hubiera dirigido al objeto de la Estética no por ella misma y casi involuntariamente. En ese caso se podría fácilmente sospechar que pudo haber estado mal preparado para un análisis de los sutiles y complejos asuntos de los cuales la Estética tiene que dar cuenta. Incluso podría uno estar tentado a admirar el genio de Kant por su capacidad para componer un trabajo tan rico y atractivo sobre el fenómeno estético desde un punto de vista y desde un interés que le hizo ocuparse exclusivamente de la tarea de completar el sistema de la Filosofía trascendental.

Pero esta contribución del estado de preparación de Kant para concebir una Estética es abiertamente inadecuada. Pues Kant había pensado acerca de estos tópicos y problemas por décadas. Ya en 1764 había publicado un ensayo al respecto” con sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Y en el curso de sus lecciones había discutido frecuentemente problemas estéticos. Las autoridades de entonces obligaban a que en las clases se usaran manuales impresos como textos guías. Kant (quien desempeñaba la cátedra de Lógica y Metafísica) usaba en la mayoría de sus cursos anuales los textos de dos estetas sobresalientes de su tiempo: la *Lógica* de Meier y la *Metafísica* de Baumgarten. La lógica que Kant quería enseñar tenía una visión mucho más amplia que los cursos de lógica de la época. Kant la describía como una instrucción

del intelecto vulgar en tanto lindaba por uno de sus lados con la ignorancia y por el otro con la ciencia y la escolaridad. El texto de Maier parecía encajar relativamente bien con este propósito. Pero dentro del tratamiento de las diferentes clases de conocimiento incluía tópicos tales como la diferencia entre perfección lógica y estética del conocimiento y entre una verdad lógica, una estética y una práctica. Es por tanto poco sorprendente que encontremos complejos registros de las ideas de Kant sobre Estética en las copias de sus cursos de lógica.

Kant daba su curso de lógica cada verano. En invierno dictaba la Metafísica basado en Baumgarten. La tercera de las cuatro partes de este libro contenía, como prerrequisito indispensable para las doctrinas de la Psicología racional, la *Psicología empírica* de Baumgarten. Aquí encontramos definiciones de espíritu wolffiano sobre las capacidades y actividades de la mente. Kant debió saberse este texto de memoria; y podemos asumir que suponía formular parte del acervo de conocimientos generales cuando lo introdujo en su propio aparato conceptual en el capítulo clave de la *Crítica de la Razón pura*. Además el texto de Baumgarten también contiene discusiones sobre las capacidades y estados mentales que son de obvia importancia dentro de la Estética. Igualmente contiene frecuentes referencias a la disciplina filosófica "Aesthetica" y al primer libro de este nombre, publicado por Baumgarten mismo.

En sus lecciones de metafísica Kant sólo gastó una mínima cantidad de tiempo con la psicología empírica de Baumgarten, pero de ningún modo porque le hubiera asignado poca importancia a ésta. En lugar de ello había desarrollado un curso diferente (esta vez privado) bajo el título *Antropología*, que era dictado cada invierno. Y estas lecciones se basaban **exclusivamente** en la *Psicología empírica* del mismo libro de Baumgarten. En consecuencia podemos dar por sentado que Kant tuvo que discutir problemas de estética y presentar sus puntos de vista sobre este asunto dos veces cada invierno, ante diferentes auditorios.

Por consiguiente no es una sorpresa que Kant estuviera en posesión de su propia Estética antes de zanjar los problemas que intentaba resolver en la *Crítica de la Razón Pura*. Aunque las numerosas transcripciones de las lecciones de Lógica y Metafísica aún esperan su publicación, podemos ya trazar un cuadro suficientemente preciso de la Estética temprana de Kant, pues notas de Kant mismo a Baumgarten y Meier, sobre las que basaba sus lecciones de Lógica y Metafísica, han sido publicadas también. Lo que es realmente sorprendente es el grado de coincidencia de esta estética, en muchos de sus puntos, con los teoremas de la *Crítica del Juicio*. Casi todas las nociones que la tercera crítica emplea, habían sido ya usadas por Kant aproximadamente en el mismo sentido quince años antes.

Así, para mencionar unas pocas, Kant explica la actitud estética como el resultado de un "juego armonioso" de nuestras facultades mentales en general y de las fuentes activas de nuestra cognición, imaginación y entendimiento, en particular. Igualmente

anota que es el juicio el que se hace activo dentro de este juego al que dota con su auténtica unidad, por medio de la cual, a su turno, se refuerza la actividad lúdica. El juego da por resultado el placer. Y este placer del “gusto” difiere de los placeres de los sentidos porque se origina en una actividad; es desinteresado porque tiene como objeto únicamente propiedades formales de lo dado en la intuición. Kant distingue también con claridad entre lo **agradable**, que satisface solamente a sujetos en condiciones cambiantes, lo **bello**, que agrada a todos en forma universal y lo **bueno** que es aprobado por motivos racionales y da origen al placer únicamente de modo indirecto.

No obstante, Kant todavía niega persistentemente que la disciplina filosófica de la Estética pueda fundarse en principios a priori. Uno de los argumentos en los que apoya esta suposición es la falta de reglas del gusto. Claro que podríamos producir algunas reglas (como orden, proporción, simetría, armonía). Pero estas reglas a su vez, se basan en nuestra experiencia de lo que consideramos bello. No pueden justificarse por el mero razonamiento. Este argumento, sin embargo, podría ser coherente con la posición de la *Crítica del Juicio* que también excluye unas reglas del gusto para las cuales se pudiera pretender proporcionar una justificación racional. Consecuentemente, el argumento decisivo de Kant debió ser éste: no podemos detectar por qué razón y en qué circunstancias surge el armonioso juego de nuestras facultades cognoscitivas. Simplemente ocurre. Por consiguiente, el darse del juego puede ser solamente un hecho dentro de la constitución natural de la cognición humana. Su descripción tiene que darse dentro de la *Psicología empírica* en el sentido estricto, del cual se sigue que a la Estética hay que concebirla como una disciplina que, en último término es empírica. En el marco de esta disciplina podemos dar cuenta del *status* especial del juicio estético, y, por tanto, del hecho de que este juicio asume la posibilidad de un asentimiento universal, y de un hecho adicional, a saber, que nos enfrascamos en disputas acerca de lo bello, mientras nos abstenemos de ellas en asuntos donde el placer surge de las sensaciones.

Fue precisamente este argumento el que Kant abandonó cuando concibió la posibilidad de una “Crítica del gusto” que correspondiera a lo que las dos “Críticas” precedentes habían logrado en relación con la razón teórica y práctica. Cuando repensó su razonamiento en la epistemología de la *Crítica de la Razón pura*, llegó rápidamente a la comprensión de que sus teoremas epistemológicos acerca de las relaciones entre la imaginación y el entendimiento podrían proveerle medios para una explicación del juicio estético cuyas fuentes no serían empíricas en todo respecto, sino más bien, derivadas de la explicación de la posibilidad de nuestro conocimiento de objetos. De aquí que la nueva explicación habría de tener el *status* a priori de un conocimiento trascendental.

Ahora podemos comprender por qué Kant creyó que podía llevar a cabo su plan con poca dificultad, una vez concebido. La mayor parte del contenido de su Estética le había sido accesible de tiempo atrás. Sus perspectivas y el aparato conceptual de las actividades cognitivas sólo debían trasladarse a un nuevo uso. Incluso la descripción precedente de los rasgos distintivos del juicio estético podía conservarse. Siempre había

observado que estos juicios pretendían un asentimiento universal y una validez que no podía ser sustentada por razones terminantes. Ahora estaba ya en capacidad de justificar esta pretensión.

Con esto no se quiere decir que la Estética temprana de Kant permaneció completamente inalterada. Pero en cambio consistió menos en adiciones a los teoremas y en innovaciones en la terminología, que en una mayor precisión en su empleo. La referencia previa de Kant a un juego armonioso de nuestras facultades cognitivas permanecía un tanto vaga y flexible. El caso paradigmático de un objeto que ocasiona esta elevada y armoniosa actividad habrá sido para Kant la obra de arte que en realidad compromete la percepción, la imaginación, el juicio y la reflexión pensante al mismo tiempo. En la nueva "Crítica del gusto" (que pronto se extendió al proyecto de una "Crítica del Juicio") la noción de juego de las facultades recibió un significado más restringido y preciso. A partir de este momento se vieron comprometidas en el juego solamente aquellas actividades que la *Crítica de la Razón Pura* había mostrado que eran operantes dentro del proceso de la constitución de objetos a partir de las intuiciones dadas de espacio y tiempo. Consecuentemente los objetos naturales y los productos de las artes que exigen habilidad hubieron de ser promovidos a la categoría de casos-paradigma de lo bello. Al mismo tiempo y precisamente por la misma razón, el juego armonioso se localizó más cerca del proceso perceptivo, y consecuentemente, como el mismo Kant se expresó, a una mayor profundidad en las honduras de la mente, lo cual constituye un cambio que difícilmente se deploraría. Pues una estética que comienza con una teoría del arte procede siempre sobre un territorio inseguro e inexplorado.

II

Si se tuviera que designar un único componente de las doctrinas de la *Crítica de la Razón Pura*, como el medio en virtud del cual Kant pudo lograr la integración de su Estética dentro de su epistemología, tal sólo podría ser el análisis de las diversas funciones de la **imaginación** en el conocimiento. En una nota al capítulo de la **Deducción** de la edición original de la primera Crítica, Kant advierte orgullosamente que ningún psicólogo hasta entonces ha concebido la idea de que la imaginación deba ser un ingrediente necesario de la percepción misma. (A 120).

Una percepción es un estado cognitivo en el cual una multiplicidad sensible se nos presenta en una combinación particular. Kant se cree en posesión de argumentos que muestran que ninguna combinación puede sernos dada a través de los sentidos. Se tiene que establecer mediante una operación cognitiva de la cual son responsables las potencialidades de nuestra imaginación. Al ser la percepción el estado consciente más elemental en la cognición, nos lleva a la conclusión de que la imaginación es operativa, al menos en parte, antes que pueda surgir la conciencia. Kant emplea este teorema en muchos contextos, pero principalmente en su análisis del modo como se constituye para nosotros un mundo de objetos a través de las actividades de nuestro entendimiento.

Pues el ejercicio de nuestra imaginación no se encierra en sí mismo. La imaginación es la fuente de todas las combinaciones dentro de las cuales nos es dado lo sensible. Pero no se puede combinar una multiplicidad hasta formar la estructura de un objeto, a no ser que se puedan presuponer principios de unidad que guíen la actividad combinatoria y determinen su objetivo. De aquí que la imaginación en su uso cognitivo más importante dependa de los conceptos puros de un objeto que se originan en nuestro entendimiento —en tanto nociones que son al mismo tiempo indispensables como condiciones de posibilidad del pensamiento de nosotros mismos como un punto de referencia constante e inmodificable para todos nuestros pensamientos y juicios—.

Este breve compendio de los muy conocidos principios de Kant en lo que concierne a las relaciones entre la imaginación y el entendimiento, nos proporciona los medios para dilucidar las dificultades que tiene que enfrentar una interpretación de la explicación kantiana del juicio estético. Pues nos recuerda el diseño básico de la epistemología con referencia al cual pensó como posible y realmente necesario avanzar de una estética esencialmente empírica a una estética fundada sobre principios trascendentales. Cuando Kant, habla en la *Crítica del Juicio* de un juego armonioso entre imaginación y entendimiento, recurre evidentemente a su consideración de las dos capacidades cognoscitivas, como habían sido analizadas en la *Crítica de la Razón Pura*.

En la cognición y en la formación del conocimiento las dos facultades cooperan necesariamente, pero ciertamente no en un juego armonioso que exige que ambos actores operen independientemente el uno respecto del otro. La imaginación depende aquí más bien enteramente del entendimiento y sirve, por así decirlo, a sus propósitos. Mas durante el breve período formativo de la *Crítica del Juicio*, Kant llegó al convencimiento de que puede existir otra forma de ejercitar de manera coordinada las operaciones de las dos facultades cognoscitivas. La imaginación puede corresponder espontáneamente a un requerimiento establecido por parte del entendimiento. Y esto a su vez facilitaría la tarea del entendimiento, para reforzar y expandir así sus propias operaciones. Además: el estado en el cual tendría lugar esta interacción, no podría en modo alguno ser un caso del empleo de un concepto. Pues eso equivaldría inevitablemente a otro caso donde la imaginación sólo podría tener una función servil, en lugar de dar un apoyo libre al objetivo del entendimiento. Es necesario por tanto concebir una cooperación entre la facultad de combinar (imaginación) y la facultad de los conceptos (entendimiento) que tiene lugar con anterioridad al empleo de cualquier concepto particular.

A partir de esta idea de una vía peculiar en la que las capacidades cognitivas más fundamentales cooperan, la nueva teoría kantiana del juicio estético se pudo beneficiar de muchas maneras: los juicios estéticos son juicios singulares; tienen lugar cuando estamos expuestos a una escena u objeto individual en una situación perceptual, y podemos afirmarlos sin tener una descripción del objeto a nuestra disposición. Esto es fácilmente explicado en términos de un proceso cognitivo que tiene lugar en cercana vecindad al proceso de percibir y que precede en principio al proceso de formación de conceptos si

bien es compatible con él. Además, puesto que el juicio estético no puede basarse en el uso de conceptos, la razón por la cual es afirmado puede ser únicamente la ocurrencia de un estado característico de sentimiento, con respecto al objeto o a la escena, dentro de una situación perceptual. Este sentimiento a su vez se explica como resultante de la animación y vivificación de la imaginación y el entendimiento en su juego armonioso. De este modo pudo Kant eventualmente llegar a una relación estable entre los conceptos bien definidos de imaginación, entendimiento, juego y sentimiento —una estabilidad que hacía falta en su estética temprana—.

Que el juego de las operaciones cognitivas que él contempló tuviera que estar localizado tan cerca al proceso perceptual, tal que el resultado de su interacción coordinada pudiera solamente ser revelado a través de un sentimiento, no ocasionó dificultades desde el punto de vista de Kant. Su teoría de la percepción requiere de todos modos un empleo del entendimiento que precede al juzgar y a todo empleo conciente de conceptos. El modelo kantiano de la fundamentación del juicio estético incluye sin duda un componente adicional: el juego armonioso no es simplemente un hecho que tiene lugar en lo profundo de la mente, depende intrínsecamente de un **percibir** la mutua conformidad de las operaciones de la imaginación y el entendimiento. La idea de Kant es que es la conformidad percibida lo que da por resultado una actividad que se fomenta a sí misma. Se puede sospechar así que tiene que apelar a un rendimiento cognitivo que posiblemente no puede preceder y no resultar más que en un sentimiento. Pero esta sospecha estaría desorientada. Pues Kant tiene a su disposición la noción de otra actividad mental que Wolff y su escuela habían analizado bajo el nombre de **reflexión**. La reflexión pertenece (junto con la atención) a los más elementales usos del intelecto. Es un conocimiento que siempre acompaña intrínsecamente las operaciones de la mente y ayuda a mantenerlas dentro de sus límites característicos. Esto da por resultado la posibilidad de una **comparación** de los estados y los logros de operaciones que están interconectadas e implicadas las unas con las otras. Reflexión y comparación así concebidas tienen lugar (y deben tener lugar en muchos casos) independientemente de cualquier conocimiento explícito. Esta noción de reflexión ha llegado a ser totalmente extraña para nosotros, mientras Kant, por el contrario, la emplea en muchas variantes y de una forma tal que muestra que él supone su familiaridad para todos. (Se debe anotar de paso que la noción de reflexión tiene que distinguirse del juicio reflexivo, y que la reflexión que funciona en el proceso de formación de los conceptos es incluso otra acepción entre las muchas del término).

En síntesis: ya podemos comprender por qué Kant llegó a convencerse de que su epistemología provee todos los recursos para una explicación del juicio estético que simultáneamente elucidaría y justificaría su pretensión al asentimiento universal. El objetivo de una crítica ha sido definido por Kant como una justificación de tal pretensión por medio de la elucidación de las condiciones de su posibilidad. El mismo se encontraba ya preparado para producir una explicación de estas condiciones. Luego creyó que la justificación había sido lograda. Esto explica que su razonamiento en la *Crítica del Juicio* tome frecuentemente la forma de una conclusión cuya primera premisa es el hecho de que la

pretensión de acuerdo universal está inevitablemente unida al juicio estético: como quiera que la pretensión sólo puede ser explicada por medio de su versión del juego armonioso, debe ser este estado peculiar de nuestras facultades cognoscitivas, aquello sobre lo cual se funda el juicio estético.

III

Sin embargo, en consideración al problema fundamental de la estética, tal posición puede difícilmente satisfacer, mientras la herramienta principal de la posición kantiana permanezca insuficientemente expuesta y explicada: la estructura del juego armonioso. Se podría describir perfectamente la fabricación de esta herramienta como una combinación de una antigua idea, la animación de la mente en una actividad lúdica, con la nueva teoría de las actividades sintéticas de la mente. Visto de este modo se hacen esfuerzos denodados por afirmar que la combinación da por resultado una estructura que, por una parte, está libre de tensiones y, por otra parte, es una imagen plausible del estado epistémico expresado a través del juicio estético. El texto de la tercera Crítica logra muy poco, en verdad casi nada a este respecto. Kant emplea repetidamente su frase del juego entre imaginación y entendimiento. Así mismo caracteriza de varias formas los estados de las dos operaciones implicadas en el juego. La más frecuente y significativa caracterización describe el juego de la imaginación como libre y lo contrasta con la actividad del entendimiento “en su obediencia a la ley”. Pero esto no nos conduce muy lejos y continúa siendo metafórico, en un grado inaceptable, mientras la frase y sus diversas acepciones no sean complementadas por análisis adicionales e ilustraciones que clarifiquen de manera precisa, de qué forma las operaciones cognitivas tienen lugar y pueden tener lugar en el sentido que ha concebido. Kant mismo no fue insensible a las debilidades de sus exposiciones. En el “prefacio” (la parte más tardía del manuscrito) podemos leer una confesión que es ciertamente rara en los trabajos de Kant:

Aquí (en la indagación sobre nuestra capacidad del gusto), dado lo difícil que es resolver un problema que la naturaleza ha vuelto tan complicado, espero que se me excuse si mi solución contiene cierto grado de oscuridad, no del todo evitable, mientras haya establecido con suficiente claridad que el principio se ha sentado correctamente (orig. IX/X).

Sólo en otro lugar hizo Kant una confesión similar, esta vez concerniente a la primera edición de la deducción trascendental. Pero en aquel caso anunció al mismo tiempo una versión mejorada de su texto y su argumento, publicados después, mientras que jamás reescribió apartes de la *Crítica del Juicio* en las ediciones subsiguientes. La búsqueda de evidencias de un esfuerzo continuado por parte de Kant en otros escritos y manuscritos ha resultado bastante infructuosa. Al parecer Kant percibió que no podía ir más allá y le imputó esto al asunto, del cual dijo que era “tan complicado”.

Una situación tal representa evidentemente un desafío para el intérprete, de emplear tanto destrezas exegéticas como filosóficas. No puede esperar encontrar pasajes en

Kant por medio de los cuales logre clarificar decisivamente los pensamientos y las intenciones del filósofo. Por otro lado, Kant de ningún modo lo autoriza a sólo repetir o variar sus propios asertos. Un análisis argumentativo no es sólo bienvenido sino definitivamente necesario —un análisis que explore los potenciales teóricos y argumentativos que Kant tenía a su disposición—. Sólo así se puede dar con una lectura del teorema básico de la Estética de Kant que resulte a la vez tanto de inspiración, como una mejora, en comparación con las exposiciones del mismo Kant, consideradas insatisfactorias según confesión propia.

Una revisión de la literatura secundaria revela rápida y desalentadoramente que el reto ha sido comprendido sólo pocas veces y que no se lo ha afrontado debidamente. Pero es una tarea bien difícil. Requiere una movilización de todos los recursos de la epistemología de Kant. Pues si bien Kant admitió que su propia “investigación sobre nuestra facultad del gusto” permanecía oscura, creyó ciertamente que encajaba a la perfección en la compleja doctrina de la interacción entre la imaginación y el entendimiento, que él había elaborado en la epistemología de su *Crítica de la Razón Pura*. En lo que sigue presentaré y propondré a discusión una solución del problema. Cuando Kant admite que su investigación permanecía oscura, probablemente tenía dos teoremas en mente, que constituyen conjuntamente la innovación de la tercera Crítica en comparación con su estética anterior. Primeramente el teorema del juego armonioso de la imaginación y el entendimiento, y en segundo lugar el teorema sobre el modo como este estado armonioso, dentro de la cognición, se revela por un **sentimiento**. También el segundo teorema suscita serias dificultades. Pues el sentimiento tiene que ser tal, que no quepa duda que es la actitud estética la que ha estado ocurriendo, de lo contrario un juicio específicamente estético no podría basarse en él, y mucho menos un juicio que pretende una aceptación universal. Dejaré de lado el último problema, que puede resolverse sin tomar en consideración la epistemología kantiana en toda su extensión, e investigaré exclusivamente el teorema del juego armonioso.

IV

El proyecto total de la *Crítica del Juicio* es tal que fácilmente pueden conducir a dificultades los intentos de interpretación del teorema kantiano. Una tal dificultad puede resultar ya de la noción de facultad del juicio reflexionante que subyace tanto a la parte estética como a la teleológica de la tercera Crítica. Kant lo explica por medio de la **subsunción** en contraste con la **aplicación** de conceptos o términos generales: en uno de sus usos la facultad del juicio aplica términos generales a casos particulares; como tal es un juicio “determinante”. Pero frecuentemente estamos en situaciones que nos exponen a objetos para los cuales faltan conceptos generales aplicables. Estas situaciones requieren el empleo de un juicio “reflexionante” que busca y desarrolla el concepto general apropiado. Los juicios estéticos están basados en un uso del juicio reflexionante.

Se tiene, sin embargo, que ser cuidadoso de no aplicar este modelo sin tener en cuenta otras consideraciones. La primera aplicación que se pretende es la búsqueda de

propiedades que las clases de objetos de la naturaleza tienen en común y, por consiguiente, el esfuerzo por llegar a una clasificación y a una generalización sobre los fenómenos naturales y las leyes de la naturaleza. Este asunto obviamente está muy lejos de la situación en la cual se toman en consideración y se afirman los juicios estéticos. La clasificación de la naturaleza es una actividad deliberada y tendiente a un fin, mientras que el juicio estético puede desarrollarse y ser tomado en consideración espontáneamente y con independencia de cualquier deliberación e investigación.

Igualmente nos equivocáramos si modificáramos la descripción insistiendo solamente en que la búsqueda de conceptos por parte de la facultad del juicio reflexionante en la situación estética debe ser la búsqueda de conceptos generales ordinarios de primer orden. Pues esto podría fácilmente entregarnos a la incómoda conclusión de que nuestra razón para el uso del predicado “bello” se **disuelve** tan pronto como se ha encontrado un concepto general que se aplica al objeto en cuestión. La situación estética debe ser comprendida de tal modo que no se contradiga con un hecho irrefutable: los juicios estéticos son compatibles con toda manera imaginable de clasificación y teorización sobre un objeto dado, a condición de que estemos expuestos a aquel objeto en una situación perceptual. El proyecto básico de la Estética de Kant abarca aún otro escollo que no podemos recorrer sin las adecuadas medidas de precaución. Kant también establece la legitimidad de la pretensión a un acuerdo universal por parte del juicio estético, con el argumento de que la interacción armoniosa entre imaginación y entendimiento es una condición necesaria de la posibilidad del conocimiento empírico. Si “condición” se tuviera que leer aquí en un sentido fuerte y por ello como “prerrequisito”, se debería seguir igualmente que todo objeto del que posiblemente podemos tener un conocimiento ha de ser bello en primer lugar; o se seguiría que no podemos llegar a conocimiento alguno de objetos, a no ser que simultáneamente experimentemos la belleza de **algún** objeto. El segundo contrasentido es sólo levemente menor que el primero. Consecuentemente, ambas conclusiones han de ser evitadas por todos los medios. Con todo, comprender esto y acertar en una salida viable de los impases, son obviamente dos cuestiones totalmente diferentes.

Hasta ahora los resultados a los que hemos llegado fueron negativos. Pero sugieren que no podemos esperar una solución fácil de nuestro problema. El modelo kantiano del estado cognitivo sobre el cual se basa el juicio estético tiene que ser aparentemente un tanto complicado y sutil. Poseemos buenas razones para indagar más de cerca en las potencialidades de la epistemología de Kant, con el fin de distinguir el punto de partida más prometedor para el diseño de una teoría que podría proveer el necesario trasfondo a la expresión kantiana del juego armonioso de imaginación y entendimiento.

La facultad de juzgar funciona con predominio en la *Crítica de la Razón Pura*, específicamente en el capítulo que precede la discusión de los principios del entendimiento puro —el capítulo que expone la doctrina kantiana del “Esquematismo”—. Como también se ocupa de la relación entre entendimiento e imaginación, es probable desde un

comienzo que Kant aluda, al menos en parte, a esta doctrina cuando conecta su Estética con los fundamentos de su epistemología. Pero una vez más es necesario ser cautelosos —por dos razones—:

Primeramente: cualquiera sea el significado de la doctrina del esquematismo en particular, emplea ciertamente la noción de la capacidad de juzgar en su sentido **determinante**: los conceptos, es decir las categorías, están a nuestra disposición; la forma en que pueden ser aplicados a ejemplos particulares de lo que es dado en la intuición es el asunto en discusión. No obstante el juicio reflexionante opera en la dirección **inversa**; y un uso de la capacidad de juzgar que va desde las intuiciones hacia las categorías no puede concebirse precisamente porque las categorías se originan a priori e independientemente de todas las intuiciones.

En segundo lugar: la imaginación es responsable de la formación de las percepciones. Y puesto que el origen de la actitud estética ha sido localizado por Kant en cercana vecindad al proceso perceptual, hay razones para sospechar que ésta se encuentra de algún modo implicada en el proceso a través del cual originalmente nos hacemos conscientes de los objetos en general. Alguna verdad hay en esto. Pero, por otra parte, cualquier intento de aproximar los dos procesos sin enfatizar sus diferencias podría conducirnos a resultados inaceptables. Pues el juicio estético presupone siempre que un objeto nos es dado, del cual luego juzgamos que es bello. Este juicio, sin duda, se basa en la percepción del objeto, y esta característica suya tiene que ser explicada. Pero la operación o complejo de operaciones a través del cual un mundo de objetos dados nos es revelado, que da su constitución formal característica a todas las percepciones de objetos dentro de este mundo, no puede ser el mismo proceso en el que, de cualquier manera, se basa el juicio estético. Pues los juicios estéticos son juicios individuales sobre objetos particulares en situaciones perceptuales particulares.

Hemos llegado a un resultado negativo más. No obstante, nos guía a una solución que reduce el rango de soluciones posibles a nuestro problema: no podemos esperar hacer inteligible la expresión de Kant del juego entre imaginación y entendimiento, mientras interpretemos éste como la facultad que emplea las categorías como principios de unidad de la actividad sintética de la imaginación. Consecuentemente, la función del juicio que es reflexionante y que está por lo tanto en búsqueda de conceptos, se debe comprender, al menos en primera instancia, como una búsqueda de conceptos **empíricos**.

Pero tenemos entonces que temer ser retrotraídos a uno de los escollos ya discutidos antes. En sus cursos de lógica, Kant exponía siempre el análisis que Wolff había hecho de la formación de los conceptos empíricos, haciéndolo suyo propio: comparamos los objetos dados, reflexionamos sobre lo que tienen en común y hacemos abstracción de todo lo demás, con lo cual lo que tienen de común se convierte en el contenido de un concepto que se aplica a los objetos en cuestión, lo mismo que a otros objetos. Aquí tropezamos de nuevo con la noción de reflexión en uno de sus múltiples usos. Pero ya

mostramos por qué el juicio estético no puede ser comprendido como una etapa preliminar en la vía hacia la real adquisición de conceptos empíricos, —por dos razones—: los juicios estéticos son y se mantienen como juicios claramente singulares “distintivos”, nunca pueden ser reemplazados por la aplicación de conceptos descriptivos. Además, y aún más importante: la situación en la que adquieren sentido no incluye ninguna comparación con otros objetos. Comparar es sin embargo la primera de las actividades requeridas en la formación de conceptos empíricos —de acuerdo con la doctrina de Kant—.

A estas alturas la situación comienza a parecerse mucho a un dilema. Por un lado nos previene de recurrir a la relación entre imaginación y conceptos a priori (las categorías). Por el otro, nos expone al problema de que cualquier recurso a la única alternativa, la formación de conceptos empíricos, está también condenada al fracaso. Pero como se ha excluido definitivamente un modelo que proyecta el juego de las facultades sobre el empleo de las categorías, tal vez aún estemos en condiciones de llegar a una solución, acudiendo a una utilización más cuidadosa de una opinión kantiana con respecto a la formación de los conceptos empíricos. Consecuentemente tenemos que pasar a este intento.

V

Kant escribió dos versiones de la “Introducción” a la *Crítica del Juicio*. Descartó la primera a causa de su extensión y reescribió de un modo más breve el texto completo poco antes de la impresión del libro. Pero la “Primera Introducción” había sido escrita medio año antes cuando los problemas de la Estética discutidos en la primera parte de la obra eran aún mucho más vívidos en la mente de Kant. No es por tanto una sorpresa que la “Primera Introducción” contenga algunos indicios para una reconstrucción adecuada de su línea de razonamiento.

Kant justifica aquí su argumento de que el juego de las facultades tiene lugar desde el mismo comienzo del proceso de conceptualización advirtiéndole que la actitud estética surge “antes de que intentemos una comparación de un objeto con otros” (AA XX, 224). Pero la comparación es la primera actividad que nos conduce a la formación de conceptos empíricos. Esto equivale a afirmar que un proceso de reflexión con respecto a la posible formación de conceptos comienza antes de cualquier intento por descubrir cuáles objetos participan. No puede a uno, por supuesto, dejar de sorprenderle de qué modo la facultad del entendimiento pueda llegar a estar implicada y ser luego activa de un modo suficientemente elemental, dentro de una situación así concebida. Para repetirlo: Kant describe la situación en la que el juego armonioso tiene lugar con referencia a la imaginación (de la que dice que su actividad es “libre”) como también con referencia al entendimiento del que está comprometido “en su legalidad”. Una vez más debemos preguntarnos de qué manera el entendimiento en su legalidad puede entrar en una situación que no se puede dilucidar con referencia al uso constitutivo de las categorías y que excluye igualmente la disponibilidad de conceptos generales.

Hemos llegado a un punto decisivo. Una vez se ha comprendido que ésta es precisamente la pregunta que hay que responder, comienza a emerger una solución a nuestro problema. Que Kant mismo debió haberlo entrevisto puede mostrarse de nuevo mediante pasajes de la “Primera Introducción”. El término clave que Kant emplea solamente aquí de modo destacado dentro del contexto de la Estética es: “Exhibición” (*Darstellung*, tradicionalmente traducido como “exposición”).

La introducción del término en el lenguaje de la filosofía es uno de los muchos logros de Kant. Lo emplea en su teoría del **uso** de los conceptos. Mientras que su teoría de la **subsunción** de los conceptos permanecía en la forma tradicional, diseñó una perspectiva bastante avanzada con respecto a su **posesión** y a su **uso**. Esta fue desarrollada a partir de su doctrina central sobre la diferencia fundamental entre intuición y concepto y su mutua dependencia dentro del conocimiento. Conceptos sin intuiciones son no solamente vacíos en el sentido general bien conocido de la famosa frase de Kant, sino que además son vacíos o más bien no están realmente en nuestra posesión si no sabemos cómo aplicarlos. Pero aplicarlos significa ser capaz de producir ejemplos de ellos en la intuición. Los ejemplos pueden producirse indudablemente de muchas maneras; y cuanto más abstractos sean los conceptos, esto será tanto más difícil. Pero Kant sostiene que ordinariamente y en último término los ejemplos se tienen que producir en la intuición cuya forma unitaria es temporal y espacial. Es en este contexto donde el término “exposición” adquiere su significado filosófico. Exponer un concepto significa asociar con él en la intuición una multiplicidad de una forma (temporal y/o espacial) distintiva unitaria.

La única exposición explícita del teorema se encontrará de nuevo en el capítulo del “Esquematismo”. Su objetivo es la exposición de las categorías, esto es, los conceptos a priori, pero expresa claramente que la posesión de conceptos empíricos incluye también la capacidad de exponerlos. Y retrospectivamente al análisis del gusto, la “Primera Introducción” señala con igual claridad: la capacidad de juzgar a la imaginación (en tanto ella únicamente aprehende el objeto) al entendimiento (en tanto que él **expone** un concepto en general) (AA XX 223). Estamos ya en condiciones de ilustrar la expresión metafórica de Kant referente al juego armonioso de un modo que es adecuado para esclarecer la experiencia estética en un grado considerable.

Pero antes debemos discutir brevemente una posible objeción y una dificultad que pudo haber impedido a los intérpretes llegar a una adecuada lectura de la **Crítica del gusto** de Kant. Se puede objetar que la “exposición” de una cualidad como “rojo” puede consistir en la producción de algunos objetos rojos mientras Kant insiste que, dentro de la situación estética, sólo cuentan las características formales, es decir, espaciales y temporales. Pero entonces nosotros mismos tenemos que recordar que en la situación estética no puede ser expuesto ningún concepto **particular**. Pues la ausencia de conceptos apropiados le es esencial. Si el entendimiento es activo en la situación estética como la capacidad de exponer conceptos, debe ser en virtud de un rasgo que es distintivo para la realización de una exposición de conceptos derivados de percepciones de una manera

general y formal. Y ésta sólo puede ser la unidad y la precisión del ordenamiento de una multiplicidad percibida en el espacio y el tiempo.

Una dificultad adicional con la teoría kantiana de la fundamentación del juicio estético que estamos a punto de concebir parece ser ésta: La **dirección** en la que opera el juicio reflexionante va **desde** la percepción y la imaginación **hacia** el entendimiento y sus conceptos. Pero “exposición” es, en contraste, una noción que tiene lugar dentro de la teoría del uso y la aplicación de los conceptos. De este modo parece confinada al alcance de la actividad del juicio determinante; y eso la descalifica de cualquier uso en una Estética kantiana. La dificultad puede parecer muy seria. Podría incluso explicar en parte el que Kant no haya tenido una sustentación constante de su concepción con referencia a la “exposición” como la contribución del entendimiento a la situación estética. No obstante, ella se disipa rápidamente en esta etapa de nuestra investigación, a saber del modo siguiente: el juicio reflexionante ata el poder de la imaginación (en tanto percibe y luego sintetiza una multiplicidad) al entendimiento. Pero eso no significa necesariamente que esté comprometido con la búsqueda de conceptos que se apliquen realmente a la percepción en cuestión. Más bien compara el estado de la imaginación con las condiciones de una posible conceptualización en general. Sin embargo un síntoma de la posesión de un concepto es siempre la posibilidad de exponerlo en la intuición. Incluso no es posible expresar y buscar conceptos a no ser que se conciben ya a la luz de la forma como pueden ser expuestos. Pero esto es tanto como decir que el paso del juicio reflexionante de la imaginación al entendimiento, necesariamente tiene siempre ya en cuenta el modo en que los conceptos son generalmente aplicados, y así, expuestos. Y este es precisamente el modo en el cual el entendimiento como tal introduce el juego con **anterioridad** (*prior*) a la subsunción de cualquier concepto particular.

La imagen del juego armonioso que comienza a emerger tiene muchos aspectos atractivos desde el punto de vista de la Estética: Kant enlaza la experiencia estética estrechamente al proceso cognitivo. Pero aún puede evitar su intelectualización. Igualmente es capaz de dar razón de la complejidad y de la unidad interna de objetos que describimos como manifestación bella. Es la imaginación la que proporciona la complejidad; y es la concordancia con la estructura general de la exposición la proveedora de la concisa unidad de la forma. Ambos rasgos pueden encontrarse en la percepción como tal. Pero su armonía se revela únicamente a través de la operación intelectual de la reflexión que, a su turno, hace referencia continuamente a lo que sólo el entendimiento puede lograr. Será difícil encontrar otras teorías estéticas que puedan pretender logros similares.

VI

Pero nuestra explicación del juego armonioso aún permanece incompleta. Pues aún no hemos discutido en qué forma la **libertad** de la imaginación entra en juego. (Kant describe, como se recordará, el juego armonioso que tiene lugar entre la imaginación en

su libertad y el entendimiento en su legalidad). En su operación ordinaria la imaginación no es de ningún modo libre. Antes bien **está al servicio** de otras facultades cognoscitivas en diversos sentidos: 1) sintetiza lo que es dado en la intuición de acuerdo con las reglas del entendimiento (las categorías). 2) aprehende multiplicidades particulares respetando su forma de presentarse. 3) y proporciona casos de conceptos empíricos concibiendo imágenes apropiadas para ellos por medio de los cuales quedan “expuestos”. ¿Qué significa entonces que opera libremente?

Con el fin de responder la pregunta se puede razonar de la siguiente manera: una facultad adecuada para tantos servicios difícilmente depende a fondo de uno solo de los señores a los que sirve o de todos ellos en su conjunto. Debe tener el potencial para operar de un modo que le resulte natural a ella misma y a la vez ser fuente de su flexibilidad en funciones tan diferentes. Todas las funciones obligatorias de la imaginación se reducen a la constitución de formas y modelos particulares. Así, si la actividad de la imaginación se desarrolla libremente, pasará por las multiplicidades de varias maneras y producirá esbozos de formas sin aspirar a formas particulares, y sin detenerse cuando éstas hayan sido logradas. Por tanto, la “fantasía” en la música no recibe tal nombre de manera accidental en honor de un uso de la imaginación que, siguiendo a Kant, tiene un análogo o fundamentación cognitiva. Kant siguió a Hobbes en el análisis del placer como el estado máximo, la **vivificación** de una actividad. En consecuencia la libre actividad de la imaginación debe ser placentera en sí misma. Sin embargo no equivale aún al juego armonioso de las facultades cognoscitivas. Este juego no tiene lugar antes que el libre uso de la imaginación tenga por sí mismo como resultado la creación de formas que correspondan al rasgo general de exposición de un concepto empírico. En estos casos la legalidad del entendimiento se cumple sin ninguna coerción. Y esto, a su turno, parece al menos facilitar la actividad del entendimiento. Y ensancha la disposición del entendimiento para formar conceptos y aplicarlos, lo que significa, para exponerlos. La imaginación saca provecho también de este acuerdo. Pues la facultad del entendimiento se abstiene de interferencias adicionales en tal situación. Más bien acepta y aprueba la continuación de la libre actividad de su contraparte.

Se debe tener presente además que todo esto tiene que darse dentro de una situación perceptual. La exposición requiere que la forma precisa de un objeto empírico sea producida. Podría dar la impresión de que esto fuera incompatible con la libertad de la imaginación. Pero Kant anota con razón, que es muy concebible que un objeto ofrezca en la percepción precisamente aquella forma que la imaginación crearía mientras está comprometida en su libre actividad. Además, la misma forma puede ser tal que convenga con los rasgos generales de una exposición. Cada vez que estas tres condiciones se cumplan al mismo tiempo, se origina el juego armonioso. Este da como resultado una disposición de la mente para **contemplar** continuamente el objeto en cuestión —hasta que las necesidades de la vida diaria o el cansancio de la atención la lleven a un final—. A un objeto tal lo describimos como bello.

El estado estético del juego armonioso está encajado en muchas otras operaciones cognitivas. 1) está precedido por la constitución de un mundo de objetos. El libre desempeño de la imaginación está en concordancia con 2) la percepción de un objeto empírico particular. Y 3) el entendimiento puede recibir cualquier conocimiento referente al objeto que pueda poseer. No perturbaría la situación estética ni contribuirá a ello de ningún modo.

La capacidad de juzgar reflexionante sí es, sin embargo, constitutiva para la situación. Pues en virtud de la sola reflexión se puede observar la concordancia de competencias entre las dos facultades. La facultad de la imaginación, sin duda, puede permanecer libre en sus percepciones sin ninguna referencia al entendimiento como tal. Pero la actividad intensificada del entendimiento depende de la observación de una concordancia de su propia actividad con la libertad de la imaginación.

El acuerdo armonioso de las facultades cognoscitivas así concebido es un juego en un sentido particular: el mutuo acuerdo se efectúa sin coerción y las dos actividades concurren automáticamente. El juego puede así compararse a la danza de una pareja que armoniza en sus movimientos, sin influenciarse el uno al otro, y que disfrutan conjuntamente de su ejecución.

Tenemos que admitir, sin embargo, que en los muy contados lugares donde Kant no habla sólo en abstracto acerca del juego, lo concibe más frecuentemente como una interacción. En ese caso un juego de pelota (sin competición) sería un ejemplo más apropiado. En la transcripción de un curso del invierno 1794/95 se encuentra una descripción bastante detallada: Kant atribuye aquí a la facultad del entendimiento la función de freno de la imaginación en un cierto sentido. En su libre juego la imaginación tiende a volverse extravagante. Si esto sucede, el entendimiento la llama de nuevo al orden. Y sólo así se asegura el juego armonioso. Sugiero que asumamos esto como una descripción un tanto desorientada del juego mismo. Ella confunde un componente secundario completamente imaginable del juego con su constitución total.

Las transcripciones del curso nos proporcionan otra observación, esta vez muy interesante, con respecto al juego. Explica, entre otras cosas, por qué Kant se inclinó a llamar al juego mismo también “libre” y por qué pudo describir muy bien el estado total de la mente dentro del juego como un estado de libertad: nuestro conocimiento depende de las operaciones de las facultades que son muy diferentes en naturaleza y origen. De aquí que la adquisición del conocimiento depende ineludiblemente de la mutua coerción: nuestro entendimiento depende de las operaciones de unas potencias que son muy diferentes por su naturaleza y origen. De aquí que la adquisición del conocimiento no pueda escapar a una coerción mutua: Nuestro entendimiento está restringido en su uso a lo dado en la intuición. Y nuestra imaginación tiene que estar al servicio bajo los principios de unidad del entendimiento. “Son como dos amigos que sienten antipatía mutua pero no pueden abandonarse. Pues viven en una continua lucha y no pueden con todo echarse de

menos.” (AA XXIV, 1, S. 707). Siguiendo la comparación de Kant podemos decir que sólo en la situación estética culmina la lucha, cesa la coerción y tiene lugar un acuerdo no deliberado. No debe sorprender que tal estado sea experimentado con placer.

Esta manera de dar razón del juego se deriva directamente de lo que es característico en los fundamentos de la epistemología de Kant. Aunque es sólo una comparación nos permite tomarla con seriedad. Pero se hace luego indispensable precisar otra aseercción de Kant según la cual el juego armonioso es un **prerrequisito** para la posibilidad del conocimiento. Se ha vuelto totalmente imposible interpretarla según la pretensión de que sólo a través de una situación estética somos capaces de llegar a un conocimiento empírico. Pero otra lectura se ofrece inmediatamente: el acuerdo armonioso de las facultades cognitivas surge, aunque sólo en situaciones perceptuales comparativamente raras, exclusivamente de la constitución fundamental de las facultades en cuestión. Consecuentemente tenemos el derecho de presumir que es un estado posible de cualquier mente cuyo conocimiento es de la misma clase que el nuestro. Pero entonces tenemos también el derecho a esperar que todos los seres humanos van a estar eventualmente de acuerdo con nuestros bien considerados juicios estéticos. Esto es suficiente para justificar la pretensión de una validez a priori peculiar, inseparable del juicio estético.

VII

La teoría del juego armonioso de la imaginación y el entendimiento es el aporte kantiano de más fecundidad en su “Crítica del gusto” y por lo tanto, su parte más innovativa en la *Crítica del Juicio*. Su lenguaje sobre facultades y capacidades de la mente puede fácilmente chocar al lector por arcaico. Pero hemos visto que puede traducirse con facilidad a un lenguaje de operaciones cognitivas. Y esto, dentro del presente clima filosófico, suena menos obsoleto que lo que parecía hace dos décadas. Además, uno debería siempre determinar el mérito de una teoría con respecto al grado en que ilumina los hechos a cuya aplicación se oriente. Hemos comenzado ya a darnos cuenta de que los logros de Kant a este respecto son impresionantes. El se abstuvo, sin duda, casi totalmente de señalar en detalle cómo puede funcionar su teoría en un análisis de la experiencia estética. El hecho de que él mismo sintiera que le faltaba claridad acerca de algunas características de la estructura de su teoría es en parte responsable de esta omisión. He tratado de clarificar y comprobar el teorema fundamental de Kant y producir una versión perfeccionada de él, pero exclusivamente con los medios que Kant mismo proporcionó y a los que también aludió.

En conclusión quiero indicar un mérito de la Estética kantiana que debe todavía otorgarle un lugar dentro de la gama de las teorías estéticas contemporáneas: Kant es ciertamente un formalista. Confía en la idea de que lo bello y cualquier cualidad elemental y puramente estética depende exclusivamente del ordenamiento formal de una multiplicidad percibida. El mismo se ubica en la tradición que concebía los fenómenos estéticos a la luz de la fórmula de la “unidad dentro de la multiplicidad”. Es bien sabido, sin

embargo, que la fórmula continúa siendo vaga y que es difícil asignarle un significado preciso que no convierta el análisis estético en algo contraintuitivo o circular. Esto ha llevado frecuentemente a la objeción de que el formalismo en la Estética es inconducente o completamente inadecuado. Por otra parte, los análisis formales son medios indispensables para evaluar las cualidades estéticas y las realizaciones artísticas.

Las teorías formalistas bien conocidas de este siglo carecen realmente de una noción útil de forma. Tal noción debería distinguir efectivamente la forma matemática y ontológica de la forma estética. También debería evitar recurrir a la teoría de la formación gestáltica que es muy débil para explicar lo que es característicamente estético. Además, la forma de los objetos estéticos exhibe tensiones y contrastes abarcados o dispersos por una dinámica que es un aspecto esencial de la forma como tal. Esta observación dió lugar a teorías que interpretaron la forma como una expresión o una proyección de tensiones y movimientos corporales. pero esto conduce, desafortunadamente, a la eliminación de la experiencia estética de los procesos de conocimiento. Habría sido de esperar que la teoría contemporánea más importante, la de Nelson Goodman, hubiera mejorado la situación, pero en la medida en que trata de dar cuenta de la forma estética, la teoría de Goodman queda atrapada en un círculo.

Una teoría de estilo kantiano tiene que resultar interesante en tal medio, pues conserva la estrecha conexión entre la experiencia estética y las estructuras fundamentales del conocimiento, y da cuenta además del conocimiento en términos de actividades mentales. Puede estar así en mejor posición para proporcionar un análisis de la dinámica dentro de la forma estética. Y siendo una teoría formalista distingue claramente entre forma ontológica y matemática por un lado, y forma estética por otro. Aun después de doscientos años sigue siendo promisorio trabajarle a tal programa. Kant mismo nos anima a hacerlo y a no reducirnos a la literalidad de la *Crítica del Juicio* que (cito de nuevo) sólo formuló el **principio** de un modo suficientemente claro. (Orig. X.).

INTUICION E IMAGINACION ESTETICAS

Por: **Javier Domínguez Hernández**

Universidad de Antioquia

Como disciplina filosófica constituida apenas en el siglo XVIII, la Estética es, entre otros, el resultado de una pugna milenaria entre la intuición y el concepto. La fundamentación de la Estética coincide históricamente con una autodelimitación emprendida por la propia filosofía, para asignarle al concepto y al conocimiento conceptual el campo donde su rendimiento es incontrovertible. Este campo es el de la ciencia y la experiencia objetiva, y su asignación se debió al rechazo de la filosofía crítica a los excesos del racionalismo en la metafísica. El papel de la intuición a este respecto quedó determinado como contraparte del concepto y como índice empírico de su objetividad. Pero la delimitación del concepto generó en otro campo una valoración de la intuición, a saber, la fundamentación de su autonomía y su productividad en el dominio de lo estético. La caracterización que hace la *Crítica del Juicio* de Kant (1790) del placer estético como algo independiente de la determinación del concepto, en donde además la imaginación aparece al frente de las facultades cognoscitivas, no es sino la culminación de un esfuerzo en darle credenciales a algo que ya se había asentado en la mentalidad general: la idea de un “conocimiento intuitivo”. Por la vía del racionalismo, Baumgarten había hablado en su *Aesthetica* (1750) de “conocimiento sensible” (*cognitio sensitiva*), pero ya en 1759, por la vía del irracionalismo, vía por la cual hicieron carrera los conceptos de **gusto** y de **genio** que desempeñaron un papel tan decisivo en la estética kantiana, se habló ya expresamente de “conocimiento intuitivo” en un sentido cercano por lo demás a nuestras propias concepciones. Me refiero a la siguiente afirmación de Martin Resewitz en su *Ensayo sobre el genio (Versuch über das Genie)*:

Por conocimiento intuitivo no hay que entender meramente un conocimiento sensible o conseguido a través de los sentidos, sino todo conocimiento que nos represente la cosa descrita por las palabras; un conocimiento que no se quede en las palabras de la definición, sino que contenga del objeto una imagen interna en el alma, tal como está constituido en sus relaciones y en los nexos en que se encuentra de acuerdo con su naturaleza.¹

Una autonomía de este tipo, aunque no con el nombre de “conocimiento intuitivo”, es la que encontraremos en la teoría estética de Kant. En la *Crítica del Juicio* la “intuición” es la “representación de la imaginación”, pero de una imaginación que, a diferencia

1 Citado por BÜRGER, Peter. *Zur Geschichtlichkeit von Anschauung / Anschaulichkeit als ästhetische Kategorie*. En: OELMÜLLER, Willi (Editor). *Kolloquium Kunst und Philosophie I. Ästhetische Erfahrung*. Paderborn; München; Wien; Zürich; Schöning, 1981, (UTB 1105), p. 40.

de la imaginación adscrita a la razón teórica, puede producir sus representaciones, es decir, intuir sin la dependencia y la presencia del objeto externo, una imaginación además capaz de ampliar y extender los conceptos del entendimiento y representar las ideas de la razón.

La promoción de la intuición y la constitución de la Estética como disciplina filosófica coinciden además con la autonomización del arte frente a las pretensiones que la sociedad, el estado y la iglesia mantuvieron sobre él. El arte se entendió a partir de ahora como libre creación del genio y como producción original de lo bello, contra las exigencias tradicionales de imitar la naturaleza y esforzarse por la perfección. O sea, arte y filosofía, producción y recepción se ampararon en las potencialidades productivas e interpretativas de la intuición. Esta promoción de la intuición no significó, sin embargo, unanimidad definitiva en torno a su alcance cognoscitivo, sobre todo en lo que respecta a la relación entre el arte y la filosofía para cumplir sus funciones supremas; así mismo, la intuición se fue lastrando poco a poco de un concepto adicional y de carácter más bien valorativo, el concepto de intuibilidad, cuyas dificultades quedaron a la vista ante las nuevas exigencias de las obras del **arte**, aquellas obras donde los viejos hábitos intuitivos ya no nos orientan y donde insistir en ellos es desesperar.

Así pues, si en la iniciación de la Estética la promoción de la intuición significó su impulso más entusiasta, en la actual hora crucial de la Estética la intuición resulta más bien cuestionada. Para teóricos de la sociología del arte como Christa Bürger, la intuición estética es sinónimo de categoría idealista de una teoría que hoy ha quedado sobrepasada por los fenómenos.² Peter Bürger profundiza aún más el cuestionamiento aunque deja abierta la posibilidad de una reconsideración de la intuición, a pesar de los golpes propiciados a ésta por los movimientos de vanguardia, remitiéndose para ello a la crítica de Adorno a ese lastre de intuibilidad que ha tergiversado la auténtica potencialidad intuitiva del arte.³ En verdad, Adorno y Gadamer son actualmente en la Estética filosófica los representantes sintomáticos de la opacidad que ha caído sobre la intuición como categoría estética fundamental. Ambos vuelven a defenderla y para ello se ven obligados a emprender una crítica a la identificación de intuición con intuibilidad, debida en gran parte al potente influjo de la estética clásica, al predominio en ella del modelo visual de las artes plásticas, y al concepto peculiar de unidad de la obra que esta teoría benefició.

Un rápido rastreo por el período descollante de la Estética clásica nos permite volver a las fuentes que alimentaron la promoción de la intuición frente al concepto, pero que luego se petrificaron en hábitos de intuibilidad adversos, contra los cuales han reac-

2 Cfr. BÜRGER, Christa. *Schüchternen versuch, einige Zweifel an der Brauchbarkeit der Kategorie Anschauung für eine gegenwärtige Ästhetik durch einen Blick in die Geschichte zu erregen*. En: OELMÜLLER, Willi (Editor), *Op. cit.*, p. 29.

3 Cfr. BÜRGER, Peter. *Op. cit.*, p. 45ss.

cionado los pensadores contemporáneos recién mencionados. Este rastreo nos servirá en primer lugar para volver sobre Adorno, y en segundo lugar, para intentar a su través aprovechar propuestas mucho más fecundas en la teoría estética de Gadamer sobre el carácter intuitivo del arte.

Las características fundamentales asignadas al “conocimiento intuitivo” que se fue perfilando en la Ilustración del siglo XVIII, fueron las siguientes: se lo distinguió en primer lugar del conocimiento sensible y del conocimiento intelectual, y se lo consideró en segundo lugar como una forma de conocimiento superior al conocimiento conceptual. Se hizo común la identificación de conocimiento intelectual con el abstracto, y del conocimiento intuitivo con el concreto. En tercer lugar, el conocimiento intuitivo fue sobrevalorado aún más en el sentido de considerarlo un conocimiento totalizador. Esta manera de pensar vertida al ámbito de la productividad fue atribuida por la Estética clásica al dominio ahora autónomo del arte. El debate sobre la alegoría y el símbolo que se lleva a cabo en esta época, y que tiene por ejemplo en Karl Philipp Moritz con su obra *Über die Allegorie (Sobre la alegoría, 1789)* a uno de sus más influyentes representantes, ilustra el gran cambio de mentalidad que se estaba gestando. El símbolo como totalidad intuitiva deja ya atrás la intelectualizante alegoría, pues la reflexión desencadenada por aquel inflama la energía espiritual en placer estético, lo cual no es otra cosa que afincamiento reflexivo en la intuición. El símbolo como totalidad intuitiva hace de la obra de arte un fin en sí mismo, y del arte, un dominio contrapuesto a la filosofía, identificado ahora como el reino del concepto.

Pocos años más tarde podemos constatar esta consideración en uno de los artistas y espíritus más connotados del período clásico, en Goethe. En el libro octavo de su obra *Poesía y Verdad*, Goethe afirma lo siguiente:

De dos maneras puede el espíritu ser alegrado elevadamente, por medio de la intuición y por el concepto. Pero aquella requiere un objeto digno que no está siempre a disposición: una formación correspondiente a la cual no se ha llegado precisamente aún. El concepto, por el contrario, sólo quiere receptividad, trae consigo el contenido y es él mismo un instrumento de la formación.

Y en una carta a Schiller del 19 de febrero de 1802, Goethe se queja en los siguientes términos:

La filosofía destruye en mí la poesía, pues me empuja hacia lo objetivo. Yo en cambio nunca puedo comportarme de un modo puramente especulativo, sino que con cada proposición tengo que buscar inmediatamente una intuición y escaparme a la naturaleza.

Estas declaraciones de Goethe ilustran muy bien la mentalidad de la época, cuyos efectos en la recepción estética se convirtieron con el tiempo en un atavismo. La gran ventaja de la intuición sobre el concepto en la estimulante potenciación de la actividad espiritual, se debe al carácter indirecto en que lo logra, mientras que el concepto lo hace

directamente, él mismo es contenido. Intuir hace esperar hasta que se muestre el objeto adecuado o hasta que la cultura requerida para su percepción espiritual se haya logrado. La concentración en el concepto es diferente. Éste descarga al espíritu de la experiencia, pues el espíritu mismo está de por sí dispuesto a la actividad racional.

El juicio de Goethe es representativo, pues procede del ámbito del Idealismo alemán, donde la relación de la intuición y el concepto fue uno de los temas más explicados y más apasionadamente discutidos. Su separación y su fusión mutua constituyen en realidad el hilo conductor del debate que conduce a la filosofía desde el criticismo de Kant hasta las cimas de la especulación idealista, donde pensadores como Fichte y Schelling enarbolan la pretensión filosófica de una "intuición intelectual", y en el caso de Schelling, cristaliza en los planteamientos romántico-idealistas clásicos sobre el arte, contra lo cual se alzaría la crítica de Hegel.

Frente al dogmatismo de la metafísica racionalista, la *Crítica de la razón pura* puede considerarse una teoría del pensar y del conocimiento finitos. El conocimiento humano no puede perder de vista la experiencia, pues si bien el entendimiento goza de espontaneidad para constituir sus conceptos, la objetividad de estos no guarda legitimidad, si no hay para ellos una intuición que los vincule a la experiencia. En la introducción a la "Lógica Trascendental" dice Kant:

Si llamamos **sensibilidad** a la receptividad que nuestro ánimo (*unseres Gemüts*) posee, siempre que sea afectado de alguna manera, en orden a recibir representaciones, llamaremos **entendimiento** a la capacidad de producirlas por sí mismo, es decir, a la **espontaneidad** del conocimiento. Nuestra naturaleza conlleva el que la **intuición** sólo pueda ser **sensible**, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de pensar el objeto de la intuición es, en cambio, el **entendimiento**. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos). Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos.⁴

Desde el punto de vista del conocimiento y su objetividad, la intuición es pues sinónimo de la autolimitación del sujeto, pues su objeto de conocimiento le tiene que ser dado, él mismo no puede producirlo. Con esta limitación tiene que ver la célebre distinción kantiana entre **fenómeno**, lo únicamente cognoscible, y **noumeno**, lo meramente pensable, así como el descarte de una "intuición intelectual" para una mente finita como la del hombre. Una "intuición intelectual" capaz de producir ella misma su contenido sin

4 *Crítica de la razón pura*, A 51. He citado la edición española de Madrid: Alfaguara, 1988, p. 93.

mediación alguna resulta para Kant algo tan hipotético como la representación de un entendimiento infinito, prácticamente, una mente divina, tal como lo expresa Kant al final de su *Estética Trascendental*.⁵

Pero poco dura esta autolimitación crítica del conocimiento y la filosofía sin ser cuestionada y sobrepasada. Catorce años más tarde, en 1795, en el §8 de su escrito *Sobre el yo como principio de la filosofía*, Fichte declara la intuición intelectual como el experimento de pensamiento deparado a la filosofía. El mismo desarrollará este proyecto en su largamente trabajada *Teoría de la ciencia*, y en un escrito menor, en 1801, hablando de la filosofía del momento, el idealismo especulativo dirá, que la “intuición filosófico-científica” coloca a la filosofía en la máxima cercanía a la intuición de la Poesía.⁶ Hago esta mención rápida a Fichte, pues en estos años Fichte era el filósofo que marcaba intelectualmente la pauta en Alemania, y porque sus escritos eran devorados por la juventud, entre la cual hay que destacar un círculo de amigos que pocos años más tarde iría a dar mucho que hablar; me refiero a los en aquel entonces estudiantes de Tübingen, Schelling, Hegel y Hölderlin, quienes compartieron un anteproyecto del idealismo, donde la filosofía y el arte ocuparon el interés central. Se trata de un documento conservado sólo fragmentariamente, fechado aproximadamente en 1795, y titulado *El programa de sistema más antiguo del idealismo alemán*. Este documento ilustra el impacto de Fichte en estos espíritus jóvenes y, sobre todo, la recepción de la tercera y última de las obras mayores de Kant, la *Crítica del Juicio* de 1790, fuente de una de las teorías más singulares de la intuición estética, gestora, a su vez, del famoso concepto del espíritu en sentido estético que haría luego carrera en el idealismo.

Partícipes de la embriaguez revolucionaria que desde Francia se extendió a casi toda Europa, estos amigos consignaron en este documento su *pathos* libertario. Sólo lo que proviene de la libertad es digno de la idea y todo lo que la limita vitupera la idea si la invoca, así por ejemplo el Estado, la máquina del Estado: “¡Hemos de ir, pues, más allá del Estado! —Dado que todo Estado tiene que tratar a los hombres libres como un engranaje mecánico, y esto es lo que no debe hacer, tendrá por tanto que acabar”. La libertad absoluta debe también generar una nueva Ilustración, y eso significa no buscar más fuera de sí ni a Dios ni a la inmortalidad, significa además estetizar la máxima actividad humana. Se dice:

Por último, la idea que todo lo unifica, la idea de la *belleza*, entendida la palabra en su más elevado sentido platónico. Estoy convencido de que el acto más elevado de la

5 Cfr. *C.r.p.* B72, Alfaguara, p. 90.

6 Cfr. *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*, Werke, Bd. II, p. 390s. En: BUBNER, Rüdiger. *Ästhetische Erfahrung*. Franckfurt a. M.: 1989, p. 54s.

razón, aquel en el que ella abraza todas las ideas, es un acto estético, y **verdad y bondad** sólo están hermanadas en la belleza. El filósofo debe poseer tanta fuerza estética como el poeta.

Y rematan esta proclama en dos ideas de la más alta significación para el movimiento romántico que culminaría luego en el idealismo de Schelling y en el utopismo de artistas como Hölderlin, Schiller y Beethoven. La primera de esas ideas es la reivindicación de la máxima dignidad de la poesía como **maestra de la humanidad**, y a una con ello, el retorno de los dioses, i. e., la configuración de una nueva mitología al servicio de la razón: "Monoteísmo de la razón y del corazón, politeísmo de la imaginación y del arte, ¡esto es lo que necesitamos!". La segunda idea es la utopía de la sociedad como obra de arte total: "Sólo entonces nos espera la formación igual de todas las fuerzas, tanto del individuo particular como de todos los individuos. Ninguna fuerza será ya reprimida, ¡reina por entonces la libertad general y la igualdad de los espíritus!"⁷

En realidad, el desarrollo filosófico más cercano a este proyecto juvenil lo encarnó Schelling. A la función suprema de la intuición y del arte Hegel terminó reconociéndole una validez sólo histórica, mas no sistemática, y reivindicó para el trabajo del concepto en la filosofía el rendimiento máximo y definitivo. Schelling, en cambio, no vaciló en su idea de que en la tarea de representarse lo absoluto, el arte supera la filosofía. Según él, la unidad suprema en la intuición intelectual se hace conciente sólo de un modo inmediato, y permanece por lo tanto indeterminada e incommunicable. La obra de arte, en cambio, es su propia objetivación intuitiva, en cierto sentido, su tematización. La intuición estética según Schelling no es otra cosa que la intuición intelectual hecha objetiva, y así como para Aristóteles la lógica era el *organon* de la filosofía, para Schelling es el arte; él es su *organon* único verdadero y perenne, y al mismo tiempo su documento.⁸ El filósofo bien puede postular la unidad última entre la naturaleza y el espíritu, pero sólo eso, postularla. El arte en cambio la realiza, la obra de arte reúne sin conflicto las actividades concientes e inconcientes, necesarias y libres del espíritu y la naturaleza. La creación artística vive precisamente de la superación de las contradicciones. Las consecuencias de estos planteamientos las van a extraer luego Schopenhauer y Nietzsche, a saber, la negación definitiva del arte de relación alguna con el concepto. Adorno representa en la actualidad una postura cercana a la de Schelling. Resulta así comprensible la crítica que Hegel le hizo a Schelling en su prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* (1806). Hegel no podía compar-

7 SCHELLING, F.W., HÖLDERLIN, F., HEGEL, G.W.F. *Op. cit.* En: ARNALDO, Javier (Ed.) *Fragmentos para una teoría romántica del arte*. Madrid: Tecnos, 1987, p. 229-231.

8 Cfr. SCHELLING, F.W. *System des transzendentalen Idealismus* (1800). En: *Ausgewählte Schriften*. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1985, p. 695 (I/3, 627).

tir el “principio de indiferencia” en la representación de lo absoluto, de modo que lo que el arte representa simbólicamente es lo mismo que lo que la filosofía piensa conceptualmente, ni podía tampoco compartir la identificación de la intuición y el arte con la representación simbólica sin más. El arte es ciertamente para Hegel representación intuitiva y en cuanto tal abierta a la representación en la religión y al pensamiento en la filosofía, pero su constitución intuitiva es al mismo tiempo su limitación esencial, pues implica un componente sensible que sólo le permite responder de un modo provisorio y limitado a la representación de lo absoluto, lo divino, lo verdadero, lo supremo que agita el espíritu del hombre. El arte, pues, dado su carácter intuitivo y sensible, no puede seguirle el paso hasta al final a la reflexión y a la libertad del pensamiento y resulta por lo tanto un estadio que la conciencia en sus formas superiores tiene que superar, requerida por la inapelable negatividad del espíritu humano que no puede reconciliarse nunca definitivamente con lo dado, así él mismo lo haya producido.⁹

Aunque nuestro rastreo por la estética clásica adolece de gran esquematismo, hemos ganado sin embargo unas referencias básicas sobre nuestro tema. Un aspecto clave de su aporte a la reflexión filosófica sobre el arte es la conexión esencial que estableció entre la intuición y la espiritualización del arte. Este gran aporte, sin embargo, resulta opacado por otra conexión esencial aunque pervertible, y que de hecho ha influido así, tal como lo han puesto de presente las convulsiones provocadas por la recepción de movimientos y obras del arte del siglo XX. Esta conexión criticable es la famosa síntesis de espiritualización intuitivo-reflexiva y evidencia sensible que caracterizó la definición arquetípica clásica de la obra de arte, y que pensadores actuales como Adorno y Gadamer críticamente señalan como la desafortunada asociación entre intuición e intuibilidad. El abuso de esta conexión ha contribuido poderosamente a estrechar el amplio horizonte de la estética clásica en clasicismo. Afirmaciones como la de Schelling en el sentido de que la intuición estética no es otra cosa que la intuición intelectual hecha objetiva, la misma definición hegeliana de lo bello como apariencia sensible de la idea, sobre todo en la segunda de las formas universales del arte, la forma clásica, donde la unidad de la idea y la forma sensible es inmediata —afirmaciones de este tipo—, pueden degenerar en la prefijación de hábitos y expectativas que no se compadecen con la innovadora y experimentadora energía de la intuición artística. Gadamer y Adorno coinciden incluso en anteponer a tal conexión entre intuición e intuibilidad formas del arte como la poesía y la música, donde tal unilateralización haría de ellas mera sonoridad para el oído. Esto sería un hedonismo primario a contrapelo de la compleja mediación espiritual inherente a toda obra del lenguaje, a las exigencias y retribuciones que plantea y depara su comprensión. El cuestionamiento de la conexión intuición-intuibilidad vale sin embargo también para las artes visuales. Una repulsa a esta falsa asociación podemos reconocerla por ejemplo en el énfasis de Paul Klee al fijar la tarea del arte, no en representar lo visible sino en

9 Cfr. HEGEL, G.W.F. *Estética I*. Barcelona: Península, 1989, p. 16ss, p. 92ss.

“hacer visible lo invisible”, como quien dice: no debemos salirle al paso al arte con nuestra intuibilidad habitual, sino disponernos más bien en la direccional intuitiva del sentido que la obra instaura a partir de sí misma. Es lo que Willi Baumeister consigna en su escrito *Lo desconocido en el arte*:

La pintura es el arte de lo visible. Desde el punto de vista del pintor, la pintura es el arte de hacer visible algo que sólo se hace visible a través de él, que no existía antes y que, por lo tanto, pertenecía a lo desconocido. Después, el espectador tiene que ocuparse de lo que se ha hecho visible.¹⁰

La clásica idea del arte como la plasmación de la idea en lo sensible tiene pues el peligro de hacer de la intuición mera intuibilidad ejemplarizante e ilustradora de la idea. La intuición pierde en estas condiciones su dinámica productiva, su dimensión reflexiva, su temporalidad configuradora, su potencial interpretativo y se aligera y amodorra en la contemplación pasiva satisfecha con el dato, que exime al espíritu de actividad.

La *Teoría Estética* de Adorno contiene importantes pasajes destinados a romper con la intuibilidad como la marca de la intuición en el arte. Adorno mismo llama este estrechamiento de la intuición el “dogma que penetra toda la estética burguesa”, pues de por sí, el hábito tenaz de visualizar y ejemplificar es algo en contradicción con el impulso fundamental de la Estética, la Estética clásica, cuyo gran paso histórico fue establecer sin retorno el predominio de lo espiritual y su elemento reflexivo y categorial en el arte, arrancándolo así de su destinación final al agrado y al placer.¹¹ Tal vez resulte controvertible enfilear a Adorno con la Estética clásica, tan crítico como se declara él mismo de ella. Pero es así. En cuanto a la inmensa capacidad de mediación espiritual de la intuición, Adorno sigue fiel a la Estética clásica, y por eso no comparte la desespiritualización de la intuición en intuibilidad, pues el arte que respondiera a ella sería el arte ratificador de la sociedad y sus condiciones existentes, el ambiguo realismo estético, ideologizado para la opresión y el aturdimiento de la crítica. El arte en cambio, según Adorno, debe ser el no y la antítesis a la sociedad, y debe irrumpir por ello con pautas desestabilizadoras, que agiten y emancipen, pues el arte tiene que ser agente de la Ilustración. Claro que esto no lo puede hacer el arte por sí sólo, sino que necesita de nosotros, sobre todo, según Adorno siguiendo a Hegel, el arte necesita de la filosofía para desplegar su propio contenido. Schelling, el idealista radical, se le atraviesa inevitablemente a Adorno en estas reflexiones, pues en su balance *Sobre la estética hegeliana del espíritu* se lee lo siguiente:

No todo ente es espíritu, pero el arte es ente que llega a ser espíritu por medio de su configuración. Si pudo el idealismo reclamar para sí el arte de manera absoluta, lo hizo porque el arte mismo, por su misma estructura, responde a la concepción

10 Citado en: WEDEWER, Rolf. *El concepto de cuadro*. Barcelona: Ed. Labor S. A., 1973, p. 8s.

11 Cfr. ADORNO, Th. *Teoría estética*. Madrid: Taurus 1971/ Orbis 1983, p. 124ss., sobre todo p. 129ss.

idealista, la cual no podía haberse desarrollado hasta su figura objetiva sin el modelo schellinguiano del arte. Este momento idealista inmanente, la mediación objetiva de todo arte por medio del espíritu, no puede ser arrojado de él y pone una barrera a la necia doctrina del realismo estético, de la misma manera que todos estos momentos reunidos bajo el nombre de realismo nos están recordando que el arte no es el hermano gemelo del idealismo.¹²

El “momento idealista inmanente del arte” evocativo de Schelling es precisamente la intuición intelectual, que en Adorno se ha convertido en “Teoría estética”, o sea, no en una teoría del arte, no en una filosofía aplicada al arte, sino en filosofía sin más.¹³ Y es este gran reservorio reflexivo lo que se echa a perder con el realismo estético, con la evidencia sensible, con la intuibilidad. Páginas más adelante, en el aparte “Aporías de la intuición artística”, que más bien debería ser traducido “intuibilidad del arte, modo de ser aporético”,¹⁴ Adorno se extiende en las dificultades a que lleva la norma, más bien el dogma, de la evidencia sensible o intuibilidad en el arte. Bástenos citar aquí lo más importante de sus conclusiones:

Lo peligroso que es la insistencia en el carácter de intuición sensible del arte, si pretende ser excluyente, se puede ver en sus consecuencias. Se fomenta la separación, abstracta en sentido hegeliano, entre intuición sensible y espíritu. Cuanto más puramente aparezca una obra en su evidencia sensible, tanto más se cosifica su espíritu en cuanto “idea”, tanto más inalterable es tras su manifestación (...) El resultado más frecuente de todo esto es que las intenciones se elevan hasta convertirse en contenido mientras que la evidencia sensible se vuelve inherente a lo sensiblemente satisfactorio.

Contra lo cual replica Adorno:

Ni la manifestación estética acaba en la intuición sensible, ni el contenido de la obra en el concepto. En la falsa síntesis de espíritu y cualidad sensible dentro de la intuición estética les está amenazando una rígida polaridad no menos falsa; la idea que yace en la estética intuitiva es cosista al creer que en la síntesis que es la obra las tensiones, que son su esencia, han cedido ante la esencial quietud.¹⁵

No pueden pasarse por alto las onerosas restricciones que tiene que asumir Adorno con esta teoría, y que culminan en su idea de la verdad del arte como enigma,¹⁶ pero su gran esfuerzo por recuperar la intuición de los efectos de la intuibilidad o la evidencia

12 *Ibid.*, p. 126.

13 *Ibid.*, p. 125.

14 La *Ästhetische Theorie* carece en realidad de la titulación de los apartes, pero este aparte al cual hacemos mención, p. 145-150, aparece en el índice así: *Anschaulichkeit der Kunst aporetisch*.

15 *Ibid.*, p. 133.

16 Cfr. **Carácter enigmático. Contenido de verdad. Metafísica.** *Op. cit.*, p. 159ss.

sensible, obligó a la Estética a replantear nuevamente el gran potencial reflexivo e interpretativo de la intuición o en términos de Adorno, la gran mediación espiritual inmanente a la intuición en cuanto tal. Adorno revivió en cierto sentido la crítica de Hegel a la presunta inmediatez de la intuición sensible y polarizó de nuevo las fuerzas para hablar de una “racionalidad estética” sin las simplificaciones en que se había incurrido con la oposición entre concepto e intuición. Pero el aporte de Adorno es ante todo crítico y polémico. Podemos entonces volvernos ahora, para finalizar, a la constructiva contribución de Gadamer, donde, además de su componente también polémico hay sobre todo propuestas concretas menos conflictivas para la experiencia del arte del pasado y el actual.

La gran novedad de Gadamer frente a la Estética clásica es su idea enfática del arte como lenguaje y su concepción de la intuición. Con una postura diferente frente a la idea clásica del arte como sensibilización de la idea, y con el énfasis en una intuición asociada primeramente a la autonomía y a la productividad de la imaginación, y no al conocimiento sensible y a la percepción inmediata, el tema intuición e intuibilidad reaparece en toda su problematicidad. Cómodamente nos fuimos instalando en el hábito de asociar intuición con intuibilidad, así como en otro contexto nos habituamos a asociar verdad con método, perdiendo de vista en ambos casos el carácter derivado y más bien terminal o ratificador del segundo de los términos respectivos. Para Gadamer, arte es sinónimo de intuición como conocimiento de la imaginación, no como presencia visual o perceptiva. En cambio, intuibilidad es un concepto valorativo, una cualidad estética, algo cercano y dependiente de la percepción. La relevancia de la imaginación para la concepción de la intuición obedece a la amplitud de su capacidad representativa. En efecto, la imaginación no está limitada al conocimiento teórico, sino que puede representar e intuir sin la presencia del objeto. Esta libertad y autonomía de la imaginación para practicar la intuición es la clave de su importancia para el arte y la estética. Kant ha sido en realidad el filósofo que comprendió esto con mayor lucidez y quien extrajo de ello consecuencias verdaderamente modélicas. A este respecto no es únicamente Gadamer quien aboga por una actualización de Kant, conciente como pocos de las considerables correcciones que habría que emprender, sobre todo, en lo concerniente a la radical sustracción que Kant hace de la verdad y el conocimiento del dominio de lo estético. Críticos de Gadamer y de la filosofía del arte en general como Rüdiger Bubner ven en Kant la única opción para una estética hoy,¹⁷ y con menos énfasis y más discusión Gottfried Boehm¹⁸ y Walter Schulz.¹⁹ La gran contribución de Kant considerada por Gadamer como actualizable

17 Cfr. BUBNER, R. *Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik* (1973), *Zur Analyse ästhetischer Erfahrung* (1980), así como los otros ensayos recopilados en *Ästhetische Erfahrung*, Franckfurt a. M., 1989.

18 Cfr. *Kunsterfahrung als Herausforderung der Ästhetik*. En: OELMÜLLER, W. *Op. cit.*, p. 13ss.

9 Cfr. *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*. Pfullingen: Neske, 1985, p. 322., *Ibid.*, G. Boehm, p. 327s.

puede resumirse en los siguientes puntos. La *Crítica del Juicio* explicita una relación entre la capacidad de juzgar determinante y reflexionante que puede ser considerada como una revisión del programa de síntesis de índole cognoscitiva de la *Crítica de la razón pura*. En la teoría del conocimiento kantiana sólo hay para la capacidad de juzgar una tarea de mediación que va de lo general a lo particular. En esta mediación la capacidad de juzgar es determinante, meramente operativa, pues el paso de lo general a lo particular es la operación lógica de la subsunción. Pero en la *Crítica del Juicio* Kant analiza el caso contrario, a saber, cuando lo dado no es lo general, el principio o la regla, sino lo particular, lo concreto. En este caso la mediación de la capacidad de juzgar consiste en buscar para tal particular el concepto o la generalidad que lo integra a la racionalidad o a la inteligibilidad en general, y aquí está lo interesante, esta búsqueda de lo general no se puede efectuar lógicamente sino reflexivamente, y la capacidad de juzgar se llama por eso en este caso reflexionante.²⁰ Punto clave en esta nueva perspectiva del uso de las facultades cognoscitivas es su disposición recíproca, la cual Kant caracteriza como un “juego libre”, donde la capacidad de juzgar, sin poder recurrir a principios que garanticen la objetividad de su procedimiento, sino sólo a base de reflexión y de un principio de finalidad puramente subjetivo que él mismo se da, instaura contextos de mediación entre lo general y lo particular completamente autónomos y que no permiten ni requieren la comparación con el régimen lógico y determinante de mediación entre lo particular y lo general. Esto es un logro invaluable, pues por medio de un complejo aparato conceptual de reflexión trascendental, fenómenos que yacen en el límite y que se resisten a una aclaración conceptual definitiva, resultan aprehendidos en una teoría. Esto es lo que pasa con los fenómenos estéticos, con aquellos objetos de la naturaleza y del arte que nos afectan decisivamente, pero no por razones teóricas o prácticas, sino por el sentido de agrado o desagrado que despiertan inmediatamente en nosotros. Con agrado y desagrado se refiere Kant a los sentimientos que lo bello y lo sublime nos deparan, y que nosotros expresamos en los juicios estéticos, los cuales eran denominados en los tiempos de Kant **juicios de gusto**.

En el “Comentario general a la sección primera de la analítica”, o sea en el comentario general que Kant hace después de la “Analítica de lo bello”, leemos lo siguiente:

Examinando los resultados de los análisis que acabamos de hacer, se encuentra que todo gira en derredor del concepto de gusto: que éste es una facultad de juzgar un objeto con relación a la libre legalidad de la imaginación. Ahora bien, si en el juicio de gusto es necesario examinar la imaginación en su libertad, hay que suponerla primordialmente, no como reproductiva en su sumisión a las leyes de la asociación, sino productiva y autónoma (como autora de formas voluntarias de posibles intuiciones), y aunque en la aprehensión de un objeto dado de los sentidos se halla supeditada a una determinada forma de ese objeto y, en este respecto, carezca de

20 Cfr. KANT, I. *Crítica de la razón pura*. **Introducción IV**. Buenos Aires: Losada, p. 20.

libertad de acción (a diferencia de lo que ocurre en la fantasía poética), ello no impide concebir que el objeto le ofrezca precisamente una forma que contenga una combinación de lo diverso, tal como la esbozaría la imaginación, de acuerdo con las leyes del entendimiento, si se la dejara con entera libertad.²¹

Es necesario acentuar esa primera afirmación de Kant de que el gusto es la capacidad de juzgar un objeto en relación con leyes propias de la imaginación, con intuiciones peculiarmente suyas, pues incluso ante un objeto dado no se somete a la materialidad de su *factum*, sino que libremente lo percibe y libremente lo contextualiza en relación con conceptos del entendimiento o ideas de la razón, guiada solamente por el régimen de la capacidad de juzgar reflexionante. Es verdaderamente sorprendente el estado de relación recíproca en que se colocan las facultades cognoscitivas en el juicio o apreciación de lo bello: dice Kant en una “ocupación libre y sin responder a un fin determinado”, donde “el entendimiento se pone al servicio de la imaginación y no ésta al servicio de aquel.”²² Después de la “Analítica de lo sublime”, en el “Comentario general sobre la exposición de los juicios reflexionantes estéticos”, Kant vuelve a puntualizar la libertad patrimonial de la imaginación y sus intuiciones, en la reflexión o experiencia estética:

La finalidad estética es la legalidad de la facultad de juzgar en su libertad. El placer por el objeto depende de la relación en que queramos colocar la imaginación; pero ha de ser ella por sí sola la que mantenga el espíritu en libre ocupación, pues de lo contrario, si lo que determina el juicio, es otra cosa, una confusión de los sentidos o un concepto abstracto, el juicio será, sí, legal, pero no será el juicio de una facultad de juzgar libre.²³

Como puede haberse observado, hemos referido lo que ocurre en el juicio de gusto, o sea, en la recepción de lo bello y lo sublime. Pero, ¿cómo son producidos éstos? ¿Cómo es producido el arte? Kant no evadió esta cuestión, y para ello introdujo el concepto de genio, término normal en el siglo XVIII para designar al artista, es decir, un término aún sin esa carga posterior romántica y misticadora que hemos heredado nosotros. Al plantearse la relación del genio con el gusto, dice Kant en el §48: “Para juzgar los objetos bellos, como tales, se requiere gusto, y para el arte bello, o sea, para producirlos, genio.”²⁴ El genio es pues la versión de la imaginación y la intuición libres en la producción de lo bello y del arte. Kant mismo dice que “genio es la originalidad ejemplar del don natural de un sujeto en el uso libre de sus facultades de conocimiento.”²⁵ El fruto de ese uso libre de las facultades cognoscitivas son las ideas estéticas y la extraordinaria

21 *Ibíd.*, p. 81.

22 *Ibíd.*, p. 82s.

23 *Ibíd.*, p. 113s.

24 *Ibíd.*, p. 155.

25 *Ibíd.*, §49, p. 162.

capacidad que posee el artista para comunicarlas, reteniendo ese juego fugaz de sus facultades y plasmándolo en las obras. En cuanto facultad de representar ideas estéticas, el genio es entonces el responsable del espíritu que irradia en las auténticas obras del arte, y lo que las lleva mucho más allá de ser meros objetos del gusto o del virtuosismo, avivando en ellas su materia y en el ánimo del receptor, sus energías espirituales, logrando con ello implicarlas en un juego reflexivo que se sostiene y se fomenta a sí mismo. Pues bien, en la teoría kantiana de las ideas estéticas encuentra Gadamer los elementos más apropiados para una teoría de la intuición, donde la libertad de la imaginación frente al dato perceptivo salvaguarda su carácter interno, espiritual y reflexivo y evita una asociación precipitada con la intuibilidad, un peligro del que por cierto no está libre ni siquiera el propio Kant, sobre todo si uno repara en sus ejemplos o se acoge a su teoría de los atributos estéticos.

Puede observarse el potencial intuitivo de la imaginación y el ensanchamiento de las facultades cognoscitivas operante en las ideas estéticas, en la siguiente afirmación kantiana:

(...) entiendo por idea estética aquella representación de la imaginación que mueve mucho a pensar, sin que pueda tener no obstante ningún pensamiento determinado, es decir, concepto adecuado, representación pues, a la cual, ningún lenguaje llega totalmente, ni logra hacer completamente comprensible.²⁶

La mera asociación de dos términos tan inconciliables en la tradición filosófica, sobre todo la de corte platónico, de términos como la idea y lo sensible, lo noético y lo estético, en la expresión kantiana “ideas estéticas”, debe hacernos caer en cuenta de la originalidad de estas intuiciones de la imaginación. La separación tradicional de lo sensible y lo conceptual está aquí resuelta, mediada, y lo está reflexionante y comprensivamente, no lógica y determinadamente. La mediación peculiar de la reflexión y la comprensión es contingente, puede variar y matizarse sin contradecirse, puede ser representada, ejecutada, escenificada, expresada, etc., en los lenguajes más diversos del arte, en los idiomas más diferentes del lenguaje verbal, y en todas estas representaciones las ideas estéticas se comunican, se mediatizan, y ningún lenguaje en especial puede agotarlas. Las ideas estéticas son intuiciones que mediatizadas ellas mismas en el lenguaje de la comprensión y la reflexión, requieren la representación de la obra y sustentan la experiencia del arte. Son intuiciones que rompen la paz y destinan la comunicación espiritual a una agitación vivificante.

Hay además en esta teoría kantiana de las ideas estéticas un planteamiento sobre la ubicación de su surgimiento y las expectativas de su cultivo. El interés para Gadamer

26 *Ibid.*, §49, p. 158.

radica en la libertad en que queda colocada la imaginación frente a la contribución de la percepción sensorial, y en la autonomía de esta nueva esfera de su actividad. Dice Kant:

La imaginación (como facultad de conocimiento productiva), en efecto, es muy poderosa en la creación, por decirlo así, de otra naturaleza a base de los materiales que le da la real. Nos divertimos con ella cuando la experiencia nos parece demasiado vulgar; transformamos esta última, y aunque siempre según leyes analógicas, también según principios situados mucho más arriba en la razón (e igualmente naturales para nosotros como aquellos según los cuales aprehende el entendimiento la naturaleza empírica), sintiéndonos entonces libres de la ley de la asociación (inherente al uso empírico de aquella facultad), de suerte que si bien según ella nos proporciona materiales la naturaleza, éstos pueden ser elaborados por nosotros en otra cosa: en algo que supere a la naturaleza.²⁷

Las ideas estéticas son por lo tanto intuiciones de la imaginación al comando de las facultades cognoscitivas, en virtud de las cuales lo dado es reorganizado de un modo original, pues involucradas en ellas la experiencia y los conceptos, no son éstos los determinantes sino la configuración intuitiva, por lo cual, en vano nos devolveríamos a aquellos para comparar su adecuación o su legitimidad. Kant dice: con las ideas estéticas ingresamos a otra cosa, a una segunda naturaleza. Gadamer dirá: con la intuición de la imaginación libre y productiva que está a la base del arte, ingresamos a la idealidad, a esa referencia puramente comprensiva, gracias a la cual configuramos frente al mundo dado el mundo que merece la participación espiritual comprensiva, es decir, la transmisión, la tradición, el asentimiento: ese mundo de hombres históricos y finitos en el que hay que estar conservando y renovando siempre, pues el hombre es un ser que se hace él mismo con el mundo.

Gadamer ha sido criticado por extrapolar la teoría kantiana del arte, forzándolo a ir más allá de la esfera de lo estético subjetivo. Eso es cierto, pero no lo ha hecho sin fundamento. No puede hacerse uno el de la vista gorda cuando lee en Kant que con las ideas estéticas, que son el origen de las obras de arte, la imaginación salta por encima de los límites de la experiencia, queriendo rivalizar con el preludio de la razón en la obtención de un máximo.²⁸ Las ideas son efectivamente ideas sólo de la razón, pues sólo son pensables, discursivas. La imaginación en cambio es una facultad representativa, expositiva. Para la imaginación una idea como la idea de infinito es un abismo, ahí fracasa.²⁹ Y sin embargo, una idea estética es eso, un superarse la imaginación en ella misma, compartiendo reflexivamente con la razón lo que lógica y objetivamente las mantiene inconciliables y separadas. La imaginación tiene por eso que saltar con sus intuiciones la experiencia, o más bien, liberarse de ella, porque no hay en la naturaleza ejemplos para

27 *Ibid.*, p. 158s.

28 Cfr. *Ibid.*, p. 159.

29 Cfr. *Ibid.*, §29, p. 107.

su pretensión. Kant piensa inmediatamente en el caso de la poesía. El arte poético es aquel donde la potencia de las ideas estéticas se muestra en toda su medida, es el arte de más intuición porque es donde menos se admiten los preceptos y los modelos, es el arte donde la intuición la sustenta el lenguaje, nada más que él, a saber, su sonoridad y su significado; o sea, es la intuición más destinada de todas al espíritu por la respuesta pensante y reflexiva, esto es, otra vez lingüística, que requiere su representación. La poesía, dice Kant, “juega con la apariencia, que provoca a voluntad, sin que por ello engañe.”³⁰ En términos de Gadamer, la poesía es el arte donde echamos a perder la potencia interpretativa de la intuición si la equiparamos con la intuibilidad. En nada mejor que en la poesía podemos captar que la intuibilidad no es más que una cualidad que sólo tiene su derecho antes de o a partir de ciertos rendimientos comprensivos, cuando por ejemplo elementos descriptivos, narrativos, ilustrativos o programáticos tienen que entrar en juego, y ello debido a las exigencias mismas de la intuición configurativa original de la obra. En realidad, esto es lo que pasa en toda obra de arte: la experiencia de la música salta inmediatamente, pero es así con todas las artes. Toda obra de arte tiene que ser representada y ese es un trabajo de tiempo, de configuración intuitiva, de articulación comprensiva, de contemplación activa: es un rendimiento de la temporalidad del sentido interno en que básicamente se resuelve la tarea de la intuición. El énfasis de Gadamer en la intuición y no en la intuibilidad pretende pues superar la asociación, aparentemente comprensible de suyo, entre intuición y evidencia. La evidencia es apenas un caso límite de intuición, y por sí sola tiene el peligro de incurrir en la abstracción de prescindir de todas las mediaciones en que normalmente se realiza la orientación del hombre en el mundo, a saber, en el medio del lenguaje.

El auténtico punto de partida para la intuición como el fundamento donde reposan las artes, no es pues el de la oposición entre el concepto y la intuición, ni el de la intuibilidad, tomada generalmente como la inmediatez del ser dado, sino “el proceso de configurar de la intuición y la intuición formada a partir de él.”³¹ Como actividad de la imaginación, la intuición estética es sinónimo de mediación posible, de potencial hermenéutico o interpretativo. No es pues el dato suministrado sino el dejar ver, el dejar aprender, el formarse uno su propio juicio, lo que constituye el patrimonio de la intuición. La intuición de la imaginación origina la obra de arte para que uno piense y comprenda con ella, no para que uno se sirva de ella convirtiéndola en documento de una tesis o en resumen pedagógico de una doctrina.

Obviamente que la presente exposición ha incurrido en cierta unilateralidad al enfatizar la pertenencia de la intuición al conocimiento de la imaginación, y descargar en ello la fuente de experiencia que es la obra de arte. Somos herederos de un modo de

30 *Ibid.*, §53, p. 171.

31 Gadamer, H.G. *Anschauung und Anschaulichkeit. Op. cit.*, p. 4.

pensar con grandes escrúpulos frente a propuestas de conocimiento, verdad o sentido en el dominio de lo estético, y sobre todo, frente a propuestas donde se habla de la intuición y la imaginación en primer plano y poco o apenas en el trasfondo, del concepto. En realidad, a este respecto sigue en pie la necesidad de una revisión de nuestra concepción del conocimiento. Así mismo, la intuición por sí sola no crea milagrosamente el arte. Una consideración exhaustiva de la intuición estética hubiera requerido un tratamiento de sus relaciones con lo bello y la unidad de la obra. Estas son cuestiones fundamentales en la pregunta por el arte, antes de convertirse en fenómeno estético y luego de haber dejado de serlo, como parece ser actualmente. No obstante, el carácter intuitivo del arte es uno de los presupuestos de su concepto, y un desmonte como el que propusimos, a saber, no identificar ni asociar necesariamente intuición e intuibilidad, no hacer depender la intuición estética de la percepción sensorial sino referirla más bien a la imaginación, así sea negativamente, puede contribuir a forjar comportamientos más apropiados a la articulación originaria del arte en nuestra experiencia del mundo y nuestra orientación en él. También puede uno captar algo de teoría en exposiciones donde ésta fue más una promesa que una propuesta acabada y lograda.

INTUICION E IMAGINACION ESTETICAS

Por: Javier Domínguez Hernández

RESUMEN

El artículo contrasta la intuición y la imaginación estéticas, frente a la versión científico-objetiva e ilustrática que tienen también los términos, cuya confusión le ha traído dificultades a la Estética y a la Filosofía del arte. Adorno y Gadamer han actualizado nuevamente estos conceptos, enfatizando su potencial autonomía e interpretabilidad, renovando así la relación entre verdad filosófica y experiencia del arte.

AESTHETIC IMAGINATION AND INTUITION

By Javier Domínguez Hernández

SUMMARY

The article establishes a contrast between aesthetic intuition and imagination, as opposed to the illustrative and scientific-objective version also assigned to these terms. The confusion between them has brought difficulties to Aesthetics and the Philosophy of Art. Adorno and Gadamer have once again brought these concepts to the foreground, laying special emphasis on their potential autonomy and interpretability, thereby renewing the relation between philosophical truth and the experience of art.

PRAXIS FILOSOFICA

Baruc Spinoza

- Jorge Aurelio Díaz** - En defensa de Descartes y en pos de Spinoza
- Lelio Fernández** - Las dos preocupaciones radicales de Baruc Spinoza
- Alfonso Rodríguez** - Cuerpo y deseo en Spinoza
- Marilena de Souza** - Desde la obra de Espinosa al espinosismo:
correspondencia entre Dortous de Mairan y el
reverendo Padre Malebranche
- Jean Paul Margot** - La ficción del orden en las *Regulae* de Descartes

Departamento de Filosofía
Universidad del Valle
Cali - Colombia

Nueva serie, no.3
Octubre 1992

LA JUSTICIA EN J.S. MILL: MÁS ALLA DEL INDIVIDUALISMO*

Por: María Teresa Lopera Chaves
Universidad de Antioquia

Introducción

En la reflexión contemporánea acerca de la justicia los interlocutores parecen multiplicarse y por esta razón es importante entender las directrices morales subyacentes a estos discursos; tal como el profesor Tungendhat las presenta son dos las teorías morales —el utilitarismo y el contractualismo—, que han buscado la fundamentación de la moral sin recurrir a verdades más elevadas:

Esta cuestión acerca de la fundamentación natural de la moral tiene simplemente el sentido de interesarse por una fundamentación de la moral sin recurrir a cualquier tipo de verdades más elevadas, sean religiosas o metafísicas, las cuales no serían identificables de manera general e intersubjetiva. En este planteamiento, parto del hecho de que el contenido a fundamentar es la consideración a los intereses de los otros, podríamos enunciar así la cuestión: ¿existe algo que nos motive en forma natural, desatendiendo nuestros propios intereses a tomar en consideración no sólo nuestros intereses, los de nuestros familiares y amigos, sino los intereses de todos los demás? —con lo cual dejo abierta por el momento la pregunta que formulaba anteriormente sobre quiénes son todos—. Pues bien, se diría que entre los modernos, cunden dos grandes corrientes que intentan mostrar cómo puede responderse positivamente a la pregunta. *Una recurre al sentimiento altruista, como benevolencia o compasión. La teoría más importante que se ha fundamentado de esta manera es el utilitarismo (...).*

La otra gran corriente que se ocupa de la fundamentación natural de la moral es el **contractualismo** (...) Mientras que el utilitarismo se basa en un sentimiento altruista, el **contractualismo se basa en un interés egoísta.**¹

Con el telón de fondo de estas dos concepciones morales, se adelanta actualmente una discusión sobre la justicia, que encuentra uno de sus más destacados ponentes en

* Esta reflexión se adelantó en el marco del Seminario **El concepto de Justicia en dos teoría éticas contemporáneas**, dirigido por la profesora Beatriz Restrepo Gallego. A ella mi agradecimiento por sus valiosas sugerencias, y mi reconocimiento a Heriberto Santacruz y Federico Gallego, compañeros de la maestría por sus aportes.

1 TUNGENDHAT, Ernest, **La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo**. En: *ISEGORIA, Revista de filosofía moral y política*. Madrid, 3, Ab. 1991, p. 110-111.

John Rawls, autor de *Teoría de la Justicia*, (1971), obra que se propone una crítica frontal al utilitarismo. Al presentar su obra *Teoría de la Justicia*,² John Rawls señala la profunda influencia que el utilitarismo ha ejercido sobre la filosofía moral contemporánea, y añade con sincera admiración que los grandes utilitaristas como Hume, Bentham, Adam Smith y J.S. Mill, fueron teóricos sociales y economistas de primera línea, que buscaban elaborar una doctrina moral que se ocupara de amplios intereses y que fuera un esquema comprensivo.

Al identificar este punto de partida, Rawls se propone contraponer a la visión utilitarista una filosofía moral basada en el contractualismo inspirado en Locke, en Kant y en Rousseau. Esta oposición será nuestro punto de partida, ya que a pesar de la importancia de la visión rawlsiana, la novedad de la tesis que espero proponer radica precisamente en diferenciar desde el punto de vista de la filosofía práctica el aporte de John Stuart Mill del de los otros autores que para Rawls hacen parte de los utilitaristas.

La preocupación que guía este trabajo es la siguiente: existe un problema importante en las visiones liberales cuando pretenden pasar del análisis del agente individual al análisis de la sociedad, y este problema es particularmente significativo en el asunto de la justicia. Es posible distinguir en el tema que nos ocupa al menos dos grandes matices:

- Una teoría de la justicia basada en el individualismo, que sería característica en autores como Smith y Bentham, quienes consideraron que la armonía social es un resultado automático siempre y cuando consideremos en primer término el interés individual.

- Una teoría de la justicia de concepción holista según la cual sólo un ordenamiento social sólidamente cimentado en la moral puede ser compatible con la humana aspiración de justicia; en este segundo grupo de autores estaría John Stuart Mill, ya que a pesar de su visión también utilitarista, aportó una brillante reflexión a la filosofía práctica al buscar la fundamentación de la ética desde el principio utilitarista de la mayor felicidad para el mayor número, pero considerando como pre-requisito el ordenamiento moral de la sociedad, al tiempo que buscaba establecer los mecanismos que permitían la cohesión social y algún progreso moral hacia el proyecto colectivo de lograr una sociedad justa.

Más que un compilador de las tesis utilitaristas, como él mismo se nos presenta en su obra *El Utilitarismo*, es un autor importante para la filosofía moral y en particular para la teoría de la justicia, como lo indica el creciente interés actual por su obra, y la atención que autores como el propio Rawls le dedican en el desarrollo de su propia reflexión. Nuestro propósito es entonces mostrar porqué Mill desarrolló una interesante y compleja teoría holista sobre la justicia, en una perspectiva que sin duda pasó por alto Rawls al considerar globalmente la propuesta utilitarista.

2 RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 9.

El utilitarismo de Mill

En su conocida obra *El Utilitarismo*,³ John Stuart Mill (en adelante Mill), se propone mostrar cómo el principio de utilidad o principio de la mayor felicidad es el principio fundamental de la moral; para ello aclara sus términos y propone una diferencia fundamental en relación a otros filósofos morales: lo bueno en sí no es susceptible de prueba, mientras que lo que es bueno como medio para conseguir un fin deseable sí es susceptible de prueba; por lo tanto lo correcto (*right*) o lo incorrecto (*wrong*) se refieren a los medios para conseguir el fin bueno en sí mismo, y se califican según permitan o no obtener lo que es bueno. A diferencia de quienes intentan fijar el rumbo de las acciones, definiendo previamente lo que es correcto o incorrecto en relación a unos principios (ya sea que se deduzcan *a priori* o de la experiencia) que la facultad moral permite discernir.

En resumen, Mill intenta demostrar que el principio de la utilidad es el único y máximo principio moral y que es por tanto indispensable sea cual sea la opción filosófica: sólo la felicidad —entendida como lograr placer o evitar el dolor—, *es la única cosa deseable como fin*; todas las demás cosas deseables, lo son por estar en función de la felicidad, ya sea en su sentido positivo (lograr placer) como en su sentido negativo (evitar el dolor).

Este autor analizará este principio como rector en dos niveles: en el ámbito de la conducta humana y como principio de la mayor felicidad total, siendo este segundo nivel el que estrictamente interesa a la propuesta utilitarista. Esta distinción más elaborada que la de Bentham trazará claras fronteras entre ellos.

I. La utilidad como regla directriz de la conducta humana

El logro del placer para los seres humanos incluye la realización de sus facultades exclusivamente humanas, y por ello existe jerarquía en los placeres, y siguiendo a Epicuro y avanzando más que Bentham, asigna a los placeres del intelecto, de los sentimientos, de la imaginación y a los sentimientos morales, un valor mucho más elevado que a las puras sensaciones. Tanto la calidad como la cantidad del placer han de considerarse. Mill se referirá tempranamente a las gamas de preferencia en los deseos, tema que será central en las visiones marginalistas de la economía y en la teoría del bienestar.

Además de la jerarquía entre los placeres, Mill insiste en que ningún ser humano derivará placer “retrocediendo” a condiciones de bestialidad, depravación o de ignorancia, porque la búsqueda de la propia excelencia por cada ser humano es paso indispensable para lograr la propia felicidad. Existe en el ser humano un sentido de la propia

3 MILL, John Stuart. *El Utilitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, 153 p.

dignidad que le permite discernir entre aquello que le daría un placer efímero (**contento**), con aquello que constituye su felicidad.

También establece diferencias en relación a la capacidad de alcanzar la felicidad: habla del ser superior, para quien el placer es más imperfecto porque exige más que un ser de capacidades de goce pequeñas que se satisface fácilmente; estas dos clases de seres no se complementan ni se sustituyen, ni se imitan, ya que un ser superior nunca basará su propia felicidad retrocediendo a situaciones más simples pero menos intensas. Finalmente, no es la proximidad del bien la que garantiza la felicidad: por ejemplo, para un ser fuerte de carácter es preferible la salud que la satisfacción sensual de placeres corporales que perjudiquen la salud.

También para este autor la educación tiene un elevado papel en relación al desarrollo de esas capacidades superiores y en la preservación de los sentimientos nobles y elevados: “Los hombres pierden sus aspiraciones elevadas, al igual que pierden sus gustos intelectuales, por no tener tiempo ni oportunidad de dedicarse a ellos”.⁴

II. El principio de la utilidad como mayor felicidad total

Este aspecto es crucial en la visión de Mill ya que aunque esté formulado como en la propuesta de Bentham, —como la mayor felicidad para el mayor número—, Mill establecerá unos requisitos bien diferentes; en otras palabras, la jerarquía entre los placeres y el concepto de dignidad que conllevan la búsqueda de la propia felicidad vía la realización de las facultades superiores, diferenciarán sustancialmente el enfoque de Mill respecto a Bentham. La novedad propuesta por Mill se basa en una consideración más cuidadosa que la de éste, del orden moral vigente en la sociedad; sin refutar que obedecer el deber y la virtud sean importantes, añade: si una persona es virtuosa o cumple con su deber no sabemos si con ello es más feliz o no, lo que sí no puede dudarse es que hace más felices a los demás y que el mundo en general gana inmensamente con ello.

El utilitarismo sólo podría alcanzar sus objetivos mediante el cultivo general de la nobleza de las personas.⁵ **En otras palabras, el logro de la felicidad sólo es posible en un estado avanzado de moralidad, donde se cultiven el auto-respeto y la auto-reflexión considerando tanto la cantidad como la calidad de los placeres:**

Puesto que dicho criterio [la mayor felicidad para el mayor número] es, de acuerdo con la opinión utilitarista el fin de la acción humana, también constituye necesariamente el criterio de la moralidad, que puede definirse por consiguiente, como “las reglas” y “preceptos de la conducta humana” mediante la observación de las cuales podrá asegurarse una existencia tal como se ha descrito [en lo posible sin dolor y

4 *Ibíd.*, p. 52.

5 *Ibíd.*, p. 55.

rica en goce], en la mayor medida posible, a todos los hombres. Y no sólo a ellos, sino en cuanto la naturaleza de las cosas lo permita, a las criaturas sintientes en su totalidad.⁶

El principio de la utilidad se vuelve de obligado cumplimiento para los seres que tienen conciencia moral, ya que estos introyectan la preocupación por los intereses de los demás como si fuera su propio interés, de tal modo que nunca los sentirá como conflictivos con sus propios intereses, percibiendo como propio del accionar moral la tendencia a la *armonía entre los hombres*. De esta forma la simpatía y la empatía con otros seres humanos, la educación, que refuerza las redes de socialización y cooperación entre los seres humanos, la política, que actúa para eliminar las desigualdades sociales que impiden a algunos el logro de su felicidad, el mismo sentimiento religioso, que invita a la virtud, **como sanciones externas al principio de la utilidad**, y gracias a esa introyección, el deber, sea cual sea la forma en que definamos la conciencia moral, **como sanción interna a dicho principio**, producirá un sentimiento tal que se opone al incumplimiento del principio de utilidad, y genera un sentimiento de culpa si se infringe.

Este requisito referido a los seres que tienen conciencia moral, lo impone Mill para mostrar que sea cual sea el sistema ético, siempre existirá la pregunta **¿Por qué debo obedecer a mi conciencia?** y quienes son capaces de obedecer a ella no necesariamente lo hacen por obediencia a una teoría trascendental, sino que también pueden hacerlo por las sanciones externas. El utilitarismo comparte también con otros sistemas éticos el sentimiento agónico, es decir, la imposibilidad de tener certeza absoluta sobre la corrección moral del acto.

En síntesis, Mill al darle importancia al reforzamiento de la conciencia moral, puede plantear que la armonía de intereses es un resultado paulatino de la moralidad, gracias a los efectos tanto externos como internos de la moralidad; el papel de la opinión pública, de la educación, de la religión, el de la política, son claves para este progreso de la humanidad, que como se dijo, tiene como meta **la armonía entre los hombres**. A la luz del siglo XX, Mill estaría cerca de Freud en la concepción de la cultura, pero no podría entender de éste su visión del malestar permanente que ella conlleva. **El bienestar y la felicidad se construyen, son una obra colectiva de la humanidad, y sin la felicidad al menos potencial de todos, es imposible la propia felicidad individual.**⁷

No hay en Mill una teoría de la historia; sin embargo, ésta juega un papel: la humanidad ha acumulado una vasta experiencia que permite discernir lo que es correcto o incorrecto, es decir, lo que contribuye o se opone a la felicidad humana; por esta razón

6 *Ibid.*, p. 54.

7 *Ibid.*, p. 85-86.

quien esté interesado en tal distinción “...en todo caso se encuentra, con este trabajo ya hecho”.⁸

Mill demostrará que la felicidad es un bien moral y, además, el único bien, así:

- Primero, ante las críticas de que la felicidad pueda ser el fundamento de lo moral, Mill había respondido en el capítulo dos: la felicidad no es inalcanzable, **ya que los seres humanos estamos dotados para ella y por esto la felicidad puede ser un fin moral**, y no es opuesta a la virtud, **ya que si fuera imposible al virtuoso alcanzar el placer, de todos modos tendría que proponerse evitar el dolor para no morir**. La felicidad no es un estado continuo de éxtasis, sino una alternación de momentos placenteros y de dolores, y la vida feliz espera de la vida sólo lo que ella puede dar; sólo la mala educación y las desafortunadas condiciones sociales son obstáculo para que la vida feliz sea patrimonio de todo el mundo. Como se ve, Mill considera que el avance moral bajo el principio de la utilidad conlleva consecuencias deseables, y no está fundamentalmente oponiéndose a las propuestas de otros sistemas éticos.

- Segundo, mostrar que la felicidad es el único bien, lo único deseable por sí mismo: esto lo hace discutiendo que virtud y felicidad no se oponen, que la virtud es indispensable para el ser humano con conciencia moral para quien la propia felicidad exige necesariamente la felicidad de los otros, y que por lo tanto, siendo a la vez el único medio que siendo componente de la felicidad, es decir, del fin, siempre contribuye a aumentar la felicidad general, toda búsqueda de la virtud no sólo debe ser fomentada, sino que concuerda perfectamente con el principio moral utilitarista; otras cosas deseables como el dinero, la fama, el poder, son también a la vez medios y componentes de la felicidad, pero en ocasiones pueden ser nocivas para la felicidad de otros.

La felicidad no es una idea abstracta, sino un todo concreto y éstas son algunas de sus partes.⁹

Resulta de las consideraciones precedentes, que no existe en realidad nada que sea deseado excepto la felicidad. Todo lo que es deseado de otro modo que no sea medio para algún fin más allá de sí mismo, y en última instancia para la felicidad, es deseado en sí mismo como siendo él mismo parte de la felicidad, y no deseado por sí mismo hasta que llega a convertirse en ello.¹⁰

Su afirmación final, será obviamente acerca de la felicidad como único criterio para juzgar las acciones humanas.

8 *Ibid.*, p. 71.

9 *Ibid.*, p. 94.

10 *Ibid.*, p. 95.

III. Las conexiones entre la justicia y la utilidad

La justicia es la prueba más difícil para demostrar que es la felicidad la que define el criterio de lo correcto y de lo incorrecto; en relación a este concepto es necesario separar cuestiones de origen, de aquellas que explican su fuerza vinculante. No se trata de ver si son naturales o no nuestros sentimientos de justicia, ya que se impone el trabajo racional de demostrar si efectivamente son los rectores de la conducta. A este respecto, a Mill le preocupa la manera como está arraigado entre la gente el sentimiento de justicia, como si estuviera más allá del cuestionamiento y como basada en una revelación objetiva; su propósito: indagar porqué la idea de justicia genera tal impresión, y si se basa o no en algo revelado. La demostración es ésta:

- Primero, debe demostrarse cuáles son los atributos que se le señalan a los actos justos e injustos; al analizar aquellas acciones calificadas como justas o injustas, los calificativos se relacionan con estos aspectos:

a. Es justo respetar los derechos legales de la persona.

b. Es justa o no la ley que confiere tales derechos; si el legislador también puede ser injusto, deben entonces considerarse además los derechos morales de las personas.

c. Es justo recibir en función del merecimiento.

d. Es justo respetar la palabra empeñada, salvo en situaciones que puedan justificarse por causas mayores a las invocadas inicialmente.

e. Es justo lo imparcial, aunque en el terreno moral no siempre se busque serlo.

f. Es justa la igualdad, pero se invoca la desigualdad para reclamar un tratamiento distinto de otros supuestamente iguales.

Tal es la variedad del término, pero concluye Mill que está estrechamente vinculado con lo legal, y que precisamente en su etiología se demuestra tal vínculo: **“lo justo significó y sigue significando lo que es conforme a la ley”**¹¹ (...) **“la idea de prohibición legal sigue siendo la idea generatriz de la noción de justicia”**.¹²

- Segundo, ver en qué radica la fuerza de la idea vinculante en relación a la justicia: al diferenciarla de la moral, Mill señala que el concepto de justicia es a la

11 *Ibid.*, p. 108.

12 *Ibid.*, p. 110.

moralidad, lo que los deberes de obligación perfecta son a los deberes de obligación imperfecta: mientras los primeros, como la justicia, generan un derecho correlativo **que puede ser efectivamente reclamado por otro**, los deberes de obligación imperfecta son obligaciones morales que no originan esta posibilidad de exigencia efectiva. **La justicia se refiere sólo a aquellos deberes morales que pueden ser exigidos por alguien como derechos morales suyos**, a diferencia de la generosidad o la beneficencia, por ejemplo, que no pueden ser obligados a cumplir a nadie, aunque sean virtudes morales. La justicia es, pues, más restringida que la moralidad:

La justicia implica que sea no sólo hacer algo, e incorrecto no hacerlo, sino que tal acción nos puede ser exigida por alguna persona individual por tratarse de un derecho moral suyo.¹³

La justicia es el nombre de cierta clase de reglas morales que se refieren a las condiciones esenciales del bienestar humano de forma más directa y son, por consiguiente, más absolutamente obligatorias que ningún otro tipo de reglas que orientan nuestra vida. De hecho, la idea que hemos averiguado que constituye la esencia de la idea de justicia, a saber, un derecho que posee un individuo, implica y testimonia esta obligación más vinculante.¹⁴

-Tercero, analizar la fortaleza asociada a la idea de justicia y establecer si se requiere para ella alguna dotación especial de la naturaleza: para Mill esta idea se relaciona con dos aspectos: **el castigo al delincuente y el reconocimiento de que se ha causado daño a alguno(s)**. El primer sentimiento, es decir, la idea del castigo al delincuente, tiene a su vez otros dos componentes: **el impulso de autodefensa y la simpatía**,¹⁵ por lo cual hay una idea de pertenencia a un grupo, y por ella se busca no sólo el propio bien de cada uno sino la de los pares en este sentido de colectividad. Mill insiste en que el deseo de venganza asociado al impulso de autodefensa no es un sentimiento moral; sí lo es la simpatía, ya que actúa en favor del bien general:

El sentimiento natural nos haría rechazar de modo indiscriminado cualquier cosa hecha por otro que nos resulte desagradable; sin embargo cuando este sentimiento se moraliza mediante la incorporación de un sentimiento social, sólo actúa en el sentido que viene determinado por el bien general de tal modo que las personas justas rechazan los daños causados a la sociedad, aun cuando no hayan sido directamente lesionadas, y no rechazan el mal que se les cause a ellas personalmente por penoso que sea, a menos que sea de un tipo cuya represión interese tanto a la sociedad como a ellas particularmente.¹⁶

13 *Ibid.*, p. 112

14 *Ibid.*, p. 126.

15 El término simpatía se ha entendido más como identificación. La traductora advierte que este término no tiene en nuestra lengua la misma riqueza de significados que en el inglés.

16 *Ibid.*, p. 115.

La moralidad reposa en este concepto de justicia que incluye los intereses de la sociedad, no sólo ni unilateralmente los propios intereses en sí, y aquí Mill dice que se acerca a la visión de Kant en relación a que el imperativo categórico sólo puede valer para todos los hombres racionales, en la formulación primera, que pueda ser ley universal, es decir modelar nuestra conducta conforme a una norma aceptable por todos los seres racionales **con beneficio para sus intereses colectivos**.¹⁷ La fuerza vinculante de la justicia es pues mayor en virtud a las complejidades que involucra:

La justicia sigue siendo el nombre adecuado para determinadas utilidades sociales que son mucho más importantes y, por consiguiente, más absolutas e imperiosas que ninguna otra, es cuanto clase (aunque no más que otras pueden serlo en casos particulares) y que, por tanto deben ser, como de hecho lo son naturalmente, protegidas por un sentimiento no sólo de diferente grado, sino de diferente calidad, que lo distingue del sentimiento más tibio que acompaña a la simple idea de promover el placer o la conveniencia humanos, tanto a causa de la fuerza más concreta de sus mandatos como por el carácter más severo de sus sanciones.¹⁸

En relación al otro aspecto, es decir, el reconocimiento de que se ha causado daño a otro u otros, se debe a que tenían un derecho que la sociedad estaba obligada permitir y proteger su cumplimiento. Este aspecto añade a la justicia una fuerza descomunal ya que está en juego la propia seguridad: si existe el riesgo de que lo que logramos es sólo momentáneo y arrebatable por el más fuerte la felicidad no puede lograrse.

La idea que tenemos, por consiguiente, de que podemos exigir a nuestros semejantes que nos ayuden a asegurarnos el propio subsuelo de nuestra existencia, genera sentimientos en torno a ella [la seguridad] de una intensidad tan superior a la que se da en cualquiera de los demás casos frecuentes de utilidad, que la diferencia de grado (...) se convierte en una auténtica diferencia de cualidad. Los sentimientos afectados son tan fuertes, y necesitamos tanto encontrar adhesión de los demás (por estar todos interesados por igual en ello), que el deber compulsivo (ought) o prudencial (should) deviene deber moral (must), de suerte que la indispensabilidad reconocida se convierte en una necesidad moral, análoga a la física, y con frecuencia no inferior a aquella en fuerza vinculante.¹⁹

Pero dejemos que sea el propio autor quien resuma su particular elaboración acerca de los múltiples componentes de la justicia:

Recapitulando lo expuesto: la idea de justicia supone dos cosas, una regla de conducta y un sentimiento que sanciona esa regla. La primera puede suponerse que es común a toda la humanidad y encaminada al bien de la misma. Lo segundo (el sentimiento) se refiere al deseo de que los que infringen la regla sean castigados. Está implícito además, la idea de alguna persona determinada que resulta perjudi-

17 Sin duda los términos **universal** en Kant, y **colectivo** en Mill difieren profundamente de significado, por lo cual consideramos incorrecta esta asimilación de términos por Mill. *Ibid.*, p. 116.

18 *Ibid.*, p. 133.

19 *Ibid.*, p. 118-119.

cada por el incumplimiento de la regla, cuyos derechos (para utilizar la expresión adecuada al caso resultan de ese modo violados. A mi modo de ver, el deseo de justicia es el deseo animal de ahuyentar o vengar un daño o perjuicio hecho a uno mismo o a alguien con quien uno simpatiza, que se ve agrandado de modo que incluya a todas las personas, a causa de la capacidad humana de simpatía ampliada y la concepción humana de autointerés inteligente. De estos últimos elementos deriva su moralidad dicho sentimiento; de los primeros deriva su peculiar energía y la fuerza de su auto-afirmación.²⁰

Conclusión

Según lo expuesto, puede verse que el concepto de justicia de J.S. Mill no puede confundirse con el de otros utilitaristas como Smith o Bentham, y no parece exagerada la conclusión de que Rawls perdió de vista esta diferencia importante.

Mill tuvo claro que en relación a la justicia existían dos enfoques contrapuestos uno holista y otro individualista frente a los cuales sólo el enfoque utilitarista podía decidir; como ilustración, cuando se preguntaba si los seres humanos más talentosos y productivos tenían o no derecho a recibir mayor remuneración, Mill argumenta:

La justicia en este caso presenta dos caras imposibles de armonizar, ya que los disputantes han elegido posiciones opuestas: una considera lo que es justo que reciba el individuo, el otro, lo que es justo que la comunidad entregue. Cada uno desde su punto de vista es irrefutable. Cualquiera toma de posición a favor de uno o de otro, con fundamento en la justicia, tendrá que ser totalmente arbitraria. Sólo la utilidad social puede decidir la preferencia (subrayado nuestro).²¹

No podemos decir lo mismo de Rawls, quien al leer a los utilitaristas los consideró simplemente de un único e individualista bando; por esto no podemos estar de acuerdo con él cuando afirma que: “el utilitarismo no considera seriamente la distinción entre personas”,²² ya que para John Stuart Mill las diferencias son precisamente la base de su explicación de la moralidad, la armonía social y la justicia.

Bibliografía

MILL, John Stuart. *El Utilitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

TUGENDHAT, Ernst. **La indefensión de los filósofos ante el desafío moral de nuestro tiempo**. En: *ISEGORIA*. Madrid. (3). Ab. 1991, p. 107-118.

19 *Ibid.*, p. 118-119.

20 *Ibid.*, p. 116-117.

21 *Ibid.*, p. 124.

**LA JUSTICIA EN J.S. MILL: MAS
ALLA DEL INDIVIDUALISMO.**

Por: María Teresa Lopera Chaves

RESUMEN

Este trabajo es una crítica a la presentación que Rawls hace de Stuart Mill. Demuestra cómo el juicio de Rawls, que considera a Mill un utilitarista sin más, es inadecuado por tomar a los utilitaristas en bloque sin analizar finamente las categorías que emplean. Mill coincide también en algunas tesis con los contractualistas, lo que hace inocua la contraposición utilitarismo—contractualismo en este caso.

**JUSTICIE IN J.S. MILL: BEYOND
INDIVIDUALISM.**

By: María Teresa Lopera Chaves

ABSTRACT

The article is a critique of the exposition made by John Rawls of the moral theory of J.S. Mill. The author shows that Mill is not just another utilitarian. Instead, his use of concepts makes him (in some respects) almost a companion of the contractualists. For this reason, the polar opposition between utilitarianism and contractualism is not adequate in this case.

28/29 ARGUMENTOS

CONTENIDO

Presentación	9
G. Pico Della Mirandola: De hominis dignitate	14
Héctor Peña Díaz: Luces y sombras de los derechos humanos	19
Carlos Marx: Sobre la cuestión judía	33
Rubén Jaramillo Vélez: Tolerancia e ilustración	77
Max Horkheimer: Poder y conciencia	95
Guillermo Hoyos V.: Apunte a la pregunta: ¿qué son los derechos humanos? ...	105
Walter Benjamin: (1892-1940) in memoriam: La Bastilla, antigua prisión estatal francesa	111
Apéndice: declaración universal de los derechos humanos 10 XII 1948	123
Declaración de los derechos humanos 26 VIII 1789	131
Declaración de los derechos humanos 24 VI 1793	134
Reseñas	139

Fundación Editorial Argumentos

Apartado 2932 Santafé de Bogotá

VIDA DEL INSTITUTO

Tercera promoción de la Maestría en Filosofía

A partir de 1993 se llevará a cabo la tercera promoción de la maestría en Filosofía. La línea de investigación elegida para esta promoción es la “Estética y Filosofía del Arte”.

El Doctor Javier Domínguez Hernández participará con la dirección de dos seminarios, “Teorías Estéticas Clásicas” y “Filosofía del Arte de Nelson Goodman”, seminarios que se dictarán, respectivamente, en el primero y segundo semestre. El profesor Javier Escobar Isaza, actual Decano de la Facultad de Artes, dictará el seminario intitulado “La Estética en F. Nietzsche sobre el trasfondo de su visión del socratismo y de sus relaciones con R. Wagner”. Finalmente, el profesor Jorge Mario Mejía Toro dirigirá el seminario “Platón: Crítica de la Poesía”.

Dentro de los profesores invitados para este programa merece destacarse la participación del profesor Manfred Kerkhoff, Doctor de la Universidad de Munich (Alemania) y profesor de la Universidad de Puerto Rico.

Profesores Invitados al Instituto de Filosofía

Con ocasión de la realización de la segunda promoción de la Maestría en Filosofía, dedicada a la “Epistemología e Historia de las Ciencias”, el Instituto contó con la participación de destacados profesores del Departamento de Física de la Universidad de Antioquia: el Doctor Regino Martínez y los profesores Alonso Sepúlveda, Hernando Ballesteros y Guillermo Pineda.

También se contó con la participación del profesor José Granés, actual Decano de la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional de Colombia.

Para el mes de marzo de 1993 se espera la visita de la profesora doctora Karen Gloy, del Instituto de Filosofía de la Facultad de Teología de Luzern (Suiza).

Aprobación de la Licenciatura en Filosofía

Mediante Acuerdo 234 del 15 de octubre de 1992, el Instituto Colombiano para el fomento de la Educación Superior concedió Licencia de Funcionamiento al programa de Licenciatura en Filosofía, programa resultante de una estrecha colaboración entre el Instituto de Filosofía y la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia.

A través de este nuevo programa, el Instituto busca contribuir de una manera más decisiva a la formación de los futuros docentes de filosofía que se desempeñarán en la educación media en nuestro país.

COLABORADORES

EUFRASIO GUZMAN MESA. Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín, 1976. Profesor titular de la Universidad de Antioquia. Artículos: **Los elementos innatos de la conducta desde el punto de vista de la etología**; **Sobre la repetición** (1978); **Naturaleza-cultura**; **La idea de naturaleza humana** (1989); **El juego y lo serio en los diálogos de Platón**; **Juego, conocimiento y cultura.**

FREDDY SALAZAR PANIAGUA. Doctor en Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesor titular de la Universidad de Antioquia. Obras: *Karl Marx y Baruch de Spinoza: Problemas del método y del conocimiento* (1986); *Baruch de Spinoza: Confrontación de una interpretación*; *El marxismo*; *Marx y Spinoza: confrontación de una interpretación.*

MIGUEL GIUSTI. Doctor en Filosofía de la Universidad de Tübingen, Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Miembro fundador de la Revista filosófica ARETE, entre sus publicaciones se destaca su libro *Crítica de Hegel a la Modernidad.*

CARLOS CARVAJAL CORREA. Diplomado en Filosofía y Letras de la Universidad de Antioquia. Profesor de la Universidad de Cartagena. Estudiante de la Maestría en Filosofía de la Universidad de Antioquia.

JAVIER DOMINGUEZ HERNANDEZ. Doctor en Filosofía Universidad de Tübingen, 1988. Profesor titular de la Universidad de Antioquia. Algunos artículos recientes son: **El arte como lenguaje**; **La teoría estética en Heidegger.**

CARLOS MASMELA ARROYAVE. Doctor en Filosofía de la Universidad de Heidelberg. Actualmente Profesor Titular de la Universidad de Antioquia. Entre sus publicaciones se destaca *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 en Aristóteles.*

MARIA TERESA LOPERA CHAVES. Economista. Profesora de la Universidad de Antioquia. Estudiante de la Maestría en Filosofía de la Universidad de Antioquia.

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFIA No. 5

Reflexiones en torno a la dialéctica.

Freddy Salazar Paniagua

Razón y responsabilidad

Jorge Aurelio Díaz Ardila

Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica.

Miguel Giusti

Reflexiones en torno al comportamiento estético.

José Jairo Montoya Gómez

Consideraciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas (1684). *Gottfried*

Wilhelm Leibniz

Carlos Másmela Arroyave - Traductor

De la reforma de la filosofía primera y de la noción de sustancia (1694). *Gott-*

fried Wilhelm Leibniz

Carlos Másmela Arroyave - Traductor

Specimen Dynamicum (1695). Primera parte. *Gottfried Wilhelm Leibniz*

Carlos Másmela Arroyave - Traductor

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFIA No. 7

La crítica de Goethe y Hegel a la teoría de los colores de Newton

Karen Gloy

¿Técnica orgánica o naturalidad técnica? El programa de una unidad de técnica y naturaleza

Karen Gloy

La teoría newtoniana del tiempo y su recepción en Kant

Karen Gloy

El concepto ontológico de fuerza en Leibniz

Carlos Másmela Arroyave

Escritos inéditos: Los peligros cartesianos; Carta a Sturmio; Pro. Dno. Sturmio; G.G.L. Consideraciones acerca de la fuerza inserta en las cosas

Gottfried Wilhelm Leibniz

**Se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos de la
Imprenta de la Universidad de Antioquia
en el mes de abril de 1993**

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFIA

SUSCRIPCION

Nombre:

Dirección de recepción:

Teléfono:..... Ciudad:.....

Suscripción del número: Fecha:

Firma.....

Forma de suscripción:

Cheque Giro N°..... Banco: Ciudad:

Giro Postal o Bancario N° Efectivo:

Valor de la suscripción anual —2 números—

Colombia \$6.250

Exterior US\$15

NOTA

- Las suscripciones con cheques de otras plazas deben adicionar \$500.00 para la transferencia bancaria.

- Todo pago se hace a nombre de la Universidad de Antioquia - Departamento de Publicaciones.

Correspondencia, canje y suscripciones:

ESTUDIOS DE FILOSOFIA,

Departamento de Publicaciones,

Universidad de Antioquia,

Apartado 1226 - teléfono (94)2110672 - fax 2638282

Medellín, Colombia, Sur América.