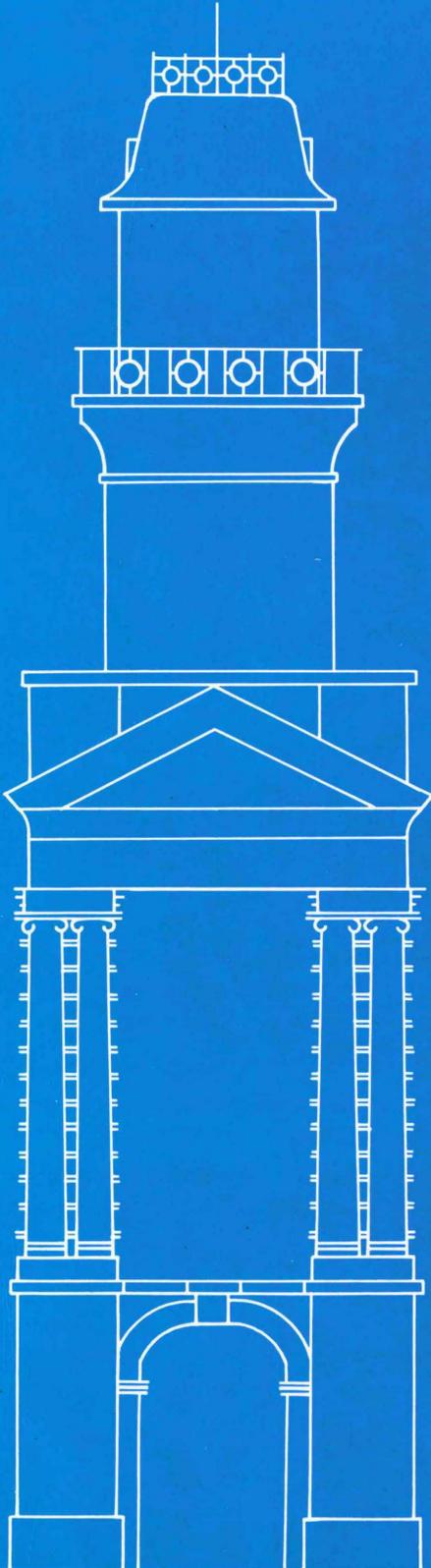


ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Universidad de Antioquia
Departamento de Filosofía

Febrero de 1992



- **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

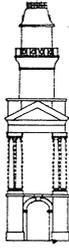
- **La reforma de la filosofía primera y de la noción de sustancia (1694)** *Gottfried Wilhelm Leibniz*
Carlos Másmela Arroyave - Traductor

- **Specimen Dynamicum (1695). Primera parte** *Gottfried Wilhelm Leibniz*
Carlos Másmela Arroyave - Traductor

- **Vida del Instituto**



Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)



ESTUDIOS DE FILOSOFIA

ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Febrero de 1992

CONTENIDO

Reflexiones en torno a la dialéctica <i>Freddy Salazar Paniagua</i>	11
Razón y Responsabilidad <i>Jorge Aurelio Díaz Ardila</i>	37
Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica <i>Miguel Giusti</i>	49
Reflexiones en torno al comportamiento estético <i>José Jairo Montoya Gómez</i>	65
Consideraciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas (1684) <i>Gottfried Wilhelm Leibniz</i> <i>Carlos Másmela Arroyave</i> - Traductor	95
De la reforma de la filosofía primera y de la noción de sustancia (1694) <i>Gottfried Wilhelm Leibniz</i> <i>Carlos Másmela Arroyave</i> - Traductor	101
Specimen Dynamicum (1695). Primera parte <i>Gottfried Wilhelm Leibniz</i> <i>Carlos Másmela Arroyave</i> - Traductor	105
Vida del Instituto	115

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

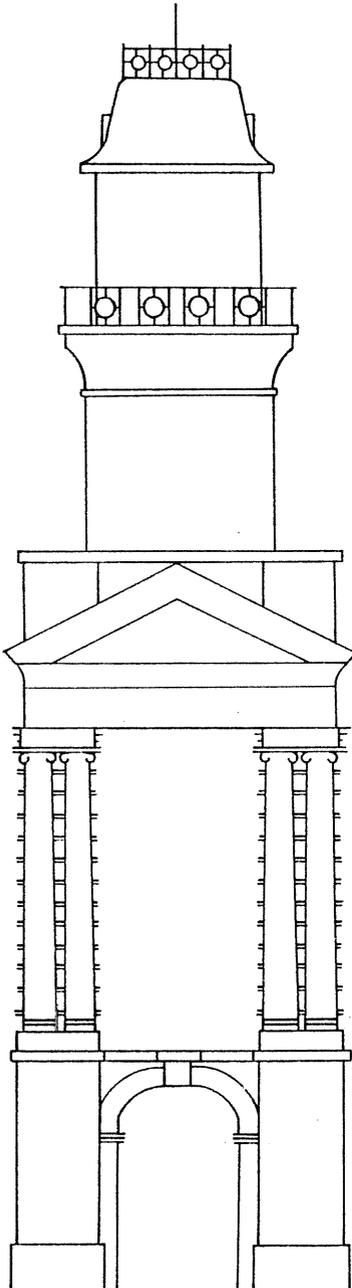
Director de Estudios de Filosofía
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Apartado 1226. Fax 263 82 82
Teléfono 211 06 72
Medellín - Colombia

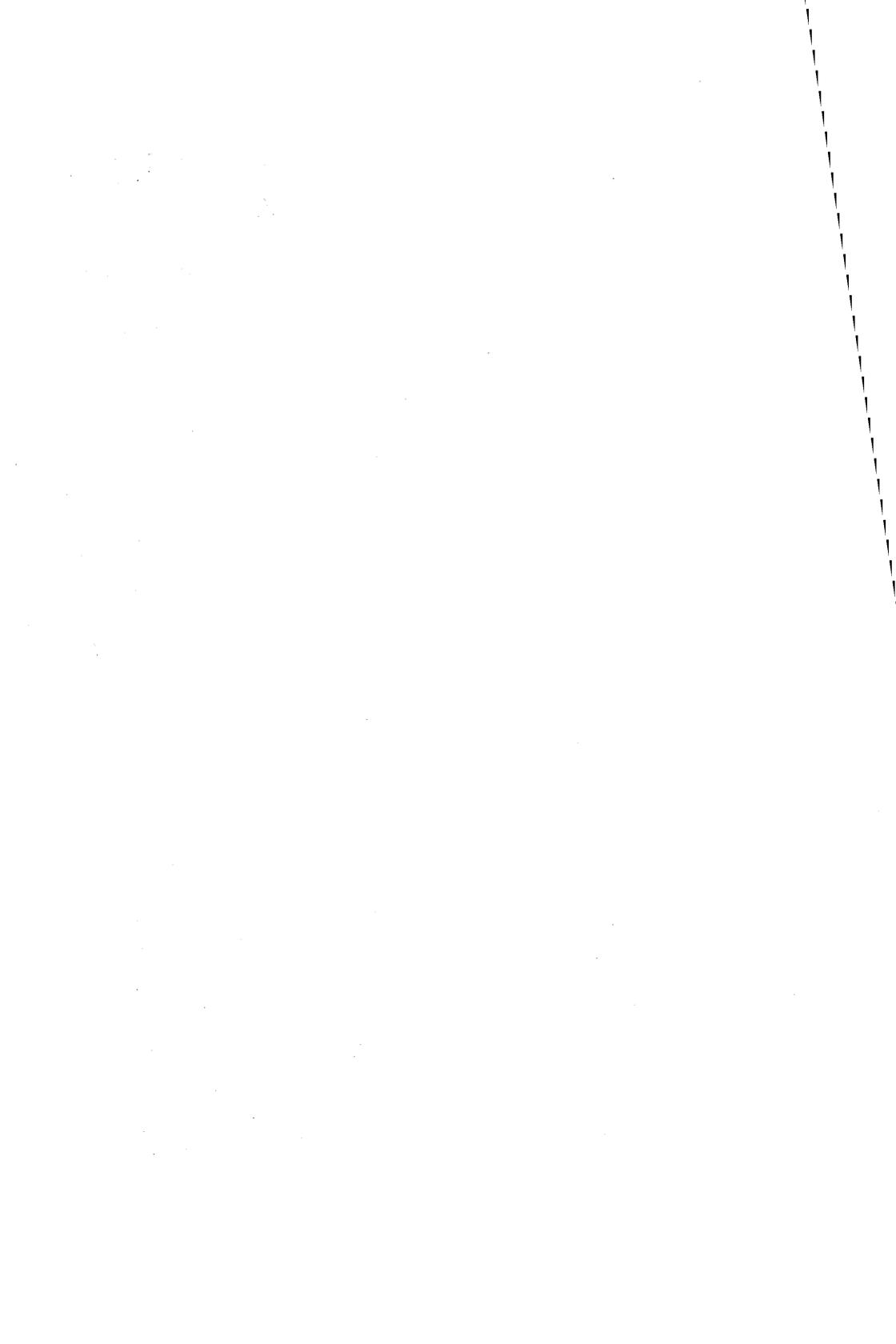
Canje

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

Ofrecemos a nuestros lectores la quinta entrega de *Estudios de Filosofía* con discusiones actuales sobre el concepto y método de la filosofía, la ética y la estética, y la redondeamos con primicias de traducción en las discusiones del racionalismo moderno clásico.

Las reflexiones en torno a la dialéctica de Freddy Salazar son reflexiones sobre la filosofía y su método. La preocupación es doblemente interesante, pues de un lado se formula con esmerada atención la concepción hegeliana de la dialéctica como el único método verdadero de la filosofía, y de otro lado, el mismo Salazar confronta su propia visión, expuesta en un trabajo reciente donde defiende el método analítico. La dialéctica fue la propuesta de Hegel contra el espíritu analítico de la Ilustración moderna. Salazar favorece en cambio el espíritu racionalista de dicha tradición; no obstante, si bien históricamente la dialéctica hegeliana cedió de nuevo al procedimiento analítico, aquella acuñó distanciamientos tan severos contra su logicismo, que el método analítico hubo de renovarse también en su autocomprensión.

Razón y responsabilidad es la versión ética del problema moral de la libertad, según la concepción de Jorge Aurelio Díaz en su artículo. Ella es también su comprensión de Spinoza, a quien quiere reivindicar, contra la interpretación que de él hacen Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*, en quienes reconoce más una influencia de Schelling y su concepción de la subjetividad, que del propio Spinoza. Spinoza es igualmente una de las fuentes de la Ilustración moderna, cuya orientación filosófica fundamental está guiada por la autonomía del sujeto, a saber, de su voluntad y su razón, a diferencia de la concepción cristiana y su inspiración teológica y tradicionalista de la moralidad. Spinoza representa por tanto para Díaz, dentro del movimiento de modernidad de la Ilustración, una voz de alerta contra la desvirtuación racionalizante de la propia Ilustración en lo tocante al problema ético de la libertad, a saber, la responsabilidad. Ejemplos de ello son para Díaz el debate de los jansenistas y los jesuitas en el siglo XVII, y el modelo kantiano de la moralidad en el XVIII. En el primer caso, los jesuitas difundieron la libertad y la capacidad del hombre para el bien, a pesar de las consecuencias de naturaleza generadas por el pecado original, los jansenistas en cambio, y con ellos la escuela de Port Royal, la negaron y embrollaron el problema de la responsabilidad, dada la propensión constitutiva del hombre hacia el mal y la infinitud del poder y la voluntad divinas para concebir en Dios alguna falta. La piedra de tropiezo en este planteamiento de mera apariencia teológica es la imposibilidad de concebir sin contradicción una voluntad humana que ante los dictados de la razón y consciente de ellos opta por aquello para lo cual no hay razón para ser apetecido. El segundo caso es el paulatino reconocimiento kantiano de la imposibilidad de una fundamentación racional de la moral. El siglo XVIII alcanza con Kant avances notables en la desteologización y en la dosis de racionalización del problema de la libertad. A ello contribuyen el abandono definitivo de

una determinación objetivista del bien y del mal, y la concentración del esfuerzo filosófico en la determinación de la buena voluntad frente a las determinaciones de la naturaleza en el hombre como fenómeno, en pro de una enfatización de la libertad como autodeterminación de la conciencia, abierta ésta únicamente a la necesidad o ley de la razón. Las carencias de los dos casos recién esbozados las ve Díaz innecesarias si se retorna a la propuesta spinocista. Ahora bien, es conocido de todos el argumento de la *Ética* de identificar la voluntad y el entendimiento, consecuentemente, de incorporar la libertad en la razón dejando en ella la responsabilidad. ¿Es propiamente Spinoza el indicado aquí como *plaidoyer* para la invocación de una razón responsable? ¿Qué obligó entonces a la reflexión filosófica a perfilar cada vez más el primado de la razón práctica, también y además, como reacción contra la mala conciencia del racionalismo de la Ilustración? Preguntas como éstas lo que quieren es contribuir a afilar la lectura y el aprovechamiento de las notas reivindicatorias de Spinoza del artículo de Jorge Aurelio Díaz.

Miguel Giusti es un filósofo de la generación madura más joven de nuestro subcontinente. Su artículo *Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica* es un útil balance de una de las discusiones más recientes de la Filosofía práctica. Hegel fue el introductor de la diferencia entre moralidad y eticidad, que hoy ha pasado a la boca de todos, gracias a la divulgación de las éticas discursivas o de la argumentación, y que ha agrupado a los contrincantes en postkantianos y aristotelizantes. La contribución de Giusti consiste en formular la lógica interna de estos dos modos de fundamentación de la moral y en señalar las aporías respectivas en que incurren en el momento actual. Hegel sintetizó en Kant y en Aristóteles las tendencias filosóficas básicas de la disputa moral, su horizonte sin embargo, sufre grandes modificaciones al desplazarse el interés de la conciencia y la subjetividad, de la autonomía característica de la racionalidad de la Ilustración al lenguaje y las formas de vida, propias de la experiencia pragmática fundamental de la racionalidad contemporánea. Sobria y certeramente encausa Giusti su exposición en esta dirección dejando apenas entrever al final su predilección por la opción hermenéutica de actualización de la ética aristotélica y hegeliana.

Una carencia común en la reflexión sobre los fenómenos de la cultura es la desatención a las bases zoológicas de su constitución, diagnóstico acertado particularmente para el dominio de lo estético. Las *Reflexiones en torno al comportamiento estético* de Jairo Montoya aportan en este sentido una valiosa contribución, indicando las tareas requeridas para ello, la más sobresaliente de las cuales es la necesidad de un desmonte de la precipitada identidad que hemos terminado practicando entre lo estético y lo artístico. El gran aporte del siglo XVIII, el concepto estético del arte, terminó por ocupar de un modo misticante la gran esfera de lo estético, siendo ésta en realidad la instancia fundamental. Una consecuencia nociva de esta tergiversación fue la universalización y deshistorización de cierta categoría de belleza, enmascarando con ello una consagración excluyente de las tradiciones culturales que favorece el etnocentrismo europeo-occidental. Otra tarea exigida es entonces la revisión de la historia del arte comúnmente practicada: se necesita descentrar sus ideales y dispersar su concepción lineal. La propuesta de Mon-

toya es rescatar la dimensión estética, restituirle la dimensión antropológica fundamental y universal, y redefinir la práctica del arte en el multiforme universo étnico de la cultura. La vía seguida para ello es la atención al papel del lenguaje en la percepción y tematización de lo estético, aprovechando los aportes de André Leroi-Gourhan. La recuperación de la dimensión fisiológica de la estética figurada en que nos hemos extraviado se logra si se redescubre el comportamiento estético como la urdimbre que sustenta las relaciones del individuo con el grupo, y la rejilla en que percibe los valores y los ritmos, cuya elaboración reflexiva deviene en símbolos, a los cuales, si bien llamamos estéticos, son fundamentalmente étnicos, o sea, pertenecientes a la memoria de tradiciones sustentadas en el lenguaje. En este sentido lo estético es mucho más que el arte, y éste, sólo una pequeña región, una privilegiada región, dentro de los efectos de particularización que produce lo estético.

En la sección de traducciones ofrecemos a nuestros lectores tres textos de Leibniz, gracias a la versión castellana de Carlos Másmela. Los tres escritos se enmarcan dentro de la intensa discusión que generaron los planteamientos cartesianos, tanto en el aspecto filosófico como en el científico. Las *Consideraciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* (1684) son un correctivo contra los abusos cometidos con el principio racionalista cartesiano de las ideas claras y distintas, para alegar la verdad de algo; *De la reforma de la filosofía primera y de la noción de sustancia* (1694) es otra precisión leibniziana frente a las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes en lo referente al concepto de filosofía, de sustancia, a las relaciones alma-cuerpo y de las sustancias entre sí. El *Specimen Dynamicum* (1695) es la propuesta concreta de Leibniz en la recién constituida ciencia de la dinámica. Gracias a revisiones en los conceptos de fuerza, cuerpo y materia, Leibniz defiende un principio activo de los cuerpos que combina las determinaciones metafísicas y matemáticas (de la extensión), y permite así una representación sistemática de las leyes del movimiento.

Esperamos con esta oferta corresponder a los intereses filosóficos de nuestros lectores.

La Redacción

REFLEXIONES EN TORNO A LA DIALECTICA

Por: Freddy Salazar Paniagua

La filosofía se descubre como un saber inacabado, siempre en búsqueda de sí mismo. Esta característica suya, más que una limitación, es como una garantía de su sentido y de su significación históricos; ella implica, además, que sólo por error se puede concebir la filosofía como un saber absoluto o perenne que deba ser aprendido de memoria para repetirlo sin más, hasta el cansancio. Por el contrario, es un saber que hay que ir construyendo al compás del tiempo y de los acontecimientos históricos que llenan la agenda de cada época. Aquel inacabamiento trasciende, entonces, su aparente limitación para presentarse como un desafío y una tarea que hay que afrontar y realizar, si alguien se decide por la filosofía. Porque esta disciplina determina su naturaleza por las funciones que cumple frente a la realidad, frente a la vida. Al menos así la transmitieron los primeros griegos, quienes se vieron abocados a llenar con las construcciones racionales que surgían de su propia reflexión, las funciones fundadoras y explicativas de la realidad que antes cumplía el mito¹. La filosofía fue concebida por ellos como un saber de la realidad, racional ciertamente y, además, esencialmente radical y con pretensiones de abarcar la totalidad. Estos últimos calificativos dados a ese saber se inscribieron en la historia del mismo como características de lo que en él se llamó metafísica.

Con ese nombre, la respuesta de la filosofía a los desafíos que le planteaba la realidad, adquirió un matiz que desvirtuó su función inicial: corresponder de manera radical a la realidad. Sin embargo, dicha función continuó cumpliéndose en cada época y en cada región donde la filosofía tuvo un desarrollo significativo, como puede constatar-se por la historia de la disciplina.

Ahora bien, aunque la filosofía ha respondido con altibajos a través de la historia a su función de dar cuenta en profundidad de los diversos aspectos de la realidad, no por ello se puede entender como un saber que propone verdades definitivas. Sus respuestas han tenido siempre el sentido y la relatividad de lo histórico. No obstante, es posible descubrir hitos sobre los cuales se apoya la continuidad histórica de la disciplina: los problemas. Estos, abarcando los más diferentes aspectos de la realidad, hacen las veces de un objeto específico que la filosofía no posee. Su presencia se descubre a través de los términos filosóficos, los cuales, con su estructura invariable, conservan como fósiles dichos problemas, ocultando, a veces, los cambios que con el devenir histórico se han

1 Este tema será desarrollado en el ensayo *Realidad y Metafísica* que está en elaboración.

operado en el contenido de los mismos². Contrasta, en otros términos, la permanencia de la forma de los términos filosóficos (conocimiento, ser, sentido, causa, razón, método, etc.) con la diversidad de los contenidos que se les han atribuido a los mismos, en consonancia con circunstancias y contextos diferentes.

El término dialéctica que se propone como tema de reflexión se inscribe en esa perspectiva de la filosofía. Con él se propone un problema, o mejor, un conjunto de problemas que recorren toda la historia de la filosofía desde Heráclito hasta Habermas, por ejemplo. Problemas que en algunos casos han tenido respuestas análogas pero no unívocas, hasta el punto que dicho concepto, usado durante casi veinticinco siglos, no tiene para nosotros una connotación fija que permita definirlo. Si se quiere usarlo, haciéndolo con propiedad, hay que construirle un contexto o ubicarlo en uno de los ya existentes. Por ello, al proponer la dialéctica como objeto de esta reflexión, se determina que el ámbito en el cual se considera es el de la filosofía hegeliana.

¿Por qué Hegel? Porque se puede afirmar, sin temor a errar, apoyándose en la historia del pensamiento filosófico, que ningún otro autor ha tenido, directa o indirectamente, el alcance y la influencia de Hegel en lo que concierne a la formulación del problema de la dialéctica. Y ¿por qué este problema y no otro? Porque la preocupación que causan las exiguas manifestaciones de una actividad filosófica representativa en nuestro medio, obliga a escudriñar sobre sus posibles causas. Y en relación con estas, es inevitable pensar que quien quiera producir filosofía se pregunte por las maneras de hacerlo y sienta la necesidad de orientación metodológica.

Sin embargo, el problema del método en relación con la filosofía misma, parece ser un tema tabú entre los filósofos, quienes se sienten inclinados, más bien, a plantear y discutir los métodos de otras disciplinas. Con respecto a la filosofía se escamotea el problema o se considera, sin argumentos válidos ordinariamente, que la filosofía no tiene un método propio o se afirma que es un hecho que cada quien tiene el suyo, etc.

Este ensayo pretende ser una reacción frente a esa situación de hecho tan manifiesta en el contexto filosófico del país. Pretende pensar un problema metodológico, con el fin de ir logrando claridad sobre lo que se puede hacer en filosofía y sobre la forma de hacerlo. Tiene, entonces, un interés formativo, pedagógico, si se quiere, puesto que para hacer filosofía se requiere tener claridad sobre los procedimientos o métodos que le convienen. Para lograrlo, es necesario examinar las propuestas de quienes como Hegel han hecho filosofía de manera magistral.

2 ADORNO, Th.W. *Terminología filosófica*. (II vol.), Madrid: Taurus, 1976, p. 7-11.

El asunto que se propone para la discusión es el siguiente: Hegel afirma que la dialéctica es el único método verdadero de la filosofía³. Y lo propone como una alternativa frente al método analítico que se consolidó con la filosofía moderna, tratando de superar sus limitaciones. Históricamente, sin embargo, la propuesta metodológica de Hegel no fue tomada en serio por la comunidad filosófica, siendo más escuchado, en cambio, por sociólogos, historiadores y políticos, si se tienen en cuenta los estudios y las perspectivas en que la dialéctica ha ocupado, con posterioridad a Hegel, un lugar destacado. La filosofía posterior a Hegel continuó siendo fundamentalmente analítica y racionalista, aunque sin dar razón de esta opción frente a la dialéctica o, por lo menos, sin entrar a confrontarla y a resolver sus críticas. El problema tiene una significación especial porque ya en un ensayo titulado *Saber filosofía o hacer filosofía* se ha sostenido que el texto filosófico es esencialmente analítico, crítico e interpretativo⁴. Considerando que las críticas que hace Hegel al método analítico son razonables, dicha antinomia es profundamente preocupante. Por ello se tematiza y se propone como objeto de reflexión. Ello no implica que se proponga una solución que invalide sin más la propuesta de Hegel, porque ese sería un propósito que rebasaría los límites formales de una confrontación de métodos, pero sí el que se avance en claridad sobre los términos del problema.

El desarrollo de la reflexión está precedido por las siguientes tesis:

1. La dialéctica surge, tanto como la filosofía hegeliana, de la confrontación con la razón analítica, a la que pretende superar.

2. La dialéctica está en una relación lógica necesaria con la concepción que Hegel tiene de la filosofía como ciencia y como sistema.

3. El concepto es el ámbito propio de la dialéctica; de la naturaleza del concepto surgen las características fundamentales de dicho método, amén de sus principios constitutivos.

4. La presentación de la dialéctica como el único método verdadero y como la superación del método analítico se funda, más que en la naturaleza misma de los métodos, en su capacidad para responder al concepto de la realidad y de la filosofía que propone Hegel.

3 HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Traducción y prólogo de R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, p. 50. (HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt: Suhrkamp, Verlag 5. S. 50. La versión alemana de las obras de Hegel se citará de acuerdo a esta edición).

4 Op. cit., p. 8 ss. Texto leído ante diferentes auditorios, actualmente en imprenta. En dicho ensayo se presenta el método analítico, como el método característico de los textos filosóficos.

I. Dialéctica vs. análisis. Contexto histórico

Todas las obras de Hegel reflejan el ambiente cultural y, en especial, el contexto filosófico de la época. Hegel no imaginó los problemas que aborda en sus escritos filosóficos y literarios con respecto a la religión, el arte y la filosofía; él los recogió, los ordenó y los integró en su sistema, obedeciendo a su propia perspectiva. Aunque podrían citarse apartes de todas sus obras para confirmarlo, se hace referencia sólo a un escrito, breve e incompleto, redactado hacia el año 1795 y que es considerado por la crítica como el acta de fundación del idealismo alemán y como su manifiesto programático. Se trata del *Primer Programa de un sistema del Idealismo alemán*⁵, que apareció en un contexto de superación de la filosofía kantiana, impulsada en Jena por Schiller y Fichte. Se trataba de realizar los proyectos que se esbozan en Kant, aunque en la línea del naciente romanticismo, opuesto a los efectos de la racionalidad analítica de la Ilustración y de la época moderna.

En dicho documento es posible distinguir cinco enunciados, cuya presencia en Hegel se puede detectar, que se refieren a problemas esenciales de la filosofía postkantiana:⁶

- a. El renacimiento del mito en la cultura prerromántica.
- b. La primacía de la razón práctica como prioridad existencial de la libertad.
- c. La compensación que la estética ofrece ante el desencantamiento moderno del mundo.
- d. La mecanización del estado que resulta de la liberación política.
- e. Las posibilidades de una religión popular en una cultura civilizada.

El interés por el tema específico de este ensayo limita la reflexión al sentido general del *Systemprogramm* y al primer enunciado de los cinco señalados.

5 *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus.* (HEGEL. *Werke I*, 1986, p. 234-236). Publicado en español en HEGEL, G.W.F. *Escritos de Juventud.* México: F.C.E. 1978, p. 219-220. Aunque se conoce un manuscrito de Hegel, se discute su autoría. Este texto también aparece en obras de Hölderlin y Schelling y hay quienes se lo atribuyen a Fichte o a un grupo de sus discípulos constituido bajo el nombre *Gesellschaft freier Männer.* Cfr. INNERARITY, Daniel. *El Idealismo alemán como mitología de la razón.* *Pensamiento*, 185, vol. 47, 1991, p. 38-39.

6 INNERARITY, D. Op. cit., p. 40. La interpretación de este autor pretende establecer la presencia de esos problemas también en Hölderlin y Schelling, aunque acude a otros autores prerrománticos (Herder, Schleiermacher, Schiller...) y románticos (Fichte, Goethe) para fundar su perspectiva.

En el desarrollo del texto se revela como una idea central que el romanticismo y el idealismo alemán surgen como una confrontación y alternativa a la concepción del mundo que se produce como resultado de la racionalidad analítica que se consolida en la época moderna y en la Ilustración. Es un mundo escindido y atomizado, en donde la dualidad inicial cartesiana de la *res cogitans* y de la *res extensa*, se profundiza en la atomización y reducción de la naturaleza y del hombre a sus elementos más simples⁷, revelándose como un sin sentido, porque no tiene cabida dentro del proceso de diferenciación y división analíticas, toda pretensión de unidad, de totalidad y de armonía orgánicas. La naturaleza se separó del espíritu; se redujo a un agregado de partes cuyo funcionamiento y explicación es mecánico y se hizo el intento de someter al mismo proceso el mundo del espíritu, amenazado de quedarse sin explicación y fuera del ámbito de lo científico. Dios se alejó del mundo del hombre y éste dejó de ser el microcosmos, centro del universo, para convertirse en una subjetividad pura que pugna con la materia y lo orgánico. Las explicaciones sobre la naturaleza del conocimiento recogieron esa misma configuración de un mundo escindido en todos sus ámbitos, bajo la tensión irreconciliable del sujeto y del objeto, de lo sensible y lo intelectual, de la forma y del contenido, etc.

A la estética, la religión y la filosofía se les asignó la tarea de afrontar esa situación, que Novalis en los *Himnos a la noche* expresa así, otorgando a la poesía la misión de recuperar el sentido de la realidad:

Desaparecieron los dioses con su séquito. Solitaria y muda quedó la naturaleza. Exánime, el árido número y la medida estricta la apresaron con una gélida cadena en forma de leyes. Y en forma de ideas, como en polvo y en el aire, se hundió la inestimable floración de la vida milenaria. Huyó la fe todopoderosa y la imaginación, su celeste compañera, que todo lo transfigura y emparenta. Un frío viento del norte sopló sobre los gélidos campos y la patria maravillosa se disipó en el éter. Las infinitas lejanías del cielo se llenaron de mundos que brillaban. El alma del mundo se retiró con todas sus potencias a un santuario más profundo, al espacio superior del espíritu, para reinar allí hasta el amanecer del nuevo día. La luz dejó de ser morada de los dioses y signo celeste. Con el velo de la noche se cubrieron. La noche se convirtió en el seno fecundo de las revelaciones⁸.

En ese horizonte se entiende la reivindicación de la estética y el mito en el romanticismo y la universalización de sus valores en el idealismo⁹. En particular, a ese horizonte responde la propuesta del mito de la razón que hace el *Systemprogramm* y que es

7 El postulado básico de la Ilustración racionalista era que "la relación entre las cosas podía ser retrotraída a ordenación de elementos simples. Todo fue analizado de este modo: La sustancia es reducida a sus elementos, el espíritu a una suma de impresiones, la sociedad a un conjunto de individuos (...)" INNERARITY, Op. cit., p. 46.

8 Citado por INNERARITY, D. Op. cit., p. 65.

9 Ibidem.

recogido en la filosofía hegeliana en la idea de la filosofía como sistema y en la dialéctica como el método que le corresponde. Ello quiere decir, entonces, que aunque Hegel descarta el concebir el método como un instrumento o un medio del conocimiento, pensado como un elemento ajeno a la realidad misma, y pretende descubrirlo, en cambio, como el aspecto formal de la estructura del pensamiento y la realidad, responde a un propósito bien definido de su filosofía de superar la atomización o disección de la realidad que conlleva el análisis racionalista¹⁰.

La formulación en el *Systemprogramm* del contexto en el que se funda dicho propósito es, por lo demás, muy extraña:

Hablaré aquí primero de una idea que, en cuanto yo sé no se le ocurrió aún a nadie: tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la razón¹¹.

El malestar generado por la razón analítica de la modernidad se expresó en un ambiente de crítica, de carácter expansivo, en la segunda mitad del siglo XVIII que está en el origen del Idealismo alemán. La imagen del mecanismo opuesto a la vida, del individualismo frente a la comunidad, de las causas frente a los fines, son tópicos críticos que dan tema a la literatura de la época¹². Hegel da cuenta de dicha situación en sus primeros escritos, en donde critica a la fría erudición que genera conceptos abstractos y a la razón analítica, “laboratorio del naturalista que ha matado los insectos, ha secado las plantas y ha diseccionado los animales ...”¹³, para terminar imponiéndole a la naturaleza fines externos.

En la literatura de la época¹⁴ se reflejó dicha situación en el debate que se dio en torno al mito que en el contexto del racionalismo, fue tratado como una época infantil de la humanidad, producto del desconocimiento y del miedo. Más allá de estos problemas, los intentos de renovación del mito en un contexto moderno e ilustrado por parte del romanticismo, pretendían recuperar un universo de sentido que se había perdido. Frente al tema, el idealismo introdujo en el *Systemprogramm* una idea novedosa que consiste en

10 HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu, Introducción*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1.975), p. 56 ss. (HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*, 1976, p. 75ss.)

11 HEGEL, G.W.F. *Primer programa de un sistema de Idealismo alemán en Escritos de juventud*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1.978), p. 220.

12 INNERARITY, D. Op. cit., p. 41.

13 Ibidem, p. 42. (Cfr. HEGEL, G.W.F. *Frühschriften*, I. p. 27 y 33; 14).

14 En la obra de Herder, *Acerca del nuevo uso de la metodología*. (1767) o en la de Schelling, *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der Alttesten*. (1793), por ejemplo.

“oponer una razón narrativa, capaz de apresar la totalidad, de pensar lo distinto como unido, a una razón analítica que descompone, separa y desgarrar”¹⁵.

El mito, mediante su explicación de la realidad por los orígenes, ofrecía una capacidad de referencia y comprensión de la realidad que ahora trataba de recuperarse para la razón¹⁶. En ese contexto se inscribe el programa sintético que Fichte propone en la *Wissenschaftslehre* de 1.794: investigar en los opuestos la nota por la que son idénticos¹⁷. Al mismo proyecto responde la oposición hegeliana de los conceptos de razón y entendimiento (*Vernunft-Verstand*), el carácter absoluto de la razón como saber de la totalidad de la experiencia de la conciencia y la concepción de la dialéctica como método que “se apoya en el descubrimiento de que el análisis es imposible sin un acto sintético”¹⁸.

Se tiene, entonces, que la propuesta del mito de la razón expresa el proyecto del idealismo de superar el carácter unidimensional del pensamiento racional. Dicho mito propone como tarea de la filosofía restablecer la totalidad y la identidad del sujeto y del objeto. Para ello, la actividad reflexiva no ha de ser rechazada sino explicada. Ha de ser comprendida, no como un absoluto sino como un momento de una totalidad más profunda.

Mantener la unidad en la diferencia, pensar lo distinto como unido, ser sí mismo en lo otro (...) expresa el propósito fundacional del idealismo absoluto (...). La unidad de la distinción y la unificación, de identidad y diferencia, es la nueva mitología de la era de la racionalidad y la emancipación¹⁹.

II. La dialéctica y la filosofía como sistema

Hegel recoge y desarrolla el mito de la razón del *Systemprogramm* en su idea de la filosofía especulativa. Esta pretende dar cuenta del mundo concebido como una totalidad orgánica, a la vez uno y diverso, en donde caben las diferencias y las divisiones pero no la separación de los elementos de las mismas, cuya verdad sólo se descubre en el proceso lógico y necesario que las articula y unifica. Un mundo en donde las diferencias necesi-

15 INNERARITY, D. Op. cit., p. 44.

16 La novedad estriba, por tanto, en recuperar el valor de verdad de la referencia de la razón a la totalidad, una referencia que tuvo en la antigüedad forma mitológica, pero que puede ser recuperada como forma de racionalidad. Frente a la fragmentación moderna de la razón, el idealismo inquiriere por la síntesis, reivindica “el sentido para la totalidad” que Schelling definió como el “núcleo de toda metafísica, el carácter absoluto de la razón” Ibid., p. 44-45; p. 58.

17 Ibidem., p. 45.

18 Ibid., “Lo que ahora se propone —siguiendo una idea de Herder— es pensar orgánicamente la idea de identidad y entender la totalidad como estructura cuyos componentes participan en el fin del todo, de tal manera que este fin no les es ajeno”. Ibid., p. 48.

19 Ibid., p. 58.

rias que surgen en el saber del mismo entre el sujeto y el objeto, el concepto y el contenido, son determinaciones esenciales, pero vacías, abstractas y unilaterales, si se consideran aisladas de la unidad inicial o disociadas de su identidad en la sustancia.

Es un hecho que esa totalidad o unidad orgánica del mundo no se revela al simple contacto con las cosas, en una relación de exterioridad directa con ellas. Ella se descubre como resultado de un proceso de conocimiento, en la medida que dicha realidad se convierte en un objeto para la conciencia, en un contenido del saber. Esta condición, esa forma de acceso a la realidad es, sin embargo, paradójica, porque para asumir la realidad en su unidad, establece su diversidad. Hay que colocarse y ello, sin dar lugar a apelación, en el nivel de la conciencia o, como dice Hegel con propiedad, bajo la determinación del concepto. Se dice determinación para significar que sólo se trata de un momento de la realidad que se quiere conocer; idéntico a ésta, ciertamente, pero también diferente porque es un espacio que no tiene la exterioridad del objeto. El propósito inicial parece colocarse, entonces, en un mal punto de partida: se accede a la totalidad dividiendo, se unifica rompiendo la identidad.

Esa contradicción es un problema común para todas las filosofías. Todas, desde los griegos, intentaron disolverla con respuestas que agotan, al parecer, todas las posibilidades, sin lograr resultados satisfactorios: se reafirmó la identidad del pensamiento y de la realidad pero negando toda posibilidad de explicación; se dividió el mundo entre lo objetivo y lo subjetivo, lo material y lo espiritual como partes irreconciliables; se afirmó el carácter exclusivamente subjetivo del conocimiento y la imposibilidad de una verdad objetiva; se acudió a principios ajenos a la filosofía para fundar la verdad; se le asignaron a la filosofía funciones tendientes a construir discursos edificantes que se dirigen al corazón y a los sentimientos para ocultar su impotencia para conocer la realidad; se la descartó, en fin, del dominio de la ciencia. Hegel se sitúa, también, frente a la misma división y frente a la misma contradicción. Sólo que él considera que su solución es posible, asumiéndola; descubriendo su naturaleza y su potencialidad. Y para ello formula su idea de la filosofía como sistema y de la dialéctica como la única forma de conocimiento que le conviene.

Que la filosofía se conciba como sistema significa no sólo que debe dar cuenta de la realidad entendida como un todo, sino también, que ella misma debe ser un todo cuyas partes están ordenadas y articuladas con base en la necesidad lógica que surge de la naturaleza y del desarrollo inmanente del concepto, que, a su vez, surgen del devenir mismo de la realidad. Que sea dialéctica significa que la totalidad se expresa y concibe no sólo como identidad de lo diverso sino como capacidad y actividad de diferenciación que es condición de posibilidad del saber como totalidad o, como dice Hegel, del saber absoluto. En el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* se compendian estas ideas de la siguiente manera:

La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la

meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo—²⁰.

La filosofía, aparece en esta cita, no sólo como sistema sino como sistema científico y este último es la figura en que existe la verdad. Que el saber sea ciencia depende de la naturaleza de su concepto y la explicación satisfactoria de ello sólo surge de la exposición de la filosofía misma. En otros términos, el concepto de ciencia aplicado al sistema filosófico no se presenta como un principio o definición previa sino como un resultado de la exposición y reflexión sobre las diferentes formas con las cuales la conciencia ha expresado la realidad a través de la historia del pensamiento. Exposición y reflexión que Hegel hace en la *Fenomenología del Espíritu*, obra que considera como la justificación del concepto de ciencia que presentará después como un presupuesto de la *Ciencia de la Lógica*.

Se decía, además, anteriormente que la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Ello quiere decir que la verdad es, también, un resultado que se encuentra al término de la exposición del devenir de la vida substancial puesto bajo la forma del pensamiento²¹. Colocar la verdad en ese contexto significa, por lo demás, señalar el concepto como el lugar de su existencia:

Sé que el poner la verdadera figura de la verdad en esta científicidad (...) vale tanto como afirmar que la verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia²².

El propósito de Hegel antes expresado de lograr que la filosofía sea ciencia o saber real lo lleva, entonces, a desplazarse, en un proceso que considera progresivo, desde la relación inmediata con las cosas hacia el pensamiento de éstas a través de diferentes formas de conciencia que culminan en la determinación superior que las presupone, las niega y las contiene, a saber, el concepto o su forma acabada, la idea²³.

20 HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. México: F.C.E. 1966, p. 9 (HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*, 1970. p. 14).

21 "El comienzo de la formación y del remontarse desde la inmediatez de la vida substancial tiene que proceder siempre mediante la adquisición de conocimientos, de principios y puntos de vista universales, en elevarse trabajosamente hasta el pensamiento de la cosa en general, apoyándola o refutándola por medio de fundamentos, aprehendiendo la rica y concreta plenitud con arreglo a sus determinabilidades, sabiendo bien a qué atenerse y formándose un juicio serio acerca de ella. Pero este inicio de la formación tendrá que dejar paso enseguida, a la seriedad de la vida plétórica, la cual se adentra en la experiencia de la cosa misma; y cuando a lo anterior se añade el hecho de que la seriedad del concepto penetre en la profundidad de la cosa, tendremos que ese tipo de conocimiento y de juicio ocupará en la conversación el lugar que le corresponde". Ibid, p. 9 (HEGEL. *Werke 3*, p. 14).

22 Ibid.

23 Op. cit., p. 12-13 (HEGEL, G.W.F. *Werke 3*. p. 18-19).

Al parecer, Hegel terminó en el mismo lugar de la filosofía formalista que, como la kantiana, continuó afirmando la división irreconciliable entre la cosa en sí y las categorías del entendimiento y de la razón, o en el idealismo subjetivo como los de Fichte y Schelling que colocaron el yo o el sujeto como el principio supremo desde el cual se construye la explicación de la realidad. Pero se dice “al parecer”, porque atendiendo justamente a la naturaleza del concepto, Hegel podrá restablecer la unidad de la substancia y retornar a la vida, así como ratificar el carácter científico de la filosofía²⁴.

En efecto, Hegel considera que la comprensión de la realidad pasa por dos momentos: el de la formación de los principios y de los juicios acerca de ella y el de la experiencia de la cosa misma²⁵. Teniendo en mente estos dos momentos del saber de lo real, Hegel se ve obligado a precisar que aunque la filosofía existe esencialmente en el elemento de lo universal que lleva dentro de sí lo particular, no expresa, así parezca hacerlo, la cosa misma. Para ello le es esencial captar el desarrollo o el proceso mismo de la realidad, lo que no es posible sin abrirse a una concepción dinámica de la filosofía. No basta la consideración del sentido interno de una obra filosófica que se revela en sus fines y resultados para descubrir la cosa misma. Esta se da en la consideración del fin y de los resultados de la reflexión filosófica conjuntamente con su devenir.

En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir²⁶.

Se avanza, entonces, en la determinación del concepto de filosofía y se perfila la presencia necesaria del método. La filosofía aparece como una actividad reflexiva sobre los conceptos, sin limitarse a ellos. El conocimiento de la realidad exige, además, la comprensión del devenir de la misma. Para ello requiere del método; éste abre la posibilidad de saber lo real atendiendo a su desarrollo temporal.

Estas afirmaciones, sin embargo, no son patentes por sí mismas. Sobre todo, no es evidente la relación entre el pensamiento filosófico y la realidad; queda en la ambigüedad la actividad específica del filósofo. Parece como si, además de establecer la naturaleza de los conceptos, éste tuviera que ocuparse también de relatar hechos o de dar cuenta de los fenómenos.

24 “La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza (...). En cuanto a la necesidad externa, concebida de un modo universal, (...) es lo mismo que la necesidad interna, pero bajo la figura en que el tiempo presenta el ser allí de sus momentos”. Op. cit., p. 9 (HEGEL. *Werke* 3. p. 14).

25 Op. cit., p. 9. (HEGEL. *Werke* 3. p. 14).

26 Op. cit., p. 8. HEGEL. *Werke* 3. p. 13).

Para lograr una mayor claridad al respecto, es necesario precisar aún más el concepto que Hegel tiene de la filosofía y su relación con la realidad que pretende pensar; es preciso, igualmente, insistir en la determinación de la naturaleza del concepto y, finalmente, en relación con esos dos problemas, se impone la consideración de la naturaleza del método y de sus funciones: este último problema será abordado en el siguiente título.

En los *Principios de la Filosofía del Derecho*, una obra escrita en plena madurez intelectual, con plena conciencia de su ubicación en el sistema y, consiguientemente, articulada plenamente con todos los aspectos ya establecidos del mismo, Hegel avanza casi como una premisa de la misma, un concepto conciso y elaborado de la filosofía. La presenta como una investigación de lo racional que se capta en lo que acontece en el tiempo presente y en lo real, no por la descripción o la representación de los fenómenos o de las configuraciones —como dice él—, sino bajo la forma del concepto.

Después de señalar el desprecio y el descrédito en que se encuentra la filosofía, entre otras razones, por su formalismo o reducción a asuntos exclusivamente teóricos a los que se les escapa la realidad²⁷, Hegel considera que es una fortuna para la ciencia el que la filosofía, “que podría haberse desarrollado como una doctrina académica, se haya puesto en estrecho contacto con la realidad” para pensar realidades como el derecho, el estado, la ley, etc.²⁸. Considerando que los equívocos sobre la filosofía a los que se ha referido provienen de la posición de la filosofía frente a la realidad, vuelve sobre esa relación y sobre el concepto de filosofía:

(...) la filosofía, por ser la investigación de lo racional consiste en la captación de lo presente y de lo real, y no en la posición de un más allá que sabe Dios dónde tendría que estar, aunque en realidad bien puede decirse dónde está: en el error de un razonamiento vacío y unilateral²⁹.

Las dos primeras proposiciones de esta cita textual, parecen reafirmar la ambigüedad antes mencionada en lo que respecta a la relación de la filosofía con la realidad: “La filosofía, por ser la investigación de lo racional, consiste en la captación de lo presente y de lo real”. Esas proposiciones expresan claramente, empero, una relación cuyo sentido no es otro que la afirmación de la identidad de lo racional y de lo real. Hegel lo afirma expresamente, invocando un principio cuya primera formulación la atribuye a Platón y que él mismo asume como suya: “Lo que es racional es real y lo que es real es racional”³⁰.

27 HEGEL, G.W.F. *Principios de la filosofía del Derecho*. Traducción y prólogo de J.L. Vernal. España: Edhasa, 1988. p. 42-49. (HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke 7*. p. 14-22).

28 *Ibid.*, p. 50; p. 41-42 (HEGEL. *Werke 7*, p. 23-24; p. 13-14).

29 *Ibid.*, p. 50 (HEGEL. *Werke 7*, p. 24).

30 *Ibid.*, p. 51 (HEGEL. *Werke 7*, p. 24).

Hegel anota que esta convicción, común a la conciencia ingenua y a la filosofía, es el punto de partida de sus consideraciones tanto acerca del universo espiritual como del natural³¹. Si esa identidad no existe, se invalida tanto el conocimiento como la realidad que constituye su objeto. Por ello Hegel concluye:

De lo que se trata, entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia que es inmanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, en la medida en que con su realidad entra al mismo tiempo en la existencia exterior, se despliega en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones y recubre su núcleo con la corteza multicolor en la que, en un primer momento, habita la conciencia, pero que el concepto atraviesa para alcanzar el pulso interior y sentirlo también palpitar en las configuraciones exteriores³².

En otros términos, no se trata de superar, subjetivar, negar lo real. Se trata, en cambio, de reconocerlo, porque al hacerlo, bajo sus múltiples manifestaciones se descubren a su vez múltiples maneras de ser de la razón. Sin embargo, hay que cuidarse de no confundir el papel de la filosofía asignándole como objeto el estudio de las apariencias. Ella se ocupa de la realidad pero en cuanto ésta es en sí misma racional:

Estas relaciones infinitamente variadas que se construyen en la exterioridad gracias al aparecer en ella de la esencia, este infinito material y su regulación, no son, sin embargo, objeto de la filosofía. Se inmiscuiría en cosas que no le conciernen y haría mejor en no dar buenos consejos sobre estos asuntos³³.

Tampoco le compete a la filosofía construir el deber ser de la realidad o ir más allá de su tiempo. Hegel es enfático:

La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos, hijo de su tiempo; de la misma manera, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos³⁴.

Se ratifica, entonces, la concepción de la filosofía como saber racional de la realidad o simplemente como saber real, como dice Hegel. Esa concepción se funda en la afirmación de la identidad entre lo racional y lo real, entre pensar y ser. Identidad que Hegel señala como un principio de su filosofía, como una convicción suya. Se insiste, además, en que dicho principio no implica que el objeto de la filosofía consista en ocuparse de las apariencias. Consiste, en cambio, en asumirlas bajo la forma del pensamiento, bajo la forma del concepto. En consecuencia, la identidad inicial del pensamiento y del ser encuentra un nicho dónde habitar, el concepto.

31 Ibid., (HEGEL. *Werke* 7, p. 25).

32 Ibid.

33 Ibid.

34 Ibid., p. 52 (HEGEL. *Werke* 7, p. 26).

Para llegar a esta última conclusión hubo todo un desplazamiento, un progreso en la comprensión que esencialmente se concibe como una nueva forma de ser de la realidad que constituye con propiedad el objeto de la filosofía. En otros términos, la relación de la filosofía y de la realidad no se piensa como una relación del pensamiento a un mundo exterior ni como una relación de la representación al objeto representado, sino como una relación del pensamiento al contenido del mismo, del concepto al contenido, de la forma al contenido. Para que esta nueva situación no aparezca como un artificio, Hegel se ve obligado a mantener durante todo el proceso la idea de sistema; ésta sigue actuando en la consideración de este nuevo objeto que se expresa de forma inmanente en el concepto. El contenido del concepto es idéntico al objeto exterior; sin embargo, es un objeto nuevo y como tal diferente del objeto del mundo exterior. Ese devenir que es dinámica de la realidad misma, se llama dialéctica y se manifiesta cuando se piensa en la relación del conocimiento a la realidad. Para evitar el artificio, Hegel necesita establecer la necesidad no sólo de la identidad anterior del pensar y del ser, sino la necesidad de la diferencia. Por ello a los recursos anteriores, el devenir y el sistema, añade uno nuevo, el del concepto, que en él mismo funda toda esta concepción y el método mismo.

III. Naturaleza del método

Se puede compendiar toda la problemática anterior y, al mismo tiempo, avanzar en la reflexión, a partir de otras dos formas que utiliza Hegel para expresar el mismo principio de la identidad entre lo racional y lo real:

a. “Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto”³⁵.

La substancia, en otros términos, no sólo es ser, inmediatez, sino también saber, sujeto. En cuanto sujeto, la substancia viva es real en cuanto es movimiento de ponerse a sí misma o “la mediación de su devenir otro consigo mismo”³⁶. Como devenir otro, como sujeto, la substancia se desdobla. Ya no se reduce a la pura forma o a la esencia como un ente fijo o un principio absoluto sino que se concibe en su devenir. En cuanto sujeto la substancia es la pura y simple negatividad (el sujeto es lo otro del objeto, su negación), es mediación o reflexión en sí misma.

En efecto, la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el movimiento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el simple devenir³⁷.

35 HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. p. 15 (HEGEL. *Werke* 3, p. 22-23).

36 *Ibid.*, p. 16; p. 26 (HEGEL. *Werke* 3. p. 23; p. 38).

37 *Ibid.*, p. 17 (HEGEL. *Werke* 3, p. 25).

La substancia o como también se llama, lo absoluto, reducido a su forma, a la esencia que la expresa, es una pura abstracción, una visión parcial de la misma. También lo es si se reduce a su devenir, al sujeto, a la mediación o a la reflexión sobre sí: "Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo"³⁸.

Por ello, la verdad, lo absoluto, la realidad se descubre como resultado.

De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo³⁹.

Cuando Hegel organiza el contenido de la *Ciencia de la Lógica* agrupa sus tres partes, el ser, la esencia y el concepto en dos grandes secciones: la lógica objetiva que se ocupa del ser y de la esencia y la lógica subjetiva que estudia el concepto. Justifica esta agrupación diciendo que aunque la esencia pertenece también al campo de la conciencia, la ubica empero en la lógica objetiva porque quiere aplicar el término sujeto únicamente al concepto:

(...) la doctrina de la esencia (...) fue colocada todavía bajo el rubro de la lógica objetiva, porque si bien la esencia representa ya lo interior, el carácter de sujeto debe reservarse expresamente al concepto⁴⁰.

Si se acepta esta indicación de Hegel sin una mayor explicación, por el momento, el texto que se comenta implica que la substancia o lo absoluto no sólo es ser sino también concepto. Se vislumbra, entonces, a partir de lo expuesto anteriormente, que la convicción hegeliana sobre la identidad de lo racional confluye hacia una teoría del concepto y de su devenir o, en otros términos, lleva a descubrir la naturaleza del concepto como el problema esencial de la ciencia y de la filosofía, como el ámbito propio de la dialéctica en cuanto el devenir que la origina es el devenir mismo del concepto y como el fundamento último de la posibilidad de la ciencia como sistema.

b. Hegel utiliza otra forma, como se anunció antes, para expresar la identidad de lo racional y de lo real. Ella consiste en la caracterización de la misma como identidad de la forma y del contenido. Identidad que él llama idea y constituye el objeto de estudio de la filosofía especulativa o, simplemente, de la lógica:

Esto es también lo que constituye el sentido completo de lo que antes se designó de un modo más abstracto como unidad de la forma y del contenido, pues la forma, en su significado más concreto, es la razón en cuanto conocimiento conceptual y el

38 Ibid., p. 16 (HEGEL. *Werke* 3, p. 24).

39 Ibid.

40 HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Traducción y prólogo de Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968, p. 56 (Hegel, *Werke* 5, p. 58).

contenido, la razón en cuanto esencia substancial, tanto de la realidad ética como natural; la unidad consciente de ambas es la idea filosófica⁴¹.

Este texto permite avanzar con respecto al sentido de la identidad propuesta entre lo racional y lo real porque descubre la presencia de dicha identidad en cada uno de los términos que la constituyen. En la realidad natural se da esa unidad de forma y contenido y en la realidad ética también. Con esta calificación de ética, Hegel se refiere a la realidad concerniente a la libertad o a la voluntad o al pensamiento orientado a la acción⁴². El uso del término estaba exigido por el contexto en que aparece la cita que es el de los *Principios de la Filosofía del Derecho*. Se puede, sin embargo, establecer lo mismo a partir de otros textos. En el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, por ejemplo, el mismo desdoblamiento que se da en la conciencia entre forma y contenido, o en términos más usuales, entre sujeto y objeto, se presenta también en la substancia. Al indicarlo, Hegel vuelve a la idea señalada anteriormente de la substancia que es al mismo tiempo materia y sujeto; indica, además, que ese desdoblamiento de la unidad introduce la diferencia en ella y ésta, que califica como negatividad, provoca el movimiento tanto en la substancia como en el pensamiento:

La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la substancia, que es su objeto, es su diferencia, lo negativo en general. Puede considerarse como el defecto de ambos, pero es su alma o lo que mueve a los dos (...) Ahora bien, si este algo negativo aparece ante todo como la desigualdad del yo con respecto al objeto, es también y en la misma medida la desigualdad de la substancia con respecto a sí misma. Lo que parece acaecer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya es su propia acción y ella muestra ser esencialmente sujeto. Al mostrar la substancia perfectamente esto, el espíritu hace que su ser allí se iguale a su esencia; es objeto de sí mismo, tal y como es y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad⁴³.

Al considerar la substancia como sujeto, al negar entonces su inmediatez para establecer la identidad consigo misma en el concepto, como se estableció antes, se accede a un nivel superior de reflexión en donde reaparecerá la misma contraposición de sujeto y objeto o de forma y contenido, pero este último tendrá un estatus nuevo al ser considerado sin ninguna exterioridad a la conciencia e integrado a la naturaleza del concepto.

Dichos momentos ya no se desdoblan en la contraposición del ser y el saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero bajo la forma de lo verdadero y su diversidad es ya solamente una diversidad en cuanto al contenido.

41 HEGEL, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho*. p. 53 (HEGEL. *Werke* 7, p. 27).

42 *Ibid.*, p. 65 ss. (HEGEL. *Werke* 7, p. 46, ss.).

43 HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. p. 26 (HEGEL. *Werke* 3, p. 39).

Su movimiento, que se organiza en este elemento como un todo, es la lógica o filosofía especulativa⁴⁴.

El concepto de ciencia que Hegel descubre en la *Fenomenología* como consecuencia de la reflexión sobre las diferentes manifestaciones de la conciencia es el presupuesto, como se anotó antes, del desarrollo de la lógica⁴⁵. En dicho concepto se afirma la absoluta identidad de la forma y del contenido, que Hegel llama pensamiento puro o pensamiento objetivo y constituye el objeto de la ciencia o de la filosofía especulativa:

La ciencia pura (...) contiene el pensamiento en cuanto este es también la cosa en sí misma o bien contiene la cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro. Como ciencia, la verdad es la pura conciencia de sí mismo que se desarrolla y tiene la forma de sí mismo, es decir, que lo existente en sí y por sí es concepto consciente, pero que el concepto como tal es lo existente en sí y para sí⁴⁶.

La reflexión sobre la identidad de lo racional y de lo real, o de la substancia que es también y al mismo tiempo sujeto, o de la identidad de la forma y del contenido, confluyen en el estudio del pensamiento puro o del pensamiento objetivo y, finalmente, del concepto. Con base en lo establecido en el transcurso de esta reflexión, se adivina ya la naturaleza de ese pensamiento objetivo o del concepto: no es la representación (*Vorstellung*)⁴⁷ que se hace el entendimiento de un objeto externo, tampoco se reduce a una pura forma subjetiva puesto que tiene existencia y valor objetivos⁴⁸. Se vislumbra también la naturaleza de la dialéctica: ésta expresa el movimiento de la conciencia, el proceso de afirmación y de negación, de unificación y diferenciación de la forma y del contenido o, en suma, el devenir mismo del concepto.

En repetidas ocasiones y en todas sus obras, sin excepción, a partir de la redacción de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel se ve obligado a hablar del método o de la forma de elaborar la filosofía. Ello lo lleva a expresar con exactitud cómo no se debe proceder: descarta los métodos utilizados por historiadores y matemáticos, por los empiristas, los románticos y, particularmente, por los formalistas y subjetivistas⁴⁹. El precisa de un método que convenga a su concepción de la filosofía como sistema, como pensa-

44 Ibid., p. 26 (HEGEL. *Werke* 3, p. 39)

45 HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. p. 45 (HEGEL. *Werke* 5, p. 43).

46 Ibid., p. 46 (HEGEL. *Werke* 5, p. 43).

47 Hegel distingue entre *Vorstellung* (representación) y *Begriff* (concepto). La primera es objeto del entendimiento (*Verstand*), una forma de la conciencia cuyo valor de verdad depende de su relación con la realidad considerada como un objeto externo, no inmanente a la conciencia. El segundo es el objeto propio de la razón (*Vernunft*) y cuya forma y contenido son inmanentes a la misma.

48 HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, p. 46-47 (HEGEL. *Werke* 5, p. 43-45).

49 Véase, por ejemplo, HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, p. 28-31 (HEGEL. *Werke* 3, p. 41-45).

miento de una realidad que engendra su propia reflexión y, consecuentemente, engendra su propio método. Esta exigencia le impide a Hegel concebir el método como un instrumento ideado por el filósofo para aplicárselo al conocimiento de la realidad. Ello implicaría volver a caer en la división irreconciliable de la realidad entre un sujeto que conoce y un objeto conocido, propia de la razón analítica.

El movimiento de la realidad engendra el concepto y el método. Uno y otro se descubren, entonces, en el proceso mismo de la filosofía. Por ello, cada vez que se refiere al método se remite a dicho proceso y dice con toda naturalidad que el método aparece aplicado en la *Fenomenología del Espíritu* y es la lógica misma⁵⁰. Por la misma razón, los intentos que él hace por formular la forma de proceder de la filosofía se reducen a indicaciones tímidas, sumamente parcas. Y cuando dice que la lógica es el método mismo, tampoco remite a una formulación abstracta del método, independiente del contenido al cual se aplica, porque en la *Ciencia de la Lógica* no es posible distinguir el método del objeto de la misma. En otras ciencias es posible hacerlo, dice, en la lógica no⁵¹. Porque ella, al realizar el concepto de ciencia expuesto antes, es forma y contenido; ella es, a la vez, exposición del método y del concepto de la ciencia. Hegel lo dice en términos aún más desconcertantes: la lógica es inseparable de la metafísica⁵². Por ello, ella no puede decir previamente lo que es; tanto su método como su contenido se engendran en el proceso mismo.

Es por eso que al tratar de precisar la naturaleza del método no se puede ir más allá de lo que el mismo Hegel hizo: invitar a recorrer el camino y a hacer la experiencia de la filosofía como reconocimiento de la realidad y de la totalidad, por una parte y, por la otra, ofrecer algunas indicaciones que permitan, como quien da una dirección, vislumbrar las características y funciones del método.

Ahora bien, bajo la idea de la ciencia propuesta por Hegel y expresada más arriba en esta exposición, se descubren dos mojones que son principio y a la vez resultado de la aplicación del método: la identidad del sujeto y del objeto y la diferencia de estas dos determinaciones en el movimiento del concepto⁵³. En la sucesión de las formas de conciencia (la intuición sensible, la percepción, la representación, el concepto) que estudia la *Fenomenología* se descubre que cada una de ellas, al realizarse, se disuelve de una vez a sí misma, pasando a una forma superior⁵⁴.

50 HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, p. 45-46; p. 50 (HEGEL. *Werke* 5, p. 43-44; p. 50).

51 *Ibid.*, p. 41 ss. (HEGEL. *Werke* 5, p. 35).

52 *Ibid.*, p. 27-30 (HEGEL. *Werke* 5, p. 19-34).

53 *Ibid.*, p. 50 (HEGEL. *Werke* 5, p. 50).

54 *Ibid.*

La explicación de ese proceso que es progreso en el conocimiento se da por el

Reconocimiento de la proposición lógica que afirma que lo negativo es a la vez positivo o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta sino sólo esencialmente en la negación de su contenido particular (...) Por consiguiente, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta (...) Es un nuevo concepto, pero un concepto superior más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente, o sea, con su contrario; en consecuencia, lo contiene, pero contiene algo más que él y es la unidad de sí mismo y de su contrario⁵⁵.

Identidad y diferencia, unidad y contradicción, afirmación en la negación, son ahora los términos formales con los cuales se expresa aquella afirmación de la identidad del pensar y del ser que ha recorrido toda esta exposición y recorre, por lo demás, la de Hegel mismo. Esa contradicción necesaria de la realidad y de las formas de conciencia se revela como el motor o el alma misma del progreso del conocimiento y, en ella, lo negativo aparece como el verdadero elemento dialéctico⁵⁶.

Lo negativo, el elemento dialéctico expresa, con respecto a dicha contradicción, el movimiento que supone y exige el proceso de conocimiento cuando se reflexiona, cuando se atribuye un objeto a un concepto, cuando se construye un juicio o se elabora un silogismo. Hegel expresa estas connotaciones con una afirmación: la dialéctica es el devenir del concepto mismo⁵⁷. La exposición de ese devenir del concepto es, a su vez, el saber del concepto o simplemente la ciencia o la filosofía y su argumentación⁵⁸. Por ello en páginas anteriores se afirmó que la filosofía reducida a sus resultados, sin ese continuo fluir que supone la reflexión, sin el movimiento que se produce al interior del concepto cuando se contraponen forma y contenido, conceptos y realidad, es un conocimiento incompleto, porque deja de lado el movimiento mismo de la realidad.

Lo que importa, pues, en el estudio de la ciencia, es asumir el esfuerzo del concepto. Este estudio requiere la concentración de la atención en el concepto en cuanto tal, en sus determinaciones simples, por ejemplo en el ser en sí, en el ser para sí, en la igualdad consigo mismo etc., pues estas son automovimientos puros a los que podría darse el nombre de almas, si su concepto no designase algo superior a esto⁵⁹.

55 Ibid.

56 Ibid., p. 51-52 (HEGEL. *Werke* 5, p. 51-52).

57 HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, p. 35-36 (HEGEL. *Werke* 3, p. 51-52).

58 "...El autoconocimiento del concepto es aquello por lo que la ciencia existe. (...)". Ibid., p.47 ("(...) *Indem ich das, wodurch die Wissenschaft existiert, in die Selbstbewegung des Begriffs setze* (...)") HEGEL. *Werke* 3, p. 65).

59 Ibid., p. 39 (HEGEL. *Werke* 3, p. 56).

En la *Ciencia de la Lógica*, segunda sección, libro III se expone la doctrina del concepto. Este tiene una naturaleza tal que puede considerarse como la concreción o síntesis o, si se prefiere, la expresión y el resultado de la concepción de la filosofía como sistema, de la realidad como identidad del pensar y del ser, de la substancia que es también y esencialmente sujeto o identidad de forma y contenido.

Hegel expresa esa naturaleza del concepto diciendo que es un resultado del movimiento de la substancia, que se expone en la lógica objetiva como la relación entre el ser y la esencia y que es, en suma, la exposición de la génesis del concepto⁶⁰. Como resultado de dicho movimiento el concepto es la verdad de la substancia, identidad del ser y de la reflexión⁶¹. El movimiento de la substancia aparece como el paso del objeto como ser existente en sí y por sí, al objeto como ser pensado que existe en sí y por sí. Este nuevo objeto es la substancia como ser puesto, reflexión, que existe en sí y por sí; es el concepto. Este, como la nueva existencia del objeto es el elemento propio de la dialéctica. Ello quiere decir que la dialéctica expresa el movimiento mismo del concepto. Hegel lo expone así:

La lógica objetiva que considera el ser y la esencia, constituye, por ende, propiamente la exposición genética del concepto. Con más exactitud, la sustancia es ya la esencia real, o sea la esencia que está en unidad con el ser y ha penetrado en la realidad. Por consiguiente el concepto tiene la substancia como su presuposición inmediata, la substancia representa en sí lo que el concepto es como manifestado. El movimiento dialéctico de la substancia a través de la causalidad y de la acción recíproca es, por ende, la generación inmediata del concepto, por cuyo medio se halla presentado su devenir. Pero su devenir tiene, como por doquiera el devenir, el significado de que él es la reflexión de lo que traspasa a su fundamento y lo que primeramente aparece como otro al cual el primero ha traspasado, constituye la verdad de éste⁶².

Ahora bien, el concepto como ser puesto es absoluta determinación (es decir, es un ser en sí y por sí que existe de modo inmediato), que tiene capacidad para referirse a sí mismo o para diferenciarse; de ese movimiento surgen las determinaciones del concepto como lo universal, lo particular y lo singular o como el para sí, el en sí y el en sí para sí⁶³.

Cuando el concepto ha logrado una tal existencia, observa Hegel, constituye tanto la naturaleza del concepto mismo como la del yo. Esta es una determinación del concepto que se da cuando se le considera en él mismo como una pura abstracción de todo

60 Op. cit., p. 511 (HEGEL. *Werke* 6, p. 245).

61 Ibid., p. 512 (HEGEL. *Werke* 6, p. 246).

62 Ibid., p. 511-512 (HEGEL. *Werke* 6, p. 245-246).

63 Ibid., p. 515 (HEGEL. *Werke* 6, p. 251).

contenido, reducida a la libertad de la absoluta libertad consigo mismo; como tal es universalidad que por resultar de una negación (la abstracción) es al mismo tiempo negatividad. El yo como negatividad que se refiere a sí misma es particularidad que, a su vez, se contrapone a otro y lo excluye: es personalidad individual. Por ello está en la naturaleza del concepto el constituir, a la vez, el concepto (como tal es lo universal y lo particular) y el yo (lo individual). “Ni de uno ni de otro se comprenderá nada, concluye Hegel, si no se conciben los dos momentos citados juntos en su abstracción y, al mismo tiempo, juntos en su perfecta unidad”⁶⁴.

Con las premisas anteriores, es posible comprender, con mayor claridad quizás, las indicaciones que da Hegel en los §2, 31 y 32 de los *Principios de la Filosofía del Derecho*⁶⁵, sobre la naturaleza del método dialéctico y sus funciones y que pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

a. La dialéctica es el método según el cual el concepto se desarrolla desde sí mismo y produce sus propias determinaciones⁶⁶.

b. Ese proceso del concepto es algo que la razón observa o, mejor, reconoce; siendo el objeto por sí mismo racional y siendo el concepto generado por el movimiento mismo de la substancia, considerar algo racionalmente no consiste en acercar la razón a un objeto, ni constituirlo a partir de ella misma sino hacer que lo racional de la realidad llegue a la conciencia misma⁶⁷. Por ello el método no es un instrumento de conocimiento impuesto desde el exterior de la cosa misma o aplicado por el filósofo a la realidad. “No es, por tanto, la acción exterior de un pensar subjetivo, dice Hegel, sino el alma propia del contenido lo que hace crecer sus ramas y sus frutos”⁶⁸.

c. La dialéctica es el principio motor del concepto que produce y disuelve sus propias determinaciones.

d. La dialéctica es desarrollo y progreso immanente del concepto: a partir de sus determinaciones negativas produce el contenido positivo.

64 Ibid., p. 516-517 (HEGEL. *Werke* 6, p. 253).

65 Op. cit., p. 56-58; p. 91-95 (HEGEL. *Werke* 7, p. 30-32; 84-85).

66 Ibid., p. 92 (HEGEL. *Werke* 7, p. 84).

67 “La tarea de la ciencia es llevar a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa”. Ibid., §31, obs. p. 93 (“(...)die Wissenschaft hat nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewusstsein zu bringen”. HEGEL. *Werke* 7, p. 85).

68 Ibid.

e. El punto de partida del método es el concepto abstracto que al término del proceso se piensa como concepto concreto, como resultado, como verdad o simplemente como idea. El método procede, entonces, circularmente. No se parte de un principio, una hipótesis o un axioma desde donde se sacan conocimientos que ya contiene, sino de un concepto que en el transcurso de la reflexión se enriquece:

Dado que en el comienzo es sólo el concepto abstracto, la idea debe determinarse en sí misma ulteriormente. Pero este concepto abstracto del comienzo no es abandonado nunca, sino que deviene cada vez más rico por lo que la última determinación es la más rica de todas⁶⁹.

f. Finalmente, las determinaciones que surgen en el desarrollo del concepto, son ellas mismas conceptos y, a la vez, configuraciones, es decir, tienen la forma de la existencia⁷⁰. “La serie de conceptos resultante es, por lo tanto, al mismo tiempo una serie de configuraciones, (*Gestaltungen*); de esta manera se las debe considerar en la ciencia”⁷¹.

Hegel hace notar que pese a que en “sentido especulativo, el modo de existencia de un concepto y su determinación son uno y lo mismo”⁷², puede suceder que, desde el punto de vista histórico, las determinaciones conceptuales que se dan en el desarrollo científico de la idea sean anteriores a las configuraciones en el desarrollo temporal, las cuales alcanzan la forma propia de la existencia en la civilización más alta y acabada:

Dado que en el comienzo es sólo el concepto abstracto, la idea debe determinarse en sí misma ulteriormente (...) Lo que obtenemos de este modo es una serie de pensamientos y una serie de configuraciones existentes, respecto de los cuales se puede agregar que el orden de su aparición real en el tiempo es en parte diferente del orden del concepto. No se puede decir, por ejemplo que la propiedad haya existido antes que la familia y, sin embargo, se la tratara antes que ella⁷³.

Hegel se pregunta entonces por qué no comenzar metodológicamente, no con el concepto abstracto sino “con lo más elevado”, es decir, con lo verdadero concreto⁷⁴, para salvar dicho desfase entre el pensamiento y la realidad. Y él mismo se responde:

69 Ibid., §32. Agregado p. 94; §2. Agregado, p. 58 (HEGEL. *Werke* 7, p. 86; p. 30). Véase también, HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. p. 66 (HEGEL. *Werke* 5, p. 66).

70 HEGEL. G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho*, §32, p. 93 (HEGEL. *Werke* 7, p. 85).

71 Ibid.

72 Ibid.

73 Ibid., p. 94 (HEGEL. *Werke* 7, p. 85).

74 Ibid., p. 95 (HEGEL. *Werke* 7, p. 86-87).

La razón está en que queremos ver lo verdadero en la forma de un resultado, lo que requiere esencialmente concebir, en primer lugar, el concepto abstracto mismo. Lo que es real, la configuración del concepto es, por lo tanto, para nosotros, sólo lo que se sigue, lo ulterior, aunque en la realidad sea lo primero. Nuestro progresar consiste en que las formas abstractas se revelan sin consistencia por sí, como no verdaderas⁷⁶.

IV. ¿Método analítico o método dialéctico?

Se decía en la introducción de esta reflexión que había un interés particular al abordar el estudio de la dialéctica hegeliana porque ésta surge como una alternativa frente al método analítico cuyas limitaciones intenta superar. El método analítico, por su parte, ha continuado su trayectoria en filosofía ignorando la propuesta hegeliana. Es, además, como ya se anotó, el método que se propone en el ensayo *¿Saber filosofía o hacer filosofía?* como el más apropiado para la elaboración del texto filosófico. Ante estas circunstancias la propuesta del método dialéctico como el único método de la filosofía, aparece como una propuesta superada en los hechos pero no desde el punto de vista teórico. Por ello la relación de la dialéctica y del análisis continúa siendo un problema para la filosofía.

Con las premisas expuestas sobre la dialéctica se está en posesión de los elementos básicos que la caracterizan. Con respecto al análisis y ante la imposibilidad de establecer su naturaleza dentro de los límites de esta exposición, a partir de alguno de los autores clásicos que lo utilizan (Descartes, Spinoza o Kant, por ejemplo), se propone el sentido del mismo que surge de su común aplicación y del uso acostumbrado del término.

En un proceso de análisis se distinguen dos momentos esenciales que lo integran indisolublemente: el de la descomposición o división (análisis propiamente) y el de la reconstrucción (síntesis). El análisis es la operación mental (o real), por la cual se dividen o se distinguen las partes de un todo. Es un movimiento que va del todo a las partes. La síntesis invoca la operación contraria (mental o real) por la que se reconstruye un todo a partir de sus elementos o partes. El movimiento va de lo simple a lo complejo⁷⁶.

Conviene añadir que el proceso analítico involucra otras dos operaciones mentales o lógicas que se ejecutan también simultáneamente, a saber, la deducción y la inducción. Deducir es inferir; es sacar consecuencias de un principio, proposición o supuesto. Inducir es ascender cognoscitivamente de los hechos, efectos o conclusiones, hasta la ley o principio que virtualmente los contiene⁷⁷.

75 Ibid.

76 SALAZAR, F. *¿Saber Filosofía o hacer Filosofía?* p. 8.

77 Ibid.

Una mirada desprevenida y sincrónica al trabajo intelectual realizado por Hegel en las obras consideradas en esta reflexión, podría establecer como un hecho constatable en los textos, la profunda analogía y hasta la identidad entre el método de análisis antes descrito y la dialéctica. Esta se funda en un concepto de la filosofía que podría tomarse como la hipótesis o el punto de partida que proponen los procesos analíticos y en una actividad de división y de reunión de las determinaciones del concepto, equivalente al proceso de análisis.

Para una mirada no ingenua sino analítica, en cambio, que tenga en cuenta la diacronía no sólo de los textos hegelianos sino de su relación al contexto cultural de la época, esa homologación de los métodos sería errónea. El análisis descubre, en efecto, no sólo que la dialéctica surge como respuesta e intento de superación de la concepción de la filosofía que surge del método analítico, sino que Hegel la considera como una forma superior de conocimiento, cuya naturaleza no se concibe como un rechazo vertical del análisis, sino como una actividad (devenir del concepto) que lo integra o que lo niega para afirmarlo. No se puede olvidar que el concepto supone y con él también su método puesto que éste expone el movimiento de aquel, como condición previa todas las formas de conciencia que le preceden⁷⁸.

Por ello, al estudiar la forma como procede la dialéctica, se descubre que avanza diferenciando y uniendo las determinaciones del concepto reconociéndolas y que en ese proceso de diferenciación y de unificación (análisis y síntesis) se constituye o se da la demostración, cuyo resultado es la superación de un concepto abstracto que fue el punto de partida, por un concepto enriquecido o, como Hegel dice, verdadero.

Esa integración del análisis en la dialéctica es, hay que resaltarlo, su negación o superación. Esta tiene para Hegel la forma del distanciamiento. ¿Cuál es, entonces, el distanciamiento que se opera en la dialéctica con respecto al método analítico del racionalismo moderno? ¿En qué consiste?

a. En primer lugar, Hegel entiende el conocimiento analítico esencialmente, como un conocimiento que divide y separa. Es una actividad que atribuye al entendimiento (*Verstand*) y que todavía no accede al nivel de la razón (*Vernunft*) que privilegia, en la comprensión de lo que existe, la unidad o la identidad (léase, el proceso de síntesis) sobre la multiplicidad de las determinaciones, como principio director del proceso. El concepto de análisis expuesto más arriba no coincide, exactamente, con el que propone Hegel y ello, porque éste lo piensa y expone como un estadio del conocimiento superado por la dialéctica⁷⁹.

78 HEGEL. G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, p. 519-520 (HEGEL. *Werke* 6, p. 258-259).

79 *Ibid.*

Hegel llama análisis al proceder del entendimiento que relaciona determinaciones fijadas en él, con un objeto también dado, de una manera extrínseca y subjetiva. Considera que con esa forma de proceder, el conocimiento no progresa puesto que en la conclusión ya se encuentra lo que estaba dado en la premisa. Es, por lo tanto, un procedimiento tautológico que se supera en el conocer sintético y dialéctico que para comprender lo que existe, procede a captar la multiplicidad de las determinaciones en su unidad⁸⁰.

b. El distanciamiento también se da con respecto a la naturaleza y a la función que cumple el punto de partida del proceso de conocimiento. En la dialéctica, es un concepto abstracto que genera el proceso, negándose. En el análisis, es una hipótesis (o un axioma) cuyos elementos son fundamentales para determinar el orden de la deducción⁸¹.

c. La dialéctica sitúa toda su fuerza demostrativa y la correspondencia del contenido de conocimiento con la realidad, no en la consideración aislada de los momentos del concepto (sujeto-objeto, forma-contenido) sino en el devenir por el que una determinación se afirma como negación de lo otro de la misma realidad. En el análisis, en cambio, depende de la articulación rigurosa y ordenada de los momentos distinguidos.

La dialéctica, en suma, no rechaza el análisis sino que lo sitúa en un contexto filosófico diferente en el cual la totalidad o la unidad de lo diferente, se concibe como la realidad y el conocimiento de ésta se concibe como su resultado. Los dos pilares en los cuales se funda el método dialéctico son la afirmación de la identidad del sujeto y del objeto en el concepto o en el pensamiento objetivo propio de la razón especulativa, por una parte y, por la otra, la afirmación de la unidad de los contrarios (lo negativo y lo positivo) y de lo negativo como el motor del movimiento del concepto. Ello quiere decir, en otros términos, que el método dialéctico se funda en los presupuestos mismos de la filosofía hegeliana y responde a ellos. Si Hegel considera que el método dialéctico es el único método verdadero, es en relación con esos presupuestos. Consecuentemente, el distanciamiento con respecto a esa afirmación de la verdad de la dialéctica exige que se invalide el contenido mismo de la filosofía hegeliana y de sus presupuestos básicos, a saber:

a. La afirmación de la realidad como un todo orgánico y sistemático, en donde la totalidad no se presenta como un agregado mecánico de partes, ni se revela a una aproximación o consideración parcial y aislada de alguna de ellas. La expresión sintética de esta concepción es el principio de la identidad del sujeto y del objeto o del pensar y el ser.

80 HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica, El conocer analítico*, p. 693-699 (HEGEL. *Werke 6, Das analytische Erkennen*. p. 502-512).

81 *Ibid.*, p. 63 ss.

b. La realidad, el todo, la vida, se alcanzan como saber. Este es realidad sabida, pensamiento objetivo, diferente de lo existente como realidad externa al concepto, pero con el mismo valor de objetividad y de existencia de ésta.

c. Como saber o como concepto, la realidad se revela como movimiento, identidad de elementos contrarios en donde la negación es, a la vez, afirmación.

¿Cómo superar estos principios? ¿El de la totalidad? ¿El de la identidad de los contrarios? ¿El del devenir de la realidad? Las preguntas quedan abiertas.

Agosto 6 de 1991.

REFLEXIONES EN TORNO A LA DIALECTICA

Por: Freddy Salazar Paniagua

El artículo expone la tesis de Hegel de la dialéctica como el único método verdadero de la filosofía, lo contrapone al método analítico del racionalismo de la ilustración, y refiere los grandes correctivos del primero sobre el segundo en una concepción contemporánea.

CONSIDERATIONS ON DIALECTIC

By: Freddy Salazar Paniagua

The article gives an exposition of Hegel's thesis on dialectic as the only true method of philosophy, as opposed to the analytical method proper to the rationalism of the Enlightenment; it makes reference to the important correctives the former makes on the latter, in a contemporary view.

RAZON Y RESPONSABILIDAD

Por: Jorge Aurelio Díaz Ardila

En su excelente estudio sobre las teorías morales en Francia durante el siglo XVII, traducido al castellano con el título de *Imágenes del hombre en el clasicismo francés*¹, Paul Bénichou nos indica cómo, en la disputa entre los defensores del Jansenismo de Port Royal y los Jesuitas,

Lo que se enfrenta son ante todo dos maneras de juzgar al hombre y de plantear los valores. Reducir la discusión a los términos teóricos es subrayar, quiérase o no, la desmesura y la vanidad de cierta pretensión metafísica del espíritu. Lo que hay que buscar, para dar un sentido al debate y alguna capacidad humana a los pensamientos que en él se han enfrentado, es el interés profundo, la pasión que los ha realmente dominado².

Partiendo de este principio metodológico, Bénichou nos hace ver cómo la pasión que impulsaba la pluma de Pascal no se dirigía tanto contra los peligros de un humanismo renacentista, contra los llamados "libertinos eruditos"³, como contra "sus vecinos más inmediatos, aquellos a quienes no falta precisamente sino el supremo rigor, sello necesario de la verdad"⁴. El Jansenismo se proponía rechazar toda forma de espiritualidad que pretendiera valorar la naturaleza humana, pactar con ella y concederle al hombre alguna capacidad propia de participar en su salvación.

Los Jesuitas, por su parte, optaban por una postura más "moderna" al valorar positivamente la naturaleza humana, a pesar de su estado de culpa como consecuencia del pecado original. No solamente exaltaban el lugar de preeminencia otorgado al hombre entre las demás criaturas, gracias a su razón, sino que veían con buenos ojos sus facultades y talentos, aquellas mismas cualidades que los Jansenistas rechazaban implacablemente.

1 BÉNICHOU, Paul. *Morales du grand siècle*. Paris: Gallimard, 1948 (*Imágenes del hombre en el clasicismo francés*, México: F.C.E.).

2 *Idem.*, p. 125; 82.

3 Ver POPKIN, Richard. *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: F.C.E., 1983. p. 144 ss. La lista de los principales representantes de esta postura escéptica son: "Gabriel Naudé, bibliotecario de Richelieu y de Mazarino, y secretario del cardenal Bagni; Patin, culto doctor en medicina que llegó a ser rector de la Escuela Médica de la Sorbona; Léonard Marandé, secretario de Richelieu; François de la Mothe le Vayer, profesor del hermano del Rey; Petrus Gassendi, el gran hombre de ciencia, filósofo y sacerdote, que luego fue profesor de matemáticas en el College Royal; Samuel Sorbière, el editor de las obras de Gassendi; e Isaac La Peyrere, secretario del Príncipe de Conde". p. 144.

4 BÉNICHOU, Paul. *Op. cit.*, p. 217; 83.

Sin embargo, a pesar del llamado que nos hace Bénichou a no sobrevalorar las doctrinas especulativas, separándolas de las intenciones morales que las inspiran, no cabe duda de que los conceptos puestos en juego para defender las respectivas posiciones en pugna, conllevaban una fuerza y otorgaban un poder que no es lícito pasar por alto.

Uno de esos puntos teóricos cruciales, sobre los cuales se centró parte de la discusión, fue el así llamado “libre albedrío”. Porque si la naturaleza humana se halla tan corrompida por el pecado original, hasta el punto de no poder dar ni un paso en el camino de su salvación, tal como lo pretendía Jansenio en su célebre *Augustinus*, cabía muy bien preguntarse, como lo hacían sus adversarios ¿para qué sirve el libre albedrío del hombre, su capacidad de optar por sí mismo independientemente de cualquier intervención foránea? Aun si dejamos a un lado las espinosas cuestiones sobre la justicia divina, a la que corresponde en último término seleccionar a quienes recibirán la gracia indispensable para salvarse y a quienes se verán privados de ella, resulta claro que el problema sobre la libertad adquiriría una particular beligerancia. El ya difícil asunto de determinar cómo pueda tomarse una decisión partiendo desde sí mismo, independientemente de cualquier intervención externa, se tomaba aún más complejo cuando ese rechazo a las causas exteriores se veía abocado a recaer sobre la misma divinidad. La defensa del libre albedrío, tal como la hacía la Compañía de Jesús, resultaba, para los Jansenistas, una pretensión de poner límites a la intervención de la omnipotencia divina y otorgarle al hombre aquel poder infinito, del que hablaba Descartes en su análisis de la voluntad. Pero negarlo era negarle al hombre su responsabilidad personal, cegando la fuente misma del pecado y convirtiéndolo la culpa en un misterioso decreto de una voluntad divina incomprensible.

En otras palabras, unos y otros, Jansenistas y Jesuitas, se veían obligados a defender un aspecto diferente del problema insondable de la libertad humana. Mientras los miembros de la Compañía de Jesús se proponían salvar la capacidad humana para el bien, a pesar del pecado original, los seguidores de Port Royal insistían en la pecaminosidad inherente a la naturaleza humana, su inclinación al mal. Y era precisamente ahí donde se situaba el verdadero misterio de la libertad del hombre; en la responsabilidad que nos atribuimos sobre nuestro comportamiento.

No deja de resultar paradójico que quienes se esforzaban por señalar la profunda debilidad y el deterioro de la naturaleza humana, los Jansenistas, fueran precisamente quienes subrayaran la capacidad que debe tener esa misma naturaleza para obrar el mal, para apartarse de los caminos que le traza la razón. Porque, al insistir en la condición fundamentalmente pecaminosa del hombre, recalcan sin pretenderlo el aspecto más controvertido del libre albedrío. ¿Cómo puede ser posible que la voluntad, haciendo a un lado los dictados de la razón, opte por el mal? ¿Cómo explicar tal decisión, tal acto? Porque el mal es precisamente aquello que no tiene ninguna razón para ser apetecido y en ello debe consistir precisamente su pecaminosidad. Como lo expresaba el viejo Catecismo con ingenua claridad, “Pecar es decir, hacer, pensar o desear algo contra la ley de

Dios o la ley humana en materia grave con plena advertencia y pleno consentimiento”. Es decir, el pecado consiste en perpetrar un acto carente absolutamente de toda justificación racional, y ello con plena conciencia. Ahora bien, lo paradójico de la situación era precisamente que quienes, llevados por su pesimismo sobre el hombre, recalcaban su capacidad de pecar, afirmando así el aspecto más problemático del libre albedrío, terminaban envolviendo el problema con un manto de misterio, diluyendo en esa forma la insoluble dificultad. El pecado no era visto como la ejecución de actos particulares, sino como un estado de lejanía ante Dios, consecuencia ineludible de la voluntad inescrutable de este último.

En esta forma lo que parecía ser una defensa de la libertad, al liberarla de la tutela del entendimiento, resultaba ser en verdad su contrario: el estado de pecado era visto como el designio inescrutable de un Dios oculto⁵.

Por su parte, los defensores de la naturaleza humana, a quienes Henry Bremond llamó “el humanismo devoto”⁶, no enfrentaban menores dificultades, aunque sus doctrinas se adaptaban con más flexibilidad al espíritu de la época. Es cierto que resultaba más fácil explicar racionalmente cómo la voluntad humana sigue los dictados de una razón ilustrada, obrando así de acuerdo con lo que su entendimiento le señala como apetecible; pero entonces lo que aparece como superfluo es la intervención de la gracia, la participación de un Dios que terminaba asumiendo todos los méritos. Históricamente fueron estos, los Jesuitas, quienes tomaron la bandera del libre albedrío y la defensa del humanismo, frente a los ataques del rigorismo Jansenista, así como lo habían hecho ya frente a la Reforma, que compartía con el Jansenismo su pesimismo moral y su profundo sentimiento religioso. Sin embargo, quienes llevarán adelante la defensa de la libertad y del libre pensamiento provendrán principalmente de las filas del protestantismo. Porque en la esencia del “humanismo devoto” había un principio de realidad que lo llevaba a pactar con los poderes establecidos y a mirar con sospecha todo espíritu de rebelión. Educados en la obediencia ciega, *perinde ac cadaver* (como si fuera un cadáver), los hijos de San Ignacio se hallaban en el mismo camino de una Iglesia católica, cuyo enfrentamiento con la Reforma había servido para fortalecer aún más su estructura monárquica.

Por lo demás, la situación política de ambos bandos estaba lejos de ser simple. El rigorismo de Port Royal, a la vez que pregonaba una disciplina severa, traducía una búsqueda de interioridad y de autonomía que colisionaba con los poderes civiles y eclesiásticos.

5 Ver GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu caché*. Paris: Gallimard, 1955. (*El hombre y lo absoluto*. Barcelona: Península, 1985).

6 BREMOND, Henry. *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France*. Vol. I, Paris: Bloud et Gay, 1916.

La herejía social del Jansenismo —anota Bénichou—, consistió sobre todo en la afirmación de cierta independencia de la conciencia, que Port Royal ligaba indisolublemente al rigor moral. Existe en el Jansenismo la misma tendencia que en la Reforma, aunque en un grado mucho menor y más amortiguado, a distinguir la severidad interior de la coacción recibida del exterior. (...) Port Royal, a pesar de sus declaraciones de oratoria, a pesar de la moderación extremada de sus actos, reproduce la misma actitud (protestante). A este respecto, el Jansenismo puede ser considerado como la última manifestación de un gran movimiento intelectual que atraviesa todo el comienzo de los tiempos modernos y pone en cuestión los hábitos autoritarios de la Iglesia católica. Port Royal no combate únicamente el relajamiento en la cristiandad y la corrupción en el gobierno romano, sino que ataca más o menos abiertamente el absolutismo romano, al cual niega o regatea su sumisión⁷.

Este principio de subversión fue el motivo final del enfrentamiento, que condujo a la destrucción del convento, la dispersión de sus seguidores y la desaparición del movimiento, ya que contradecía el espíritu de una época marcada por el fortalecimiento del poder real y del poder pontificio. En este sentido, los Jesuitas resultaron más “modernos”, más acordes con el momento histórico, ya que su laxitud moral los hacía simpatizar con el desarrollo de las artes y las ciencias, y su optimismo respondía mejor al ímpetu de una corte que crecía en esplendor y en poder.

Es cierto que en la política el Jansenismo fue derrotado, pero su moral rigurosa no dejó de tener profundas repercusiones al interior de la iglesia y en la misma sociedad. La monarquía civil y la eclesiástica veían con buenos ojos una moral exigente, que ponía límites a los efectos peligrosos de una casuística laxa y concesiva. De esta controversia, que llena gran parte del siglo XVII, salieron vencedores quienes defendían el libre albedrío, pero como su interés se concentraba en la defensa de la naturaleza humana, el problema crucial de la libertad no estaba propiamente en el foco de su atención especulativa. No resulta difícil para la especulación defender la capacidad del hombre para seguir el bien cuando éste es adecuadamente conocido.

Que la voluntad se pliegue a las indicaciones del entendimiento, cuando este le señala lo que es conveniente para ella, no presenta mayor problema.

Cuando en el siglo XVIII Kant asuma la defensa de la libertad, contra las amenazas de un racionalismo desbocado, lo hará desde el fondo de una tradición pietista, que acentuaba al máximo el pesimismo sobre las capacidades de la naturaleza humana para el bien. Todos conocemos su instintiva desconfianza ante los impulsos naturales del hombre; desconfianza que lo lleva a rechazar radicalmente la participación de las inclinaciones en los actos morales en cuanto tales. Lo interesante de su aversión a esas inclinaciones es que carece de una sólida fundamentación racional. Es cierto que Kant se esfuerza por mostrar que el acto moral sólo puede hacerse por respeto a la ley, pero nunca nos

7 BÉNICHOU, Paul. Op.cit., p. 187; 118.

explica por qué el hecho de que un acto moral vaya acompañado del gusto y la inclinación, empaña su pureza.

Existe, sin duda, la experiencia repetida de que nuestras inclinaciones naturales y espontáneas chocan con frecuencia con lo que consideramos nuestros deberes. La sentencia tradicional, que retoma el Apóstol San Pablo, lo dice claramente: no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero Kant no se contenta con señalar esto y deducir de ahí que los actos morales no pueden identificarse con los actos que responden a nuestras inclinaciones, sino que va mucho más allá. Por ello no se contenta tampoco con señalar que el origen de la moralidad de un acto debe ser buscado en una fuente distinta de nuestra inclinación; sino que proscribiera totalmente toda inclinación del campo de la moralidad.

Como había sucedido en la disputa Jansenista, el problema del “libre albedrío” resultaba sistemáticamente desvirtuado, ya que la problemática misma del pecado, del acto pecaminoso, se veía convertida en un estado: aquel en el cual nos dejamos guiar por nuestras inclinaciones y no obramos por puro respeto a la ley, de modo que nuestras acciones carecen de todo valor moral. Pareciera como si nuestro mismo estado natural fuera por su naturaleza inmoral, con el agravante de que, según las palabras del mismo Kant,

De hecho es simplemente imposible señalar, por experiencia, ni siquiera un caso, con absoluta seguridad, en el cual la máxima de una acción, por lo demás acorde con el deber, haya descansado exclusivamente sobre razones morales y sobre la representación de su deber⁸.

Kant no llega a plantearse la pregunta por el pecado, porque su interés se concentra en la determinación de la “buena voluntad”. Su presentación es de todos conocida: “Nada se puede pensar en el universo entero, ni tampoco fuera de él, que pueda ser tenido sin restricción por bueno, sino únicamente una buena voluntad”⁹. Su propósito de resaltar la importancia de la voluntad lo lleva a aislarla de tal manera de todo contexto real, que se presenta abstraída de las actividades mismas del espíritu humano. La visión trágica que subyace a la ética kantiana¹⁰ culmina en un ideal de moralidad no sólo inalcanzable, sino que vacía a la voluntad de todo contenido concreto, de toda determinación, para enfrentarla a un ideal de universalidad más allá de todo tiempo y de todo espacio.

Se trata de una gran determinación de la filosofía kantiana —comenta Hegel—, y de máxima importancia, el que Kant hubiera retrotraído a la autoconciencia aquello que para ésta tiene esencia o vale como ley, como algo en sí. (...) Constituye un gran avance el que se hubiera planteado ese principio, el que la libertad sea el gozne último sobre el cual gira el hombre, la cima última que no se inclina ante

8 KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 27.

9 Idem., BA 1.

10 Ver GOLDMAN, Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

nada, de tal manera que el hombre no deja valer nada, ninguna autoridad, en tanto se oponga a su libertad¹¹.

Kant logra formular con precisión el sentido formal de la libertad humana, su carácter de autodeterminación pura; pero al desconfiar radicalmente de las determinaciones de una tal libertad, al ver que en ellas se hacían presentes las peligrosas inclinaciones de la naturaleza, busca mantenerla en una pureza abstracta, incontaminada del peligroso egoísmo.

En verdad, esa abstracta libertad que se vuelve sobre sí misma, apartada de toda determinación concreta, es precisamente, como lo señala Hegel, “la infinitud sin barreras de la absoluta abstracción o universalidad, el puro pensarse a sí mismo”¹². Pero por ello mismo se muestra desconectada de todo objeto posible, es decir, como pura autoconciencia opuesta a toda conciencia de objeto, con lo cual se lleva a cabo una separación conceptual entre conocimiento y voluntad, entre la conciencia de objeto y la conciencia de esta conciencia. Kant busca comprender el acto libre en su absoluta pureza conceptual como exclusiva autodeterminación, independiente de toda determinación ajena a la voluntad misma; pero, al hacerlo así, está operando una dicotomía de graves consecuencias: está separando la voluntad de su lugar natural, de su misma esencia, el pensar, que tiene que ser siempre un pensar de algo, un pensar determinado, portador de un contenido.

Tal vez no resulte osado decir que el objeto de la consideración kantiana no es otro que el concepto mismo de “libre albedrío”, de autodeterminación volitiva en cuanto diferenciada de su determinación intelectual o cognoscitiva. No en vano se había propuesto distinguir la razón en su uso teórico, de la razón en su uso práctico. Pero con ello se nos vuelve a hacer presente el viejo tema cristiano del pecado, de nuestra capacidad de apetecer lo simplemente inapetecible. Con el agravante de que, al ser colocado como tema central de la consideración acerca de la libertad, puede llegar a convertirse en el modelo según el cual ésta es concebida. Kant parece evitar esta desagradable consecuencia, gracias a un recurso que ya conocimos al presentar la disputa Jansenista: centra su atención sobre la buena voluntad, sobre la pregunta ¿en qué consiste obrar moralmente bien? Dejando de lado la otra cara de esa misma pregunta ¿en qué consiste obrar moralmente mal?

Porque la respuesta kantiana a la pregunta sobre el bien obrar no permite ser simplemente invertida, para responder a la pregunta por el mal obrar. No podemos decir, sin más, que obrar mal consiste en dejarse llevar de las inclinaciones, aunque por momentos ésta pareciera ser la posible respuesta de Kant. Sin embargo, él mismo sabe que, siguiendo nuestras inclinaciones, con frecuencia obramos correctamente. Hasta podría llegarse a afirmar que, siguiendo razonablemente nuestras inclinaciones, sin llegar hasta el puro respeto por la ley, solemos comportarnos con aceptable corrección.

11 HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der philosophie*, III, Frankfurt: Suhrkamp, 1971. s. 367.

12 HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 5.

Aunque Kant utiliza así el recurso de los Jesuitas, de centrar su atención sobre el bien obrar, está muy lejos de ser un miembro de la Compañía de Jesús, ya que sus principios lo colocan abiertamente del lado Jansenista: por su naturaleza el hombre es inclinado al mal y sólo refrenando sus inclinaciones y neutralizando su influencia sobre la voluntad, puede llegar a obrar de manera moralmente correcta. Su concepto de libertad no sólo lo lleva a centrar su atención sobre la corrección de los actos, sino que la inmoralidad, el pecado, parece referirse no a los actos determinados, a las acciones moralmente reprochables, sino que se diluye en un estado, en una actitud fundamental de la voluntad que se deja guiar por sus inclinaciones naturales. Con ello logra integrar los dos recursos metodológicos, que vimos operar en el siglo XVII, encubriendo casi por completo el problema crucial de toda moral: ¿podemos obrar moralmente mal? ¿cómo puede la voluntad desear algo que el entendimiento le señala como radicalmente indeseable? ¿es posible “hacer, decir, pensar o desear algo contra la ley de Dios o la ley humana”, y ello “con plena advertencia y con pleno consentimiento”?

No puede entonces resultarnos extraño que, como heredero de Kant, Schelling nos presente un cuadro particularmente sombrío de la libertad humana¹³. En sus escritos la libertad aparece bajo dos conceptos claramente diferenciados, aunque íntimamente ligados entre sí. Una primera vertiente, de carácter especulativo y teológico, ve la libertad en el hombre como una fatalidad, como un destino ominoso, resultado de la “caída”, por medio de lo cual resulta posible la perversión. Con ello, Schelling lleva a cabo una reinterpretación de la subjetividad, en la que Walter Schultz ve “el aporte propiamente filosófico de su pensamiento maduro”¹⁴. Subjetividad es radicalmente un “impulso de raigambre natural” (*naturhafter Drang*) que, al ser liberado por el hombre, se sobrepone a la inteligencia y trastorna el orden. Aunque proviene del hombre, éste lo experimenta como algo que le sobreviene, y de allí la insistencia de Schelling en los aspectos ominosos del mundo. “La maldad, señala Schultz, surge única y exclusivamente mediante el hombre, al elevar la naturaleza a principio contra lo inteligente”¹⁵.

La segunda vertiente del concepto schellinguiano de libertad aparece sobre todo en el *Sistema del Idealismo Trascendental*, y su carácter es marcadamente antropológico.

El acto de autodeterminación o el libre actuar de la inteligencia —nos precisa Schelling—, solamente es explicable a partir del actuar determinado de una inteligencia ajena¹⁶.

13 Para todo lo que sigue sobre Schelling, ver el interesante artículo de SCHULZ, Walter: *Die Wandlungen des Freiheitsbegriffs bei Schelling*, en: *Vernunft und Freiheit*, Stuttgart: Reclam, 1981. S. 39-52. No cabe duda de que Schelling se distanció en varios puntos de la filosofía kantiana y de su concepción moral, pero no es aquí el lugar para entrar a considerar esas diferencias.

14 SCHULZ, Walter. Op. cit., s. 49.

15 Idem., S.46.

16 Citado por W. Shulz, Op. cit., S. 49.

En el reto de una relación intersubjetiva surge la conciencia del querer, pero de ella no se sigue necesariamente el obrar.

Este puede tener lugar, dice Schelling, una vez que surge para el yo el concepto del querer, o una vez que el yo reflexiona sobre sí y se contempla en el espejo de la otra inteligencia, pero no tiene que suceder necesariamente¹⁷.

No podemos negar que esta segunda vertiente antropológica señala horizontes muy sugestivos para el análisis de la acción humana, al situarla originariamente en el marco de una relación intersubjetiva. Pero lejos de explicar el acto libre como tal, sólo nos señala su contexto, sin llegar a aclararnos su naturaleza. En la primera vertiente, en cambio, vemos aparecer el mismo contraste que estaba presente en Kant, pero ahora expresamente desarrollado. Libertad es originariamente impulso ajeno a la inteligencia; y en cierta manera, contrario a ella. Es el momento crucial del libre albedrío, como recogimiento de la voluntad sobre sí misma, que anuncia la presencia del mal y despierta una angustia de la vida, ante el temor, siempre amenazante, de que irrumpa incontenible el oscuro caos de los instintos. “La verdadera materia prima de toda vida y de toda existencia —exclama Schelling—, es precisamente lo horrible”¹⁸.

Schultz señala el parentesco conceptual de esta doctrina sobre la libertad, con los desarrollos posteriores de Schopenhauer y de Nietzsche, parentesco que Horkheimer y Adorno analizan con agudeza en su muy conocido estudio sobre la *Dialéctica de la Ilustración*¹⁹. En el excursus titulado *Julieta o la Ilustración y la moral*, los autores establecen un paralelismo muy esclarecedor entre la moral ilustrada y los personajes sistemáticamente inmorales del Marqués de Sade²⁰, y se solazan en mostrarnos cómo el antimoralismo de dichos personajes no pareciera ser otra cosa que la puesta en práctica de algunas de las tesis morales de la Ilustración. En realidad, la articulación argumentativa consiste en subrayar cómo el pecado se convierte, al final de cuentas, en el modelo mismo del acto libre. Allí la voluntad reivindica total y absolutamente su autonomía, al liberarse finalmente de cualquier imposición exterior, aun de aquella que podría provenir de una lúcida razón. Al transgredir abierta y claramente los dictados de la inteligencia, “con plena advertencia y con pleno consentimiento”, la voluntad se afirma como soberana inmovible y se coloca por encima de cualquier razón reguladora. Obrar mal sería así la prueba por excelencia de que somos libres, de modo que el pecado, considerado en un comienzo, de manera por demás oscura, como el estado natural del hombre que sigue

17 Ibid.

18 Ibid.

19 HORKHEIMER, Max und ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt: S. Fischer, 1969.

20 Ver el Excurso II: *Juliette oder Aufklärung und Moral*, S. 88ff. A partir de estas consideraciones y frente a la confusión que allí se comete con la propuesta ética (no moral) de Spinoza, nos surgieron las ideas de este ensayo.

sus inclinaciones y busca su propio beneficio, termina instalándose en la cumbre como el modelo mismo de la absoluta autodeterminación de la voluntad.

Por ello mismo nos resulta muy extraño, que, para confirmar sus tesis, Adorno y Horkheimer acudan a formulaciones de Spinoza, en las cuales el sobrio pensador judío pareciera sostener, a su manera, la trágica visión moral heredada del cristianismo luterano. El artificio argumental que les permite semejante malentendido consiste en retomar algunas frases sueltas, en las cuales aparece claramente el abandono spinozista de toda moral, para convertirlas en soportes de un antimoralismo militante, ajeno completamente a la visión ética del judío. En realidad, la propuesta de Spinoza bien podría comprenderse hoy como una premonición y un llamado a la razón para abandonar los peligrosos caminos de una moral sin fundamentos racionales. Spinoza no milita por un inmoralismo, ya que se niega a considerar como racional el planteamiento mismo del problema en esos términos. La idea de una voluntad que pudiera obrar mal moralmente, que pudiera decidir desde sí misma contra los dictados de la razón, la considera impensable. Su tesis es clara y sin concesiones: no existe el pecado, no existe el mal moral y, por lo mismo, no existe, propiamente hablando, un bien moral. Cualquier tentación de inmoralismo está cercenada en sus raíces: la propuesta de Spinoza es la de un consecuente a-moralismo, que da pie a la elaboración de una verdadera ética de la razón.

Imposible desarrollar aquí la estructura fundamental del programa ético de Spinoza y las principales consecuencias de su racionalismo, a la vez sobrio e intransigente. En gran medida, podemos considerarlas conocidas teniendo en cuenta la importancia de su autor en la historia de la filosofía y el interés, siempre creciente, que se le otorga hoy a sus escritos. Lo único que quisiéramos subrayar en este ensayo, como objetivo hacia el cual hemos orientado nuestras consideraciones anteriores, es el significado crucial de su rechazo al libre albedrío, que se consolida con el conocido Corolario de la Proposición 49, en la Segunda Parte de la *Ética*, **Sobre la naturaleza y el origen del alma**: “La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo” (*Voluntas et intellectus unum et idem sunt*)²¹.

Con ello la *Ética* se desembaraza de un peso insoportable, que resquebraja la fortaleza de la razón. Una y otra vez el texto se esfuerza por hacernos comprender que: “En el alma no hay ninguna voluntad absoluta o libre...”, y que “por voluntad entiendo la facultad de afirmar y negar, pero no el deseo; entiendo, digo, la facultad por la cual el alma afirma o niega lo que es verdadero o falso, y no el deseo por el cual el alma apetece o aborrece las cosas”²².

21 SPINOZA, B. *Ética*. II, 48.

22 *Idem.*, escolio.

Liberada así de un falso problema, el de pensar una acción que carecería totalmente de toda razón suficiente, la razón puede tomar el relevo de esa falsa voluntad y constituirse ella misma en verdadera libertad. Pero ya no será una libertad capaz de obrar mal, de pecar, sino de buscar cuáles sean sus verdaderos intereses y por ello mismo obrar en consecuencia. Podríamos jugar a las palabras y decir que esta verdadera libertad sólo puede ser buena, sólo puede obrar bien, con lo cual estaríamos recogiendo aquel aspecto del libre albedrío que, como dijimos, resultaba fácil de explicar. Con ello, sin embargo, estaríamos cometiendo un peligroso atrevimiento, ya que, al no poder obrar mal, al no poder pecar, el intelecto tampoco puede obrar bien en sentido moral.

Cuidémonos de mal interpretar a Spinoza, creyendo que el sabio nunca obra de manera incorrecta. También él está situado en la naturaleza, forma parte de ella y sufre las arremetidas de fuerzas extrañas a su inteligencia, que lo empujan en direcciones que no tienen por qué concordar con los intereses que le señala la razón. Pero entonces no es sujeto de responsabilidad moral, no tiene por qué sentir remordimiento, ya que estos no son otra cosa que “una tristeza acompañada por la idea de una cosa pretérita que sucedió sin que se la esperase”²³.

La propuesta ética de Spinoza no deja de suscitar rechazo en quienes estamos tan profundamente imbuidos de una conciencia cristiana de pecado. Pareciera que, al resquebrajarse esta conciencia, todo el edificio ético cayera por su base y nos viéramos enfrentados a un mundo de pasiones desenfrenadas, sin tener instrumentos de control y ordenamiento. Pero en realidad no hay tal. La visión de un mundo donde no existe el pecado no es la de un infierno sin esperanzas, ni la de un paraíso sin dolor, sino la de una naturaleza que se despliega ciegamente, indiferente a la suerte del hombre, pero dentro de la cual éste es capaz, lenta y pacientemente, de abrir ámbitos de libertad verdadera, al ir comprendiendo, gracias a su razón, cuáles son sus verdaderos intereses. Nadie nos garantiza nunca la perfecta felicidad, ni ahora, ni en ningún lejano futuro; pero sí ir alcanzando una felicidad incommovible, en la medida en que, reflexionando correctamente, vayamos comprendiendo el verdadero sentido de nuestras vidas. Lo fundamental, lo que más subraya Spinoza, es que su proyecto ético no es una gimnasia de la voluntad, no es un llamado a la interioridad de una “buena conciencia”, sino una tarea para la inteligencia, para ese entendimiento al que debemos reformar constantemente.

Con ello recuperamos el mensaje de la Ilustración, pero aligerado de su mala conciencia y convertido entonces en una apelación a nuestra razón, única capaz de ser verdaderamente libre, de orientarnos por el camino proceloso de una compleja naturaleza, que avanza ciega sin conmoverse por nuestra frágil presencia.

RAZON Y RESPONSABILIDAD

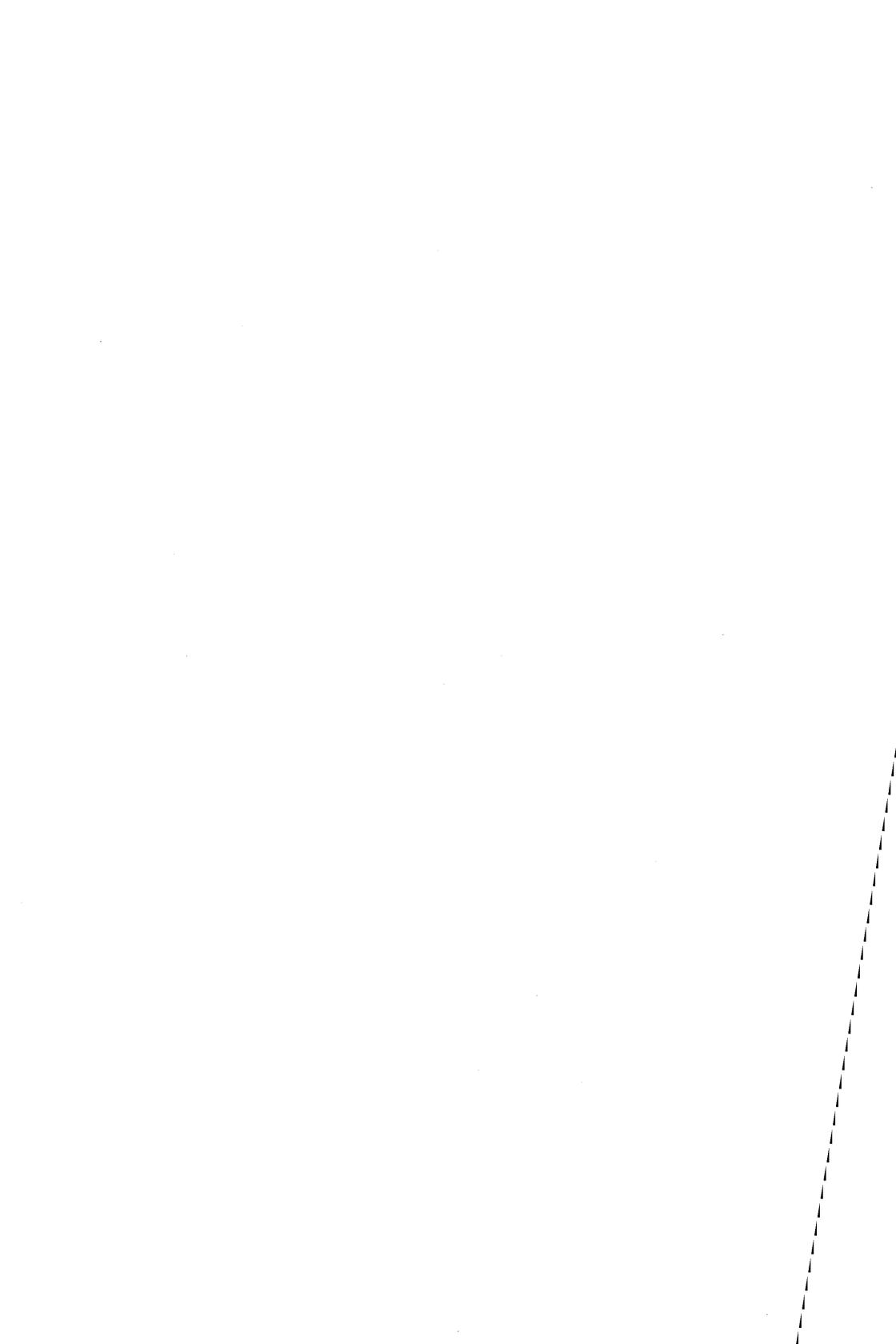
Por: Jorge Aurelio Díaz Ardila

El artículo es una defensa de la concepción de la libertad de Spinoza y de su actualidad en el debate moderno de la ética. Los referentes críticos son los planteamientos racionalistas del Siglo XVII, el formalismo ético del XVIII, y la desfiguración de Spinoza en las concepciones de Horkheimer y Adorno.

REASON AND RESPONSIBILITY

By: Jorge Aurelio Díaz Ardila

The article is a defense of Spinoza's conception of Freedom and of its importance for contemporary ethical discussion. Critical elements are XVIIth Century rationalistic proposals, XVIIIth Century ethical formalism and Horkheimer and Adorno's distortion of Spinoza.



MORALIDAD O ETICIDAD UNA VIEJA DISPUTA FILOSOFICA

Por: Miguel Giusti

En filosofía hay buenas razones para desconfiar de la originalidad de los planteamientos que pretenden novedad. Más de una vez ha ocurrido que bajo la apariencia de nuevas tesis vuelven a hacer su aparición viejas formas de argumentación dadas por caducas, y ocurre además con frecuencia que la discusión contemporánea de los problemas se nutre deliberadamente de tradiciones muy diversas. Esto no debería sorprender, pues, a diferencia de lo que sucede en otras disciplinas, en filosofía es equívoco hablar de avances o retrocesos en el planteamiento o en la solución de las cuestiones fundamentales. Entre la filosofía del presente y la tradición filosófica no hay una simple relación de superación (tampoco, por cierto, de eterno retorno), sino una más compleja relación polémica entre interlocutores extemporáneos pero exigentes, que obligan al rigor y a la cautela en el replanteamiento de nuevas tesis.

Lo que venimos diciendo se verifica de modo ejemplar en el caso de la ética. La ética, se suele decir, es una disciplina filosófica que se ocupa de la dimensión del **deber-ser**, en cuanto ésta puede brindar pautas normativas para la acción. Semejante definición reposa sobre ciertos presupuestos: se sobreentiende, en primer lugar, que el **deber-ser** —del cual trata la ética— se distingue claramente del **ser** —del cual se ocupan, de modo descriptivo o explicativo, las diversas ciencias particulares—. En segundo lugar, se sobreentiende que la ética se diferencia además del derecho (positivo), la economía y la política, aun cuando estas últimas disciplinas tengan que ver también con las acciones humanas. En este caso, la diferencia residiría en el hecho de que la ética tematiza valores universales, mientras que las ciencias mencionadas se resisten justamente a toda interferencia de enunciados valorativos.

Ahora bien, esta concepción de la ética, no sólo defendida a nivel teórico por buena parte de los científicos, sino difundida además ampliamente a nivel del sentido común, representa en realidad tan sólo una de las posiciones del debate contemporáneo —posición vulnerable desde muchos puntos de vista—, que se remonta, en último término, a la forma en que Kant planteara, en el s. XVIII, el problema de la moral. No es, en efecto, de ningún modo evidente —ni lo ha sido tampoco en la historia de la filosofía— que la ética sea una disciplina entre otras ni que el criterio de su diferenciación consista en la contraposición entre ser y deber-ser. Platón, por ejemplo, identifica de tal manera el problema del bien y el problema de la verdad, que toda su filosofía (y no alguna de sus partes) se halla animada por una preocupación ética. Aristóteles, por su parte, si bien es el primero en considerar la ética como una disciplina, no admitiría en modo alguno la

separación entre ésta y las demás ciencias relativas a la acción. Los argumentos y contraargumentos de la tradición reaparecen ligeramente modificados también en la discusión moderna.

Desde sus inicios en Grecia, la filosofía ha considerado el problema ético —el problema del bien, de la vida buena o de la felicidad— como una de sus preocupaciones centrales. Bajo diferentes formas y, ocasionalmente, como objeto de vivas polémicas, dicha reflexión ha estado siempre presente. Si hay un momento en que la polémica se agudizó, éste fue al iniciarse la Edad Moderna. La filosofía moderna —al igual que las otras ciencias de dicha época— irrumpió con enorme autosuficiencia, convencida de estar inaugurando un periodo inédito en la historia, en el cual era necesario empezar todo de nuevo. El interlocutor y adversario principal de aquella polémica era Aristóteles o, al menos, la tradición aristotélica que había sido asumida y difundida por la Iglesia cristiana a lo largo de la Edad Media. Con el objeto de remplazar la ciencia aristotélica, Francis Bacon escribió en Inglaterra su *Novum Organum*, sugiriendo, ya en el título, que era preciso abandonar el *Organum* (la Lógica) de Aristóteles e implantar un nuevo método científico. Bajo una inspiración análoga, Descartes escribió sus *Meditaciones Metafísicas sobre la Filosofía Primera*, pensando darle así a la metafísica —que Aristóteles mismo había llamado “filosofía primera”— un nuevo y más acertado fundamento. Y como en la ciencia y la metafísica, así también en el ámbito de la ética creyeron los modernos que era preciso desechar la ética y la política de Aristóteles para dar paso a una nueva reflexión que esta vez habría de ser científica y rigurosa. Filósofos como Hobbes, Locke, Rousseau o Kant, pese a sus innegables diferencias, comparten unánimemente la convicción de estar llevando a cabo una revolución en la teoría moral, bajo cuyos postulados habría de hallarse la justificación última de las buenas acciones y la legitimación teórica de la organización política.

La conciencia triunfalista de la modernidad halló su expresión más acabada en el lenguaje y en el programa de la Ilustración. Las metáforas mismas que empleó dicho siglo para describir su propio empeño —las metáforas de la luz y del tribunal de la crítica— son un testimonio del difundido sentimiento de superioridad y de la convicción de estar instaurando un comienzo nuevo y absoluto. Ante la supuesta “oscuridad” del medioevo, la luz de la razón debía servir de fundamento último de todas las cosas, y era justamente la razón el juez que debía obligar a la historia toda a rendir cuentas ante el tribunal de la crítica. Ahora bien, en la historia misma de la Ilustración es posible hallar voces discordantes que pusieron en cuestión la pretensión desmesurada de la razón y la ilusión del progreso hacia el infinito, y que llamaron más bien la atención sobre el abismo insalvable que se había establecido entre el concepto absoluto de la razón y las formas concretas de existencia social, histórica o natural. A este movimiento polémico frente a la Ilustración se remonta la denuncia de la alienación: el término alienación designa, en efecto, la situación de extrañamiento o desgarramiento en la que vive el hombre —definido como pura razón— con respecto a la naturaleza y al mundo; ambos, mundo y naturaleza, le son, como señala literalmente el término, “ajenos”. Fue precisa-

mente la conciencia de esta alienación, la conciencia de la profunda escisión entre la razón y el mundo empírico o positivo, la que sirvió de impulso al movimiento romántico para ir a buscar en la antigüedad clásica un modelo de integración cultural que permitiese relativizar los dualismos de la Ilustración y le sirviese además de alternativa. El retorno a los griegos significó, entre otras cosas, una reactualización de la ética de Aristóteles con la esperanza de hallar en ella elementos o formas de conciliación que parecían vedadas en la moral de Kant.

El movimiento de crítica de la Ilustración es, pese a su insignificancia inicial, casi tan antiguo como la Ilustración misma, pero de muy diversas tendencias. Rousseau es, sin duda, uno de sus precursores, pues sus escritos contienen una crítica profunda del proceso de civilización hasta entonces unánimemente celebrado. Pero el primer neoaristotélico de dicho movimiento es, en realidad, Hegel. Hegel fue el primer filósofo en utilizar deliberadamente la ética de Aristóteles como modelo teórico alternativo frente a la moral moderna. De él proviene precisamente la distinción entre los términos “moralidad” y “eticidad”, el primero de los cuales —“moralidad”— designa *grosso modo* la fundamentación moderna de la ética y el segundo de los cuales —“eticidad”— se refiere al modo aristotélico de solución del mismo problema.

Aquí conviene hacer una digresión de tipo semántico. Desde el punto de vista etimológico, los términos “moralidad” y “eticidad” son equivalentes. “Moralidad” viene del latín *mos, moris*, “eticidad” del griego *ethos*; tanto *mos* como *ethos* significan “costumbre”, “hábito”. “Ética” y “moral” son nombres sinónimos derivados de aquel significado originario de “costumbres”; en cuanto disciplinas filosóficas, ambas se proponen brindar una fundamentación racional de dichas costumbres. Su diferencia no es pues etimológica, ni semántica, sino fundamentalmente histórica: fue Hegel quien atribuyó la designación latina —“moralidad”—, usual entre sus antecesores, a la interpretación moderna del problema, reservando la designación griega —“eticidad”— para la reactualización (aunque modificada) de la concepción aristotélica.

Pero detrás de esta diferenciación aparentemente casual entre “moralidad” y “eticidad” se oculta una profunda divergencia sistemática sobre el modo de entender la fundamentación racional. Por tal motivo, empezamos estas reflexiones con una rápida visión panorámica de la problemática de la Ilustración y la modernidad. Nombrando “moralidad” a la concepción moderna o ilustrada y “eticidad” a la concepción antigua (o moderadamente reactualizada) de la ética, sabemos ahora que de esta manera estamos refiriéndonos a una disputa íntimamente relacionada con el surgimiento de la cultura moderna y con el alcance o los límites de la racionalidad ilustrada.

Sobre la naturaleza y los límites de la racionalidad moderna se discute hoy nuevamente con creciente interés. No se trata ya —por así decir— de una discusión sobre las promesas, sino sobre los resultados de la Ilustración. Y, ante los supuestos estragos que habría causado la modernización indiscriminada, ante la constatación de una alienación

generalizada del hombre respecto de su entorno natural, social o artístico, se vuelven a sentir, tardíamente, las advertencias críticas sobre la ambigüedad de la civilización; la nostalgia rousseauniana de la ingenuidad natural y la desconfianza romántica frente a la razón recobran toda su actualidad. No debe extrañarnos pues que la polémica actual sobre el sentido de la modernidad se remita, consciente o inconscientemente, a la inicial discusión sobre el programa de la Ilustración, ni debe extrañarnos tampoco que, con respecto a la ética, dicha polémica reactualice la vieja disputa entre “moralidad” y “eticidad”.

Pero, ¿de qué hablamos exactamente cuando nos referimos a la “moralidad” y la “eticidad” como modelos de fundamentación racional de la problemática ética? Pasemos a ver enseguida en qué consisten ambos modelos. Cada uno de ellos tiene una lógica argumentativa que es preciso tener presente antes de ahondar más en las posibilidades de zanjar la disputa. Comenzaremos con el modelo de la moralidad —que, como hemos dicho, es la propuesta ética de los modernos— porque es el modelo más cercano a la idea que todos tenemos de lo que es la ética en general. A continuación trataremos de entender la lógica de la eticidad; aunque parezca paradójico, este modelo, si bien no se acerca a la idea que tenemos de la ética, sí se acerca a la forma en que de facto practicamos nuestra vida ética. Distinguiremos, en este segundo caso, la concepción aristotélica del problema y su reactualización moderna, sobre todo, pero no exclusivamente, por parte de Hegel. En la presentación de ambos casos, haremos alusión a algunas concepciones contemporáneas de la ética que, explícita o implícitamente, emplean los mismos recursos argumentativos. Finalmente, a modo de conclusión (si de conclusión se puede hablar en este caso), expondremos las aporías y las lecciones que es posible extraer de este debate.

La Lógica de la Moralidad

Hemos dicho ya que la filosofía moderna surge con la convicción de llevar a cabo un giro radical en la concepción del hombre y de la racionalidad. De esta convicción hay diversas expresiones y formulaciones, una de las cuales —quizá la más importante— es la idea de la autofundamentación de la razón. Que la razón se fundamente a sí misma significa que la razón no admite ningún criterio externo a ella misma, al cual ella deba someterse. Criterios externos son, para los modernos, la tradición, la teología o cualquier tipo de ordenamiento natural (como supusieron los modernos que era la opinión de Aristóteles). Lo que la razón es y puede llevar a cabo —dicho en otros términos: lo que es la naturaleza, el hombre o la sociedad— no puede ser dictaminado a la razón ni desde una instancia teológica, ni en virtud de la tradición, ni tampoco a partir de un supuesto orden intrínseco a la naturaleza, porque sólo la razón es en última instancia el punto de partida y el criterio de discernimiento de lo que es y no es. Ello explica la fascinación que ejercieron las matemáticas entre los modernos; efectivamente, las matemáticas constituyen un tipo de conocimiento puramente racional que no admite (ni requiere) interferencias de otro orden y que posee, además, una rigurosa capacidad demostrativa intrínseca. Las matemáticas sirvieron por eso de modelo para la realización del ideal de autofundamentación de la razón. Descartes, por ejemplo, decide poner en cuestión todos

sus conocimientos acerca del mundo y de sí mismo con el propósito de hallar una certeza racional que le permita reconstruir, deductiva y rigurosamente (precisamente como las matemáticas), el proceso global del conocer. La certeza que halla Descartes no es una verdad material cualquiera (como podrían ser una definición de la naturaleza, una verdad revelada o una creencia tradicional), sino es el “yo pienso”, es decir, la simple idea de que sólo la razón, en su más absoluta autonomía, es, para sí misma, criterio de lo que es y lo que no es.

Descartes no fue tan lejos como para incluir la moral en esta dinámica de la razón, pero fue lo suficientemente cauteloso como para no zanjar la discusión, proponiendo una “moral provisional”. El paso en cuestión —implícito en realidad en la empresa cartesiana— fue dado por Hobbes en su “filosofía moral”. Hobbes sostuvo explícitamente, en el *De Cive*, que la filosofía moral debía aplicar, en igual forma que la filosofía primera, el modelo geométrico al estudio de los fenómenos éticos y políticos. Sólo de esta manera, pensaba, la filosofía moral se iba a convertir en una ciencia rigurosa capaz de explicar por vía demostrativa la diferencia entre lo justo y lo injusto y entre lo bueno y lo malo. Del mismo modo que Descartes, Hobbes decide poner artificialmente en cuestión, no sólo el mundo en general, sino también el mundo social, a fin de encontrar en ambos casos los postulados racionales que hagan posible la reconstrucción rigurosa de la filosofía. La puesta en cuestión del orden del mundo social es para Hobbes, como sabemos, la guerra civil que reina en el estado natural, es decir, la lucha de todos contra todos. El postulado racional al que Hobbes recurre para iniciar el proceso de reconstrucción del mundo ético-social es la idea de la supervivencia individual: porque queremos ante todo sobrevivir, estamos dispuestos a (debemos, diría Hobbes) renunciar a nuestro derecho absoluto sobre todas las cosas, reconociendo que ese es el único secreto de la moral. No importan tanto aquí los detalles de la solución de Hobbes sino más bien el hecho de que el punto de partida de su filosofía moral es la voluntad racional de los individuos que no admite ningún dictamen tradicional, teológico o natural externo a ella misma. No hay otra manera de establecer la distinción entre lo bueno y lo malo, o entre lo justo y lo injusto, que remitiéndonos a la capacidad de decisión de la voluntad racional.

Hobbes tuvo serias dificultades para realizar el programa científico que tenía previsto para la filosofía moral, sobre todo debido a ciertas inconsecuencias en la definición de la naturaleza humana. Estas inconsecuencias fueron eliminadas definitivamente por Kant, sin abandonar el proyecto de autofundamentación racional en el campo de la ética. La solución de Kant es, en este sentido, de igual inspiración pero más radical. No sólo conserva la intención de buscar la autonomía de la razón práctica, sino atribuye exclusivamente a la razón práctica el carácter autónomo por excelencia. La razón es una sola y debe ser, de acuerdo con el programa, autónoma —Kant la llama “pura” o “autolegisladora”—. Pero en el ámbito de la teoría, la razón no llega a ser totalmente autónoma pues depende de un factor que le es exterior, es decir, depende de la experiencia. En el ámbito de la práctica, en cambio, la razón puede legislar con total autonomía, sin interferencia alguna de motivaciones de otro orden.

Pero, ¿qué significa que la razón puede “legislar” en el ámbito de la práctica? Si lo que limita a la razón en el ámbito de la teoría es la experiencia, ¿por qué no habría de limitarla también en el ámbito de la acción? ¿No es el hombre acaso un ser fundamentalmente de experiencia, con motivaciones e intereses empíricos de todo tipo? Estas preguntas, lejos de ser una objeción frente a Kant, forman parte esencial de su argumentación. En efecto, el contraste entre experiencia y razón, propio de todo hombre, no sólo hace posible la capacidad de legislación de la razón, sino además la hace obligatoria. Sometido a múltiples influencias empíricas, el hombre se sabe a sí mismo como ser racional; sabe por consiguiente, que todas sus decisiones, aun las que parecen más nobles, pueden tener una motivación empírica —la búsqueda del propio prestigio, el cumplimiento de una convención social, evitar una molestia, etc.—, y sabe igualmente él mismo cuándo dicha motivación se ajusta a la universalidad de su propia razón.

Toda legislación implica un legislador, una ley y un objeto por legislar. Hobbes quiso resolver este problema distribuyendo los roles de legislador y objeto por legislar en individuos distintos: el monarca y los súbditos. Kant, gracias a su diferenciación entre experiencia y razón —o, como él mismo diría: gracias a la diferencia entre mundo fenoménico y mundo nouménico— transfiere todos los roles a un mismo sujeto: el legislador es el individuo en cuanto racional, la ley es su propia razón universal, el objeto por legislar es él mismo en cuanto empírico. De esta forma, se puede afirmar no sólo la autonomía de la razón, sino además su carácter normativo respecto de todo individuo. A este carácter normativo Kant da el nombre de “imperativo categórico”.

Pero detengámonos aquí un momento. Se supone que nuestro tema es la moralidad, vale decir la bondad o la maldad de nuestras acciones, la justicia o injusticia de los hechos humanos, y estamos hablando todo el tiempo de autonomía de la razón. ¿Por qué? Kant, al igual que Hobbes, Fichte u otros, está pensando naturalmente en estos temas al hablar de razón práctica, sobre todo en el tema principal y tradicional de la ética que es el problema del bien. “¿Qué debemos hacer?” es la pregunta que Kant mismo plantea y a la que pretende responder en su *Crítica de la razón práctica*. Veamos, sin embargo, lo que ocurre cuando tratamos de establecer qué es el bien o qué debemos hacer. Si el bien fuese la obtención de placer, ¿no serían entonces nuestros instintos o deseos naturales los que determinarían en cada caso lo que se debe hacer? Si el bien fuese en cambio un mandamiento divino de cualquier tipo, ¿no se estaría imponiendo entonces al hombre una voluntad por encima de la suya? Si se afirmase, en fin, que el bien es una forma determinada de vida, un estado de ánimo o un modelo de sociedad, ¿cuál sería su fuerza normativa respecto de mí mismo como individuo?, ¿por qué tendría yo que considerar un deber realizar semejante objetivo? En todos estos casos, piensa Kant, el problema reside en que se pretende definir el bien o el deber-ser al margen de la capacidad de decisión de la voluntad humana; lo único que se obtiene, de este modo, es un bien sin libertad. A fin de evitar semejante contradicción es preciso, según Kant, determinar lo que es el bien sólo “después” y “por medio” de la libertad. Pero la libertad no es otra cosa que la posibilidad de la razón humana de actuar con absoluta autonomía, estableciendo ella misma, sin

interferencia natural o exterior alguna, su propia ley. En el modelo de la moralidad no es posible, pues, buscar una definición concreta o positiva del bien o de la justicia, porque toda definición tendría el carácter de una imposición o de una limitación de la libertad. El único juez de la bondad de las acciones es el actor mismo, ya que sólo él es capaz de discernir si su acción fue motivada por la pureza de su razón o si en ella intervinieron motivaciones de otra índole.

Todos los hombres vivimos y actuamos en medio de relaciones naturales y sociales muy complejas, cuya estructura y cuyas causas son estudiadas por la ciencia desde muy diversas perspectivas. Actuar en el marco de dichas relaciones significa trazarse metas y elegir los medios adecuados para realizarlas. Utilizando el lenguaje de su época, Kant llamó a estas metas —metas subjetivas tomadas de nuestro entorno social— “máximas”. Una máxima sería, por ejemplo, la siguiente: “actúa de manera tal que busques siempre por todos los medios ganar dinero”, o también: “actúa buscando en toda circunstancia ser respetuoso con todos”, o “no botes nunca la basura a la calle, como hacen los peruanos”. Las máximas tienen un cierto grado de generalidad, es decir, son una pauta para las acciones, pero son subjetivas porque tienen validez sólo para el sujeto que las elige. Como es obvio, las máximas son producto de motivaciones muy heterogéneas, pues en ellas intervienen preferencias, tradiciones, aspiraciones o deseos subjetivos. Las máximas son parte, por eso, de nuestra condición de seres empíricos sujetos a influencias naturales. Ellas deben ser sometidas, por nosotros mismos, al imperativo categórico que nos dicta nuestra condición de seres racionales. De dicho imperativo da Kant diversas fórmulas; una de ellas es la siguiente: “Actúa de manera tal que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”¹.

Lo que el imperativo categórico nos ordena es así examinar nuestras máximas y elegir solamente aquella que pueda satisfacer el carácter universal de la razón, de modo tal que la máxima pueda ser aceptada por todos. El acento está puesto en la **motivación** de la voluntad, no en el resultado de las acciones —ni siquiera en la reacción de los implicados por mi acción—, pues todos sabemos —nos recuerda Kant— que ciertas acciones aparentemente altruistas pueden haber sido motivadas por el propio interés o el propio beneficio. Tampoco es posible determinar, por así decir: desde fuera, como espectadores, qué acciones o situaciones son buenas o acordes con el imperativo categórico, pues en todas ellas pueden haber intervenido motivaciones espúreas o simplemente la casualidad. La bondad es, para Kant, en sentido estricto, un asunto de la motivación de la voluntad; actúa moralmente bien sólo la voluntad que se somete al imperativo categórico. Dice por eso Kant: “No es posible pensar nada en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo que pueda considerarse bueno sin restricción a no ser tan sólo una **buena voluntad**”.²

1 KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Práctica*, §7.

2 KANT, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. AB 1.

Esta es, en líneas generales, la lógica argumentativa de la moralidad, que, como hemos visto, tiene sus raíces en el proyecto de autofundamentación de la razón propio de la modernidad. En este modelo moral podemos reconocer, en cierta forma, la concepción hoy más difundida de la ética y que al comienzo mencionamos brevemente con base en la contraposición entre ser y deber-ser. La moral trabaja con una oposición radical entre razón (o norma racional) y realidad; la fuerza normativa de la moral reside precisamente en su absoluta autonomía con respecto al objeto por juzgar, sea éste la naturaleza, la sociedad o la historia. Gracias a ello, la razón (o la norma basada en ella) puede ser crítica de toda realidad —pues no hay realidad alguna que posea la pureza de la razón—, y gracias a ello la razón es además invulnerable ya que no hay ningún principio exterior a ella que la pueda poner a prueba.

El caso de Kant es particularmente interesante e ilustrativo porque el modelo que propone es muy riguroso. Hay muchos otros modelos modernos de moralidad, surgidos bajo la misma inspiración, y deudores igualmente de la oposición entre ser y deber-ser, que tienen más dificultades para fundamentar su carácter normativo, es decir, para explicar por qué todo hombre debería someterse a sus principios morales o adoptarlos como pauta de la acción. Entre ellos podría incluirse a los modelos contractualistas o utilitaristas de viejo y nuevo cuño, no sólo en la tradición continental, sino también en la tradición anglosajona.

Hay, sin embargo, una hipoteca teórica en la concepción de Kant, que hoy difícilmente puede sostenerse, a saber: el postulado inicial de la existencia de dos mundos radicalmente separados entre sí, el mundo empírico o fenoménico y el mundo racional o nouménico. La dificultad es que si elimina este postulado, se elimina con él, el punto de apoyo de la normatividad del imperativo categórico. Este es el dilema que afrontan hoy en día las teorías éticas que tratan de reactualizar la fundamentación kantiana de la moral. Citaré aquí solo dos nombres de filósofos contemporáneos: Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Sus teorías éticas difieren por cierto entre sí, pero tienen en común la búsqueda de una fundamentación de la universalidad de la moral estrechamente ligada al concepto de racionalidad y explícitamente asociada a la lógica de la argumentación kantiana. Ninguno de ellos comparte ya la diferencia entre mundo fenoménico y mundo nouménico, de modo que requieren un nuevo punto de apoyo de la normatividad moral. Dicho punto de apoyo creen hallarlo en la estructura de nuestro lenguaje y en las condiciones necesariamente implícitas en nuestra forma de argumentar. Cuando hablamos —nos explican ambos— llevamos a cabo acciones (actos de habla) por medio de las cuales pretendemos hacer valer algo (la verdad de una afirmación, la validez de una norma, etc.), presuponiendo que tenemos buenos argumentos para justificar nuestras pretensiones y presuponiendo igualmente la validez de las reglas de argumentación que llevarán a nuestros interlocutores a admitir (o, en todo caso, a criticar) nuestras razones. Si al hablar o argumentar suponemos una regla universal del tipo señalado, entonces —ésta es la estrategia— podemos recurrir a dicha regla como al criterio normativo que nos per-

mita juzgar todas aquellas situaciones en que la comunicación es entorpecida o bloqueada por violarse la regla. No es posible aquí desarrollar estas teorías, agrupadas hoy en día bajo el rubro “éticas discursivas” o “éticas de la argumentación”. Lo que conviene destacar es tan sólo que también en este caso, aunque bajo el nuevo paradigma del lenguaje, se instaura una oposición entre norma y realidad, análoga a la establecida por Kant. Apel y Habermas hablan, en efecto, de una “comunidad ideal de hablantes” o de las “condiciones ideales de comunicación”, que serían aquellas en las que las reglas y las presuposiciones de la argumentación son explícitamente aceptadas y respetadas por todos. Obviamente, esto no ocurre en la realidad —la realidad es más bien el objeto a ser juzgado en virtud del ideal normativo—. Es más, este ideal, al igual que el bien del que habla Kant, tiene una autonomía y universalidad tal que resulta sí imperativo pero irrealizable para el hombre. Con afán polémico, y a modo de tránsito al problema de la eticidad, quisiera citar en este contexto a Aristóteles:

Aun cuando pudiese afirmarse —nos dice— que el bien es uno y universal o que existe en forma autónoma y subsiste por sí mismo, es evidente que un bien tal sería irrealizable para el hombre y sería imposible de adquirir. Pues bien esto último es justamente lo que nosotros buscamos”³.

La Lógica de la Eticidad

La cita de Aristóteles es, por cierto, artificialmente polémica —no es preciso recordar que el adversario que Aristóteles tiene en mente es Platón ni que entre los conceptos allí empleados y los de Kant o Habermas hay múltiples y profundas diferencias—. Pero la cita no es del todo desafortunada, pues hay razones para asociar el programa de Kant al de Platón y para destacar, con ayuda de esta asociación, el carácter alternativo del modelo aristotélico de la ética. Se ha dicho ya que Hegel recurre a Aristóteles para criticar la concepción moderna de la moralidad. Antes de exponer esta crítica, veamos rápidamente cuales son los rasgos esenciales de la ética de Aristóteles.

a) En la cita precedente, afirma Aristóteles que el bien, aun existiendo por sí mismo, sería irrealizable para el hombre, y que lo único importante en la ética es justamente el bien que se puede realizar. La crítica se dirige en contra de Platón, en la medida en que éste había considerado el bien como una idea y había buscado su definición. Aristóteles no sólo piensa que una idea de tal naturaleza sería irrealizable, sino que cuestiona más seriamente aún la intención de hallar una definición teórica de un problema práctico. Entre la teoría y la praxis —éste es el primer rasgo esencial de su ética— hay una diferencia sustancial: la teoría se ocupa de cosas necesarias y universales, y procede por eso de manera demostrativa; la praxis, en cambio (o mejor: la filosofía

3 ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*. 1096b 32-34.

práctica) se ocupa de cosas contingentes y singulares, de modo que sus análisis sólo pueden ser aproximativos y “de ningún modo con exactitud matemática”⁴. Recordemos a este respecto, la ilusión de los modernos por aplicar el modelo matemático a la filosofía moral. Que la contingencia y la singularidad sean propias de la praxis significa que no hay en ella la regularidad o la constancia que puede observarse, por ejemplo, en el movimiento de los astros. Los hombres que actúan se hallan en circunstancias muy heterogéneas y variables, frente a las cuales deben decidir en cada caso lo que es bueno y elegir correspondientemente, y en forma no siempre previsible, las actividades o los medios que les permitan alcanzarlo. El bien no es un asunto de la teoría, sino de la praxis, y la praxis tiene una estructura muy compleja, en la que las deliberaciones de los propios actores —y no una definición previa, por más absoluta o autónoma que sea— constituyen el punto de referencia. Dicho en otros términos: el bien no es un asunto del filósofo, sino de los hombres que actúan. La primera consecuencia política de esta distinción entre teoría y praxis es, por ende, el abandono de la tesis del filósofo gobernante y de sus atribuciones omnímodas derivadas de una definición teórica de la justicia.

Todo esto no significa que no sea posible una ética. Pero, a diferencia de la de Kant, que es una ética de la motivación, la de Aristóteles es una ética de la acción. Para el modelo de la moralidad, que parte de un principio absoluto de la razón, la acción concreta es, como vimos, irrelevante, porque siempre puede ser fruto de motivaciones empíricas. Para Aristóteles, en cambio, que parte de la diversidad de formas de vida existentes, el concepto de acción adquiere una importancia central. La tarea de la filosofía práctica será analizar las acciones mismas a fin de indagar si no hay en ellas alguna estructura que les sea intrínseca y que permita comprender unitariamente los distintos pareceres sobre el bien. La estructura que Aristóteles cree descubrir es la estructura teleológica de las acciones y, dependiente de ella, la estructura jerárquica de los fines. En otras palabras: “bien” llaman los actores al fin al que tienden sus acciones; pero hay acciones (con sus fines respectivos) que tienden a su vez (y, en este sentido, están subordinadas) a otras y a los fines de éstas. “Fin último” de las acciones (o “bien sumo”) será aquél que no es perseguido “en vista de otro” y que es perseguido, más bien, por todos los demás. Cuál es este “fin último” o “bien sumo”? Aristóteles designa con este nombre tanto a la “felicidad” (*eudaimonia*) como a la comunidad política; la razón es que la “felicidad” es entendida como el cumplimiento permanente de los fines propios de las acciones individuales en el marco institucional de la acción política. Este es otro de los rasgos esenciales de la ética de Aristóteles, a saber: que no posee, como la moral moderna, autonomía como disciplina, sino que está subordinada a la política, justamente en virtud de la estructura de la acción. La comunidad política es “fin último” o “bien sumo” porque hace posible institucionalmente la realización de todas las otras formas de acción o de comunidad. Por esta razón —y no, como suelen decir los manuales, porque parta de

4 Ibidem, 1103b 34 - 1104a 11.

un simple presupuesto antropológico— es que Aristóteles define al hombre como “animal político”; lo es porque él mismo ordena sus acciones en vistas a tal fin.

Pero, podríamos preguntarnos, ¿cómo está o debe estar estructurada la comunidad política? o ¿cuáles son esas acciones cuyo cumplimiento a lo largo de la vida se identifica con la “felicidad”? Es aquí donde aparece con más claridad el concepto que dio lugar a los términos “ética” y “eticidad”, el concepto de “*ethos*” o de “costumbres”. Si el punto de partida está dado por la praxis concreta de los autores y si el análisis sólo pone de manifiesto la estructura institucional de dicha praxis, entonces no es más que una consecuencia afirmar que el modo específico que adopte la praxis dependerá de las formas de vida (del *ethos*) de aquella sociedad. Para decirlo en términos que no corresponden a los de Aristóteles, pero que ilustran mejor el contraste con Kant: en este modelo de eticidad, la razón no se opone como un ideal a la organización positiva de la sociedad, sino que esta forma de organización es ella misma una expresión de racionalidad, no de la racionalidad del filósofo-gobernante, sino de la racionalidad que los hombres ponen en práctica a través de sus propias acciones.

b) Hegel supo hacer fructífera la concepción aristotélica de la filosofía práctica frente al modelo de la moralidad. Acuñó por eso el término “eticidad” (el término alemán *Sittlichkeit*), dándole un sentido técnico y contrapuesto al de “moralidad”. Si bien la inspiración es aristotélica, la concepción de Hegel es original y quiere ser más una síntesis de ambas posiciones que un retorno a los griegos. La presentación detallada de esta concepción se halla en su obra *Principios de la filosofía del derecho*. La obra tiene tres partes: en la primera —titulada *El derecho abstracto*—, se ocupa de las teorías contractuales del derecho natural (de Hobbes, por ejemplo); la segunda se titula *Moralidad* y consiste en una crítica de Kant, y la tercera —la *Eticidad*— contiene la concepción de Hegel sobre la ética. Aquí no podemos sino mencionar algunos puntos que son relevantes para nuestro tema. Comencemos señalando las críticas que Hegel dirige contra la “moralidad”:

La primera de ellas es la crítica del puro formalismo de la ley moral. Si Kant veía en la exclusión de todo contenido la verdadera virtud y fuerza normativa del imperativo categórico, Hegel pone en cuestión justamente la utilidad o la relevancia del mismo para la acción. La ley moral me obliga a elegir sólo las máximas que puedan convertirse en ley universal. Pero, como es obvio, yo no dispongo de ningún otro criterio moral que me permita preferir un contenido concreto a otro, por ejemplo la propiedad a la ausencia de propiedad, o la vida a la muerte, etc. Si yo me pregunto, por tanto —como en un ejemplo de Kant—, si mi máxima de no devolver nunca los préstamos o de cometer suicidio, coincide o no con la ley moral, no hay motivo alguno para responder negativamente, porque nada me impide imaginarme una legislación universal sin propiedad o que permita el suicidio. El imperativo categórico —dice Hegel— produce al fin y al cabo sólo tautologías, es decir eleva cualquier contenido a ley moral. Si con la oposición radical a

la realidad se quería ganar la autonomía de la razón, dicha ganancia se esfuma por la irrelevancia de la razón (o de la norma) respecto de las acciones concretas.

En la misma dirección critica Hegel el vicio lógico de la oposición entre ser y deber-ser. Ser y deber-ser son, en realidad, términos excluyentes; es justamente este carácter excluyente el que permite fundamentar la obligatoriedad de la norma. Pero al ordenarnos realizar el deber-ser, la ley moral nos coloca en la paradójica situación de distorsionar el deber-ser en la medida en que lo traducimos a mero ser, pues desvirtuamos así su propia pureza. El deber-ser reposa sobre una estructura lógica tal que puede simultáneamente ordenarnos y prohibirnos su realización; la pureza normativa del deber-ser y la imposibilidad de su puesta en práctica no son más que las dos caras de una misma moneda.

En la práctica, sin embargo —ésta es la otra crítica central de Hegel—, el imperativo categórico puede conducir al terrorismo (de la convicción subjetiva o de la buena conciencia), es decir, a un resultado exactamente opuesto al que se había previsto. La moralidad puede convertirse en inmoralidad. ¿En qué sentido? Hemos dicho que, para Kant, no es nunca posible establecer, desde fuera, cuándo una acción es moralmente buena, es decir, cuándo corresponde a la ley moral, porque dicha correspondencia se refiere a la motivación y no a los resultados. Sólo el individuo, en su propia conciencia, es capaz de discernir si su máxima sigue o no el imperativo categórico. Pero, de esta manera, la supuesta universalidad normativa se desplaza subrepticamente a la convicción subjetiva, la cual se erige a sí misma en principio y criterio último de discernimiento en el ámbito de la moral. Es más, como la decisión subjetiva es tomada no en nombre del propio interés, sino del interés universal de la razón, el individuo podrá llevar a cabo los más atroces crímenes con la conciencia perfectamente limpia y orgulloso de estar sirviendo así a la causa de la humanidad. En la hora decisiva de la Revolución Francesa, nos recuerda Hegel, los individuos entregaron virtuosamente sus vidas por la causa de la libertad absoluta; pero muy pronto la virtud —ensalzada en cientos de discursos como el principal valor revolucionario— se convirtió en terror, pues todo individuo era juez de la causa de la libertad y ésta no admite contemplaciones. No sería inútil recordar con más frecuencia este curioso parentesco entre el moralismo, la intolerancia y la autocomplacencia, parentesco que es no sólo un peligro de la moral Kantiana, sino también de muchas otras formas, modernas y antiguas, de la moral.

Los tres puntos que acabamos de exponer confluyen en un cuestionamiento más radical del modo en que los modernos tratan de realizar el proyecto de autofundamentación de la razón. Digo sólo del “modo” de realización porque Hegel comparte, en un sentido que veremos, dicho proyecto. El cuestionamiento se refiere a la supuesta necesidad de definir la razón (y, en consecuencia, la norma moral) por oposición a la experiencia, sea ésta empírica, social o histórica. Si de esta forma parece asegurarse la autonomía de la razón, al mismo tiempo se decreta, sin embargo, no sólo la imposibilidad de su realización, sino además el carácter irracional de toda organización humana. La ley moral

absoluta es así sólo negación, crítica de la realidad. Las acciones humanas concretas, por el simple hecho de ser concretas o positivas, no merecen el título de racionalidad, que es reservado al ideal puro establecido por el filósofo. Frente a tal situación, Hegel quiere recuperar la concepción aristotélica del *ethos* y su reflexión sobre la estructura de la acción. Contraponiendo la “eticidad” a la “moralidad”, se propone mostrar que las formas concretas e institucionalizadas de la acción, justamente por hallarse actualizadas y reconocidas por los hombres que participan de ellas, poseen en sí mismas racionalidad. A los modernos en general, les reconoce el valor de haber sabido tematizar el principio de la subjetividad racional —sobre todo el principio de la libertad subjetiva, desconocido por los antiguos—, pero les reprocha falta de conciencia histórica en la medida en que no se han percatado de que dicho principio es él mismo un producto de la historia. Si se reflexiona consecuentemente sobre este hecho, podrá elaborarse un concepto de “eticidad” que incorpore, a la estructura ya conocida de la acción aristotélica, el nuevo principio de la autonomía de la libertad.

A tal fin, Hegel lleva el concepto de voluntad y de libertad de Kant un paso más lejos de lo que preveía la teoría de este último o, dicho de otro modo, interpreta la libertad a la luz del concepto de acción. Así, si la libertad es definida como voluntad racional autónoma, la pregunta de Hegel es ¿qué ocurre con la acción de dicha voluntad? A través de la acción, la voluntad se exterioriza de múltiples formas —lo cual no implica, como pensaba Kant, una limitación, sino una realización de la racionalidad—. Por medio de esta reflexión metodológica, que Hegel llama dialéctica, se abre la posibilidad de restablecer la unidad entre ética y política, tal como era el programa de Aristóteles. De la compleja estructura de la eticidad hegeliana, en la que se pretende exponer esta unidad, cabe señalar aquí solamente que el problema ético fundamental del mundo moderno es visto por Hegel en la relación entre “sociedad civil” y “estado”. El “estado” de Hegel no es simplemente el gobierno ni, menos aún, un aparato de poder al servicio de grupos de la sociedad civil, sino una “constitución”. Como “constitución”, representa el modo de articulación institucional de una sociedad en la medida en que es reconocido como propio por sus miembros. Pero el “estado” no es la “sociedad civil” ni puede ésta desaparecer en aquél. La “sociedad civil” es el terreno de la libertad subjetiva y del libre arbitrio; ella es un producto genuino del mundo moderno y debe conservar, aun dentro del “estado”, una autonomía relativa. Si el “estado” representa la colectividad institucionalizada y la “sociedad civil” la libertad subjetiva, habrá de buscarse una forma de mediación que haga posible su coexistencia sin eliminar su diversidad. Hegel propuso, en su *Filosofía del derecho*, un modelo corporativo de mediación, pero escribió, en los últimos años de su vida, consciente quizá de la relatividad de dicho modelo: “Esta es la colisión, el nudo, el problema ante el que se halla la historia y que habrán de resolver los tiempos venideros”⁵.

5 HEGEL, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1974, p. 696-697.

Exponiendo el concepto de “eticidad” en Hegel, hemos desembocado en una reflexión sobre la relación entre sociedad y estado. Pero ¿es esto necesario? ¿Implica la lógica de la “eticidad” que se llegue hasta este punto? Me parece que no. Creo que la lección de este modelo es —como veremos enseguida— más profunda y menos pretenciosa. Tampoco creo que sea necesario compartir otra hipoteca teórica de Hegel, íntimamente relacionada con la eticidad, a saber: su confianza desmesurada en el reino de la razón en la historia. Es más, con respecto a este último punto Hegel parece incurrir en una contradicción, porque una razón relativa a la **historia en su totalidad** no es una razón histórica —como debía ser la razón opuesta a la de Kant y los modernos—, sino una razón por encima de la historia —es decir, justamente la razón de Kant y los modernos—.

El modelo aristotélico-hegeliano de la eticidad ha ejercido su influencia en diversas discusiones y movimientos filosóficos en el siglo pasado y en este siglo. Una de estas discusiones fue la relativa al estatuto epistemológico de las ciencias humanas con respecto a las ciencias naturales. Si las ciencias humanas reclamaban o reclaman para sí no sólo un objeto, sino también un método propio de investigación, es precisamente sobre la base de la distinción aristotélica entre teoría y praxis, y de su resistencia ante las atribuciones prácticas de la teoría. En nuestro siglo, la filosofía hermenéutica se remite al concepto de *ethos* y eticidad para explicar la relación entre autonomía y continuidad de la tradición; frente a la tradición, la hermenéutica no postula un ideal normativo, sino que trata de establecer un diálogo con ella sobre la base de la eticidad presupuesta en su interlocutor. Es evidente, en fin, que la posición de Aristóteles (si bien no la de Hegel) resulta sumamente seductora a todos aquellos que, en la actualidad, proclaman el fin de la modernidad y, con ella, el fin de sus ilusiones racionales totalizantes.

Conclusión

A modo de conclusión, podemos plantear muy brevemente cuáles son las lecciones y las aporías del debate que acabamos de analizar. La primera aporía —que puede construirse con base en los argumentos y contraargumentos de los defensores de ambos modelos— parece ser la siguiente: los actuales partidarios del modelo de la moralidad quieren reactualizar la lógica del imperativo categórico kantiano porque piensan que sólo así se puede proponer una norma moral y ejercer una actitud crítica frente a las patologías de la sociedad contemporánea. Pero, al no admitir los presupuestos filosóficos de Kant —que hacían posible la normatividad del imperativo categórico—, les es sumamente problemático fundamentar convincentemente el ideal moral al que aspiran. Además, la insistencia en buscar una norma universal no hace sino reproducir la pretensión platónica de saber, mejor que los propios actores, en qué consiste lo bueno o lo justo para ellos. Los actuales partidarios del modelo de la eticidad, por su parte, quieren reactualizar la lógica del *ethos* y la acción de Aristóteles o Hegel porque piensan que sólo así se respeta la autonomía de los actores y la racionalidad de las instituciones que ellos mismos reconocen. Pero al no admitir ya la forma de la organización de la *polis* griega ni el postulado

hegeliano del progreso necesario de la razón, la consecuencia de su actitud frente al *ethos* parece ser la justificación del orden establecido, sea cual fuere su composición.

Así planteado el debate, parece tratarse efectivamente de una aporía. Creo, sin embargo, que las posiciones no son simétricas y que la fuerza de los argumentos es mayor por el lado de la eticidad. En efecto, si los argumentos en contra de la moralidad atañen a la lógica misma de dicho modelo, los argumentos en contra de la eticidad cuestionan sólo aspectos secundarios del modelo. Porque el reconocimiento de la racionalidad de las acciones o instituciones de una sociedad no implica necesariamente la justificación de las mismas. Es preferible, en todo caso, afrontar conceptualmente este riesgo a seguir adoptando la actitud del filósofo-gobernante o espectador imparcial que pretende saber siempre mejor lo que los hombres realmente quieren sin saberlo.

Otra de las lecciones de este debate es que en él está en juego no sólo una determinada interpretación de la ética, sino además una interpretación de la racionalidad. Esta es —podríamos decir— una consecuencia ineludible del programa de autofundamentación de la razón de la modernidad. Habiéndose desechado, desde entonces, todo intento de someter la voluntad a criterios teológicos, tradicionales u ontológicos, el peso de la legitimación de la ética se ha desplazado al ámbito de la razón. Lo que sí es posible, en cambio, es plantear una forma de expresión de la racionalidad que no sea la mera postulación de una razón pura. De lo contrario, la razón seguirá siendo enemiga de la historia, y la historia, como es natural, seguirá su propio curso.

**MORALIDAD O ETICIDAD.
UNA VIEJA DISPUTA FILOSOFICA**

Por: Miguel Giusti

El artículo señala el origen hegeliano de esta disputa difundida actualmente por la confrontación entre los que intentan una fundamentación racional, normativa y universalista de la moral, y quienes defienden la legitimidad de tradiciones y formas de vida. El autor plantea la necesidad de involucrar la discusión en un debate mucho más fundamental sobre la racionalidad.

**MORALITY OR ETHICITY. AN
OLD PHILOSOPHICAL DISPUTE**

By: Miguel Giusti

The article refers to the Hegelian origin of this dispute, at present being made known because of the existing confrontation between those who attempt to give a rational, normative and universalistic foundation of morality and those defending the legitimacy of traditions and modes of living. The author establishes that it is necessary to situate the discussion in the context of a much more fundamental debate on rationality.

REFLEXIONES EN TORNO AL COMPORTAMIENTO ESTETICO

Por: José Jairo Montoya Gómez

1. Planteamiento del problema

En el proceso de formación, consolidación y funcionamiento de nuestra cultura hay fenómenos que ni definimos, ni controlamos, ni muchas veces racionalizamos, justamente porque hacen parte de ese bagaje que modeliza la condición zoológica de nuestra existencia, y que aparecen a nuestros ojos como el sustrato que permite reconocernos como sujetos de una cultura. Razón tenía Aldox Huxley al decir que somos **beneficiarios**, pero también **víctimas** de una cultura. Si ciertamente sus **códigos** y sus **prácticas** definen el entramado en el cual nos podemos mover como sujetos, esos mismos **códigos** y **prácticas** prescriben los órdenes en los cuales podemos **reconocernos** y **reconocer** (o des-conocer) a los otros, también "sujetados" por "lo Mismo".

Nuestra cultura ha **espacializado** casi que milimétricamente ciertos dominios de la **práctica humana** y de nuestra **constitución** como sujetos, y con ello también ha **institucionalizado** esos quehaceres y ha **especializado** ciertos comportamientos.

Para nadie es extraño, por ejemplo, que dentro del ámbito de la **experiencia estética** —compartimentada en lo que comúnmente se llama lo sensible, la sensibilidad, la percepción—, tengamos una "esfera institucionalmente privilegiada: el arte". Quien dice **experiencia estética**, parece decir **arte**; y quien dice **estética**, señala específicamente una **reflexión sobre el arte**.

Esta primera correspondencia entre **experiencia estética** y **arte**,

Ha llevado con frecuencia no tanto a conceder una atención primordial a los fenómenos **artísticos**, dentro de nuestra disciplina (la **teoría estética**): lo cual, según es obvio, resulta absolutamente imprescindible, como (cuanto) a convertir el arte en el espacio **exclusivo de interés de la estética**, reductivamente entendida entonces como "filosofía del arte"¹.

Podemos señalar este hecho como un **fenómeno de institucionalización y privilegio de un hacer**.

1 JIMENEZ, José. *Imágenes del hombre*. Madrid: Tecnos, 1986, p. 61.

Sin embargo, a esta identidad también la acompaña otra reducción que parece operar con toda naturalidad: en tanto la “experiencia estética” es dominio del hombre, terreno privilegiado de un “hacer” que él cultiva y produce, el arte se convierte también en un **fenómeno universal**; vale decir, una práctica humana que tiene sus desarrollos y evoluciones, a la manera como la tienen otras prácticas humanas: **fenómeno de especialización de un comportamiento**.

Estos dos “supuestos” (el de considerar la experiencia estética como sinónimo del “arte”, y el de tomar a éste como un fenómeno universal e intemporal), no son sin embargo más que hechos culturales e históricos que si bien proporcionan una especie de lugar común y natural cuando se habla del “arte”, obedecen no obstante a condiciones específicas de nuestra cultura occidental. Ninguno de ellos es sin embargo aceptable. Si tomamos el primero, es obvio que

Desplegamos experiencias estéticas que no caen dentro del terreno del arte, como sucede cuando apreciamos estéticamente un rostro humano, o cuando hablamos de la belleza del mar².

Si tomamos el segundo, puede constatarse fácilmente que

Se eleva a **pauta estética universal** el conjunto de fenómenos de mayor significación estética de **nuestra tradición de cultura**, superponiéndose de forma **etnocéntrica** y **anacrónica** nuestros criterios estéticos a **situaciones culturales e históricas** antropológicamente diversas³.

Aún más, estos dos supuestos dan origen a otro lugar común que se prolonga justamente porque él recoge una tradición histórica cuyas raíces se encuentran justificadas en una concepción teleológica de la historia de la cultura: puesto que podemos hablar de una actividad especial en la esfera de lo sensible, susceptible de un desarrollo, es posible entonces tener una “consideración evolutiva y lineal del arte por la que se establece bajo dicha noción una secuencia de “desarrollo” que, desde “el arte primitivo” o el “arte prehistórico”, llegaría hasta la situación del arte en nuestro presente”⁴. Fue un lugar común, y aún lo es para muchos historiadores del arte y estudiosos del fenómeno artístico, mirar la esfera de lo estético desde esta perspectiva “evolucionista” que piensa tanto el arte como sus concreciones particulares desde la óptica de un proceso lineal, acumulativo si se quiere, pero sobre todo movido por un desarrollo progresivo. Pero no es tanto la reflexión sobre el “arte”, que muchas veces sólo traspasa implícita o explícitamente estos supuestos a su terreno, la que debe dar luz sobre ellos, cuanto un análisis de las formaciones culturales que originan dicha forma de comprensión.

2 JIMENEZ, J. Op. cit.

3 JIMENEZ, J. Op. cit., p. 61.

4 JIMENEZ, J. Op. cit., p. 61.

En un hermoso texto titulado *Raza y cultura*, cuya presentación en la Asamblea Mundial de la UNESCO en 1971 generó ciertas resistencias, Lévi-Strauss trae una bella metáfora que quizá nos sirva de punto de referencia para ubicar este problema:

La riqueza de una cultura, o del desarrollo de una de sus fases, no existe a título de propiedad intrínseca, sino en función de la situación en la cual se encuentra el observador en relación con ella: del número y de la diversidad de los intereses que le otorga. Imprimiendo otra imagen, uno podría decir que las culturas semejan trenes que circulan más o menos rápidamente cada uno sobre su propia vía y en diferente dirección. Aquellos que lo hacen lo mismo que la nuestra se nos presenta de manera más duradera y podemos observar con detenimiento el tipo de vagones y la fisonomía y la mímica de los pasajeros a través de los vidrios de nuestros respectivos compartimientos. Pero, si sobre otra vía oblicua o paralela, un tren pasa en sentido contrario, no percibimos más que una imagen confusa y que desaparece al instante, apenas identificable, a menudo reducida a una bruma momentánea en nuestro campo visual, que no nos brinda ninguna información sobre el acontecimiento mismo y sólo nos irrita porque interrumpe la contemplación plácida del paisaje que servía de telón de fondo a nuestros ensueños.

Ahora bien, todo miembro de una cultura es tan estrechamente solidario con ella como aquel pasajero ideal lo es de su tren. Desde el nacimiento y probablemente incluso antes —lo sostuve permanentemente—, los seres y las cosas que nos rodean adquieren en cada uno de nosotros un conjunto de referencias complejas que forman un sistema: conductas, motivaciones, juicios implícitos que después la educación viene a confirmar por la vía reflexiva que ella nos propone del devenir histórico de nuestra civilización. Nos desplazamos literalmente con ese sistema de referencias y los conjuntos culturales que se forman alrededor de él no nos son perceptibles más que a través de las deformaciones que les imprime. Puede incluso incapacitarnos para verlos⁵.

Basta examinar algunas manifestaciones de grupos étnicos que marchen por vías alternas a las nuestras, para comprobar no sólo la aguda analogía de Lévi-Strauss, sino para comprender también la irreductibilidad de lo estético a la esfera del arte y la imposibilidad de asimilar la belleza a una categoría universal.

a. El universo lingüístico abunda en ejemplos: tradición oral frente a lo “literario” en sentido estricto; relatos, cuentos, narraciones, juego lúdico con formas lingüísticas, rituales de la palabra o de quien la profiere, etc. Tales fenómenos difícilmente pueden catalogarse bajo el reducto específico de la “experiencia artística” con el lenguaje que conocemos como literatura.

b. El mundo de lo kinésico, de la danza o del manejo del cuerpo; la esfera de los cuidados del mismo o de sus “incuidados”, como en la experiencia de la mística o de la tradición oriental, o en el rico universo de los tatuajes tan abundantes en las llamadas culturas primitivas aún existentes, o en las culturas africanas: muchos de ellos están

5 LEVI-STRAUSS, Claude. *Mirando a lo lejos*. Madrid: Emecé, 1986, p. 29-30.

incluso exentos de toda referencia artística; o como dice Margaret Mead al examinar el papel de la danza en la cultura Samoana, con una importancia tal en la constitución de la individualidad dentro del grupo, que “vician seriamente la danza como representación estética”⁶.

c. El universo del construir, del morar, del habitar, nos pone ante experiencias espaciales que poco o nada tienen que ver con lo que se denomina arte, pero sí con la sensibilidad: si para la Grecia clásica las relaciones entre el proyecto político y el ámbito de la construcción de la polis definen un entramado de relaciones no propiamente artísticas sino de construcción y erección de un contexto para el hombre ciudadano⁷, la “arquitectura” en la época de la ilustración abre todo un espacio de adorno y decoración cuyo estatuto trasciende los límites del construir; o la arquitectura moderna recupera dimensiones espacio-temporales nuevas enraizadas en todo un problema de funcionalidad cuyos alcances merecen otra atención.

Y esto por no hablar de aquellas experiencias que sobre el morar y el habitar han llevado en otras culturas a procesos de humanización del espacio y del tiempo cuyos referentes no son los nuestros y cuyo estatuto dentro de las prácticas humanas no pasa por su condición artística.

d. Ni qué decir de la llamada “esfera de la figuración”: difícilmente las primeras manifestaciones gráficas hasta hoy conocidas pueden tomarse sin más como testimonio de una experiencia “artística” aún en ciernes, claro está, primeras manifestaciones aún ingenuas de una figuración imperfecta. Ni mucho menos los primeros refugios del *homo sapiens*, abigarrados de caracteres, grafías, formas y figuras, conforman los primeros intentos de un “museo imaginario” como bellamente lo señalara Malraux. Difícilmente también ese cúmulo de imágenes e iconos que constituyen un rico patrimonio en las culturas como fruto de la percepción estética en su conjunto, ingresan sin más al dominio de lo artístico. A lo mejor una red de relaciones no necesariamente asimilables o medibles en torno a la experiencia artística, cruza y define esas producciones.

Cuando en el trabajo de la “talla” del marfil un esquimal —según nos relata el antropólogo Edmund Carpenter— “hace surgir” la forma de una foca, el “artista” esquimal no considera que él haya sido el “creador” de esa forma, sino alguien que “la liberó”, que la “ayudó a salir”. Podría parecer que esta experiencia es el anticipo o el equivalente de la expresión de Miguel Ángel cuando al considerar el acto de “creación” de la obra de

6 JIMENEZ G., J. Op. cit., p. 61.

7 JÄHNIG, Dieter. *Historia del mundo, historia del arte*. (trad. de Guillermo Hirate). México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 9.

arte escultórico, lo concebía como el proceso de “infundir en el mármol una forma bella, forjada en su mente en el proceso de contemplación espiritual de la belleza”⁸. No hay tal; si el artista renacentista “crea”, el “artista” esquimal tan sólo ayuda a emerger las formas. Por eso en su cultura lo importante no es el objeto artístico sino el proceso, el ritual que lleva a su producción.

Tanto en unas experiencias como en otras encontramos, pues, formas de institucionalización de la dimensión estética culturalmente diversas a las que en nuestra tradición dieron lugar al desarrollo del arte.

Aún más: es el carácter dinámico y abierto de los procesos estéticos, sus raíces simbólicas, lo que hace que desde nuestro presente podamos tomar como “arte” lo que originariamente no fue vivido como tal. Lo cual nos deja al menos indicados ciertos aspectos:

a. Es necesario rescatar la dimensión estética de las llamadas experiencias artísticas, y con ello evitar la reducción de la primera en la segunda.

b. Es necesario restituir la universalidad antropológica de la dimensión estética, justamente en el dominio de la llamada práctica simbólica. Vale decir, en ese proceso de mediación y de distanciamiento que el hombre instaura entre él y la realidad, y que definen para el ámbito de su comportamiento estético, una esfera propia.

c. “Frente a la universalidad antropológica de la dimensión estética, el arte aparece por consiguiente como una forma específica de institucionalización de lo estético, característica de nuestra tradición cultural”⁹, que además experimenta profundas y sucesivas transformaciones y modificaciones en el decurso histórico de dicha tradición.

Si hemos indicado al menos el lugar donde este doble proceso de identidad reductora se da, hemos también señalado la necesidad de desatar su mutua pertenencia, para ubicar el “arte” en su dimensión histórica, y para situar en toda su extensión el ámbito del comportamiento estético.

Quizá ello nos permita abrir un espacio de discusión sobre el fenómeno estético que ofrezca la posibilidad de situar ambos fenómenos en su contexto.

8 JIMENEZ, J. Op. cit., p. 623.

9 JIMENEZ, J. Op. cit., p. 62.

2. Estética - Lenguaje

O de cómo nuestra percepción y tematización sobre lo estético está mediatizada por la comprensión del lenguaje

a. No deja de sorprender la constatación que podemos hacer en la historia de nuestro pensamiento de una especial pertenencia entre la reflexión sobre el fenómeno del lenguaje y la forma de comprensión, de tematización y de justificación de la llamada actividad artística. A lo mejor dicha coexistencia comprensiva tenga explicaciones paleontológicas, de cuyos indicios ya tenemos noticia en la sorprendente obra de André Leroi-Gourhan. Pero para nuestros intereses bástenos al menos indicar algunas "calas" evidentes para constatar ese juego analógico establecido entre el acto de proferir palabras (propio del "polo funcional" de la cara), y la muy privilegiada actividad de pintar o, en forma más genérica, de efectuar trazos simbólicos (propia del "otro polo funcional" de la mano).

Primera cala

Al examinar la opción *alétheia* - *apaté* dentro del pensamiento griego, opción que justamente puede indicar la conversión de las "experiencias estéticas" de la Grecia clásica en un problema artístico como tal, Marcel Detienne enuncia así el problema:

En la historia de las categorías mentales, el historiador no alcanza las más de las veces sino estados de cosas. "Su transformación y mecanismo están por construir". Pero hay casos en los que la mutación se opera de algún modo ante los ojos del historiador, como una reacción química ante los de aquél que experimenta. Si tuviéramos por únicos testigos al pensamiento sofisticado por un lado y por otro al pensamiento filosófico, el paso del pensamiento religioso al pensamiento racional se nos escaparía, nos veríamos obligados a reconstruirlo. En nuestro caso contamos con dos testigos privilegiados: por una parte, Simónides de Céos; por otra, las sectas filosóficas-religiosas (...).

Simónides (nacido en 557-6 a. C.) representa un giro en la tradición poética, por el tipo de hombre que invoca y a la vez por la concepción que tiene de su arte. Ante todo, Simónides es el primero en hacer de la poesía un oficio; compone poemas por una suma de dinero.

(Primera circunstancia que, a los ojos de sus contemporáneos y de sus sucesores, es una total afrenta a la condición del poeta, del sabio, del adivino).

Pero Simónides al mismo tiempo enfoca de una forma nueva la función poética: acompaña a esta mutación, en efecto, un esfuerzo de reflexión sobre la naturaleza de la poesía. La antigüedad ha atribuido a Simónides esta famosa definición: "la pintura es una poesía silenciosa y la poesía una pintura que habla".

Sugestiva comparación, pues la pintura es una técnica que pone en juego una cualidad intelectual a la que Empédocles llama *Metis*, es decir, una destreza de oficio, e inseparablemente, una especie de mágica habilidad. El pintor amalgama los colores: a partir de estas materias inertes crea figuras a las que los griegos llaman *Poikila*,

cosas irisadas, abigarradas, animadas. Tradicionalmente la pintura ha sido considerada como un arte de ilusión, de "engañifa": el autor de los *Dissoi Logoi* la define como un arte en el cual el mejor es aquel que engaña, "haciendo el mayor número de cosas que se parezcan a lo verdadero". La analogía que Simónides señala tan claramente entre la pintura y la poesía confirma pues, plenamente, la anécdota que nos revela a este poeta como una especie de precursor de Gorgias.

Cuando le preguntaron a Simónides: ¿cuál es la razón de que sólo a los Tesalios no logres nunca engañar? respondió el poeta: son demasiado ignorantes para ser engañados por mí. De esta anécdota que algunos han querido atribuir a Gorgias, se deduce claramente que los antiguos trataban la poesía de Simónides como un arte de engaño, como una forma de expresión en la que *apaté*, era un valor positivo. A través de la pintura, que juega en la sociedad griega un papel cada vez más importante como forma de expresión, descubre el poeta uno de los rasgos que caracterizan su arte. Pero al mismo tiempo, descubre el carácter artificial de la palabra poética. Es esto lo que parece indicar la fórmula que Miguel Psellos atribuye a Simónides: "la palabra es la imagen (*eikon*) de la realidad". *Eikon* es el nombre técnico para designar la representación figurada, pintada o esculpida. Es la "imagen" creada por el pintor o el escultor. Simónides es poco más o menos contemporáneo de esa mutación que trastorna tanto a la significación de la estatua como a las relaciones tradicionales del artista y de la obra de arte. Desde fines del siglo VII, la estatua deja de ser un signo religioso, pasa a ser una "imagen", un signo figurado que intenta evocar en el espíritu del hombre una realidad exterior. Uno de los aspectos de esta mutación es la aparición de una firma en la base de la estatua o en el plano de la pintura; en la relación que el artista instituye con la obra figurada se revela como agente, como creador, a mitad de camino entre la realidad y la imagen. En los planos escultórico y pictórico, hay una solidaridad y la más estrecha, entre la forma de conciencia del artista y la invención de la imagen. Simónides representa precisamente el momento en que el poeta, a su vez, se reconoce a través de la palabra, cuyo carácter descubre por intermedio de la pintura y la escultura¹⁰.

Segunda cala

Privilegiando la función denotativa y el consecuente criterio de validez implícito en ella, gustaba ya Platón de utilizar en su tratado sobre *La República* al lenguaje como argumento explicativo para resaltar el *carácter puramente imitativo de la pintura* y excluir, en consecuencia, de la conformación de la ciudad griega, a estos "imitadores de apariencias". E invirtiendo el orden de implicación entre ambos, prefería valerse más bien del arte del pintor que del raciocinio del lógico, como punto de referencia para discernir, por analogía con él, la exactitud o no de las palabras, tal como lo ejemplifican la Carta VII y sobre todo el diálogo *El Cratilo*. Triunfo del icono sobre la simulación, o si se prefiere, erección de la copia como horizonte de la comprensión para el arte.

Tercera cala

Una mirada somera a las jerarquizaciones del saber imperantes hasta el Renacimiento, puede señalar inmediatamente la ausencia del concepto de arte, tal como hoy lo maneja-

10 DETIENNE, Marcel. Los maestros de verdad en la Grecia arcaica. (trad. de Juan José Herrera). Madrid: Taurus, 1983, p. 109 y siguientes. Subrayo yo.

mos. Si desde la antigüedad hubo una clara distinción entre las artes “liberales” y las llamadas artes e industrias “manuales” o mecánicas, era porque se asignaba a las primeras la dignidad de ser una actividad propia de hombres libres y dignos, y porque en definitiva todo era arte: *téchne*.

Desde Dioscórides hasta la Edad Media, e incluso hasta muy entrada la época renacentista, las Artes del *trivium* y el *quadrivium*, reconocían sólo entre ellas a la música y a la retórica, al lado de la gramática, la lógica, la aritmética, la geometría y la astronomía. No se contemplaban allí ni la arquitectura, ni la pintura y la escultura, porque tales actividades eran más bien producto sólo de una actividad manual. Dice W. Tatarkiewicz en su libro *Historia de seis ideas*:

Para que el antiguo concepto de arte engendrara al que hoy día se utiliza más, hubieron de suceder dos cosas: en primer lugar, los oficios y las ciencias tuvieron que eliminarse del ámbito del arte, e incluirse la poesía; y en segundo lugar, hubo que tomar conciencia de que lo que queda de las artes una vez purgados los oficios y las ciencias constituye una entidad coherente, una clase separada de destrezas, funciones y producciones humanas. Incluir la poesía entre las artes fue lo más fácil. Aristóteles, al establecer las reglas para la tragedia, había pensado ya que se trataba de una destreza y, por lo tanto, de un arte. Durante la Edad Media, por supuesto, esto se había olvidado, pero ahora era sólo cuestión de hacer que se recordara. Y cuando a mediados del siglo XVI se publicó *La Poética* de Aristóteles, traducida y anotada en Italia, una vez que ésta hubo despertado admiración y ganado un gran número de imitadores, dejó de ponerse en duda la inclusión de la poesía entre las artes¹¹.

Portadores de una destreza especial, pero también productos del ingenio, tanto las obras artesanales como la poesía, constituyen pues para el Renacimiento las actividades que se cobijan bajo el nombre de arte, definido ahora como

Algo que exhibe, al mismo tiempo en su ejecución la **mano de la fantasía** para contemplar lo visto (en tanto que latente bajo el tejido de lo natural), y **aferrarlo con la mano**, siempre que pueda ser representado como verídico lo no existente¹².

Esta transformación implicaba justamente el que muchos de los conceptos que la Retórica había elaborado en torno a las obras “artísticas” producidas con el lenguaje, pasasen al ámbito de los oficios manuales o artes del “diseño”.

En efecto:

La creación de imágenes en materiales, como piedra, escayola, pigmentos, piedra como arquitectura, etc., fue incluida en el círculo de las grandes artes y con esto, y

11 TATARKIEWICZ, W., *Historia de seis ideas*. (trad. de Francisco Rodríguez M.). Madrid: Tecnos, 1988. p. 43.

12 BAUER, Hermann. *Historiografía del arte*. (trad. de Rafael Lupiani). Madrid: Taurus, 1983. p. 16.

mediante la Retórica en ello comprendida, lo artesanal fue redimido como arte (...) La destreza artística, vista ahora como **ingenio y genialidad**, se acepta como la más alta región de la retórica¹³.

Vale decir, la reflexión sobre el ámbito propio de lo poético y del manejo que allí se hace del lenguaje, sirve de modelo y de horizonte para el ingreso de la “plástica” al dominio del arte.

Cuarta cala

La llamada época clásica no debía ser la excepción a este juego analógico entre el arte y el lenguaje, máxime cuando ambas actividades definían en esta época su razón de ser en torno a un lugar común: la representación.

Si la pintura re-presenta la realidad como el lenguaje representa al pensamiento, es porque ambos ponen en obra el acto deliberado de un sujeto que construye signos para tales fines. Y si la primera lograba conformar el “lenguaje de la sensibilidad”, que la teoría estética clásica estructuró como efecto artístico por excelencia, el segundo lograba construir una suerte de cuadro cuyo original era el pensamiento, —bella metáfora utilizada por M. Beauzée en el artículo *Grammaire* de la *Enciclopedia*— y cuya forma de operar debía explicitarla la *Gramática General*.

Mas a diferencia de los casos antes mencionados, la analogía toca ahora de raíz la razón de ser del lenguaje, al servir como forma de comprensión de su elemento fundamental: el signo. En efecto, no son la palabra, ni el gesto, ni el símbolo, los ejemplos más evidentes del llamado signo. La representación gráfica o espacial —designada bajo los nombres de cuadro, pintura, mapa o dibujo— permiten comprender mejor su forma de funcionamiento y definen más escuetamente su composición interna: he aquí uno de los ejemplos más significativos, la *Logique de Port Royal*, texto colateral a la *Grammaire générale et raisonnée*, dice:

Cuando uno considera un objeto en sí mismo y en su propio ser, sin importar la vista del espíritu a aquello que él puede representar, la idea que uno tiene de él, es una idea de cosa, como la idea de la tierra, del sol. Pero cuando no se mira un objeto más que como representando otro, la idea que uno tiene de él es una idea de signo y ese primer objeto se llama signo. Es así como uno mira cotidianamente los mapas y los cuadros: así el signo encierra dos ideas: la una, de la cosa que representa; la otra, de la cosa representada; y su naturaleza consiste en excitar la segunda por la primera¹⁴.

13 BAUER, H. Op. cit., 1983. p. 16-17.

14 PORT-ROYAL. 1965.

Representación de una representación y semejante al cuadro o al mapa, el objeto del signo deberá pues ser sustituible y equivalente a la idea del objeto significado; con razón es lo que es, por esa capacidad de desdoblamiento que posee y gracias al cual se constituye en punto nodal del análisis del lenguaje.

Cuando la época clásica pudo pensar a la obra de arte como objeto de la vivencia estética y al arte como expresión de la vida del hombre, y por ende como manifestación de cultura, era porque el estatuto de la representación asumía también para la actividad artística el papel privilegiado de su razón de ser; o como sintéticamente lo expresa Martin Heidegger, porque se debía “colocar el arte en el campo visual de la estética”¹⁵.

Representación de una representación, el arte de la época clásica asume justamente la paradoja de acercarse tanto al lenguaje como para que necesite también alejarse totalmente de él.

Quinta cala

Cuando Federico Nietzsche pronunció su lección inaugural sobre *Homero y la filología clásica* para regentar la cátedra de filología en la Universidad de Basilea, estaba poniendo de presente la férrea pertenencia de la estética al lenguaje y de éste al planteamiento filosófico. Pero quizá con ello se estaba también planteando ese drama personal que lo llevaría en muy poco tiempo a abandonar el trabajo propiamente filológico, o mejor aún a desplazar su reflexión sobre el lenguaje hacia los terrenos de la estética.

El nacimiento de la tragedia, más allá de los entusiasmos juveniles que hacen de ella ciertamente una obra apresurada, es un buen testimonio para comprender una reflexión seria sobre la necesidad de reivindicar otro espacio para el lenguaje y el arte justamente al desatar a este último del primero.

Los múltiples aforismos de *Humano, demasiado humano* y sobre todo sus reflexiones en torno a puntos privilegiados de la estética o a autores particulares que figuran en *El crepúsculo de los ídolos* son un buen material de trabajo, tanto para la comprensión del fenómeno estético, como para la del fenómeno del lenguaje, comprensión cuyos efectos sólo ahora parecen recobrar la importancia que nuestra tradición filosófica y lingüística quiso siempre negarle. (Recordemos solamente la polémica suscitada en torno a su trabajo genealógico en autores como Habermas, Lyotard, Derrida, etc., o al desarrollo de esta veta interpretativa en autores como Simon Marchand Fiz y Gianni Vattimo).

15 HEIDEGGER, M. *Sendas Perdidas*. (Trad. de José Rovira Armengol). Buenos Aires: Losada, 1960, p. 68.

Sexta cala

Bástenos mencionar para lo que aquí nos interesa, no sólo los entusiasmos iniciales originados en torno a la llamada “lingüística”, de cuyos modelos de trabajo quisieron apropiarse muchos análisis literarios, sino también los intentos de llevar a la arquitectura, la plástica, la música, el teatro y la danza, las metáforas del “código”, el “sistema”, el “signo”, el “significante”, el “significado”; en fin, del “lenguaje artístico”, como propuestas para una nueva forma de comprender y examinar el dominio del arte.

Los intentos y las realizaciones pululan. Y la necesidad de realizar un balance de estos logros y/o traslapes quizá nos ponga de presente la pertinencia de una reflexión que parece erigirse en uno de los puntos cruciales de la teoría estética contemporánea, cuyas raíces se hunden en el espacio actual de la reflexión sobre el lenguaje: la llamada semiótica estética.

b. A riesgo de dejar muchos fenómenos sin enunciar, es preciso al menos sacar algunas consecuencias de esta pertenencia recíproca entre el arte de proferir palabras y el acto de realización de obras de arte.

i. Esta reciprocidad señala justamente el marcado acento logocentrista de nuestra cultura:

Cifrar la creencia en el *logos* apofántico, implica subordinar el acto de la escritura, del *gramma*, del “*grafos*” a la condición de re-duplicación de un proceso que acaece en el lenguaje verbal, (¿depositario privilegiado y primero del pensamiento?), tal como lo examina minuciosamente André Leroi-Gourhan en el capítulo VI de su libro *El gesto y la palabra*, dedicado justamente a los “símbolos del lenguaje”. Dice:

Los lingüistas que se esforzaron por estudiar el origen de la escritura, han considerado frecuentemente las pictografías proyectando sobre ellas una mentalidad nacida de la práctica de la escritura. No carece de interés constatar que las únicas verdaderas “pictografías” que conocemos son todas recientes y que la mayor parte de ellas nacieron, entre grupos sin escritura, una vez establecido el contacto con viajeros y colonos originarios de países con escritura. Por consiguiente, no parece posible utilizar la pictografía de los esquimales o de los indios como elemento de comparación para comprender la ideografía de pueblos anteriores a la escritura. Por otra parte, frecuentemente se ha ligado el origen de la escritura a los procedimientos de memorización de valores numéricos (...) Sí, efectivamente, la linealización alfabética puede desde su origen haber tenido relaciones con unos dispositivos de numeración, los cuales eran forzosamente lineales, no sucede en absoluto lo mismo para el simbolismo figurativo más antiguo. Razón que me lleva a considerar la pictografía como algo distinto a una forma de infancia de la escritura.

En el hombre, el pensamiento reflexivo es apto para hacer abstracción de la realidad en un proceso de análisis cada vez más preciso, de manera que unos símbolos constituyen paralelamente el mundo real; es el mundo del lenguaje, gracias al cual queda asegurada la posesión de la realidad. Dicho pensamiento reflexionado que se expresaba concretamente por el lenguaje vocal y la mímica de los antrópodos, proba-

blemente desde su origen, adquiere en el paleolítico superior el manejo de representaciones, permitiendo al hombre expresarse más allá del presente material. Sobre los dos polos del campo operatorio se constituyen, a partir de las mismas fuentes, dos lenguajes: el de la audición, ligado a la evolución de los territorios coordinadores de los sonidos, y el de la visión, ligado a la evolución de los territorios coordinadores de los gestos traducidos en símbolos materializados gráficamente. Esto explicaría el hecho de que los más antiguos grafismos conocidos sean la expresión desnuda de valores rítmicos. Sea lo que sea, el simbolismo gráfico se aprovecha, en relación al lenguaje fonético, de una cierta independencia: su contenido expresa en las tres dimensiones del espacio lo que el lenguaje fonético expresa en la única dimensión del tiempo. La conquista de la escritura ha sido precisamente la de hacer entrar, mediante el uso del dispositivo lineal, la expresión gráfica en la subordinación completa a la expresión fonética. A estas alturas, la ligazón del lenguaje a la expresión gráfica es de coordinación y no de subordinación¹⁶.

Cifrar la creencia en el *logos*, implica como presupuesto la determinación del ser de las cosas como presencia, y la consiguiente exclusión de la grafía y del trazo a las exterioridades del sentido. A esta exclusión ha dedicado J. Derrida sus trabajos sobre la *Gramatología*, cuyos análisis intentan, desde la perspectiva de la crítica a la filosofía occidental (o más específicamente a la metafísica) seguir el desarrollo histórico de la propuesta que hemos enunciado de Leroi-Gourhan¹⁷.

Cifrar la creencia en el *logos*, en fin, implica la anatematización de lo simbólico como lugar de ambivalencia, de falencias e incluso de “engaño” e ilogicidad, tal como acertadamente lo ha desarrollado Gilbert Durand en su libro *La imaginación simbólica* y en la *Introducción a las estructuras antropológicas de lo imaginario*.

No sería arriesgado caracterizar nuestra cultura como un proyecto iconoclasta en torno a lo simbólico. De Grecia a la moderna ciencia del lenguaje, la obsesión ha sido confinar al máximo ese poder incontrolable de lo simbólico, justamente porque en el símbolo ni hay preexistencia de un significado, ni hay un lazo natural entre el significado y “su” significante, ni hay proceso de significación o de sentido por fuera del acto epifánico y ambivalente del símbolo; proceso totalmente contrario a lo que nuestra cultura ha acabado por instaurar en torno al pensamiento¹⁸.

ii. Difícilmente puede separarse esta relación lenguaje-arte del fenómeno político de la “jerarquización de la *polis*”, tematizada ya por la filosofía platónica.

16 LEROI-GOURHAN, André. *El gesto y la palabra*. (trad. de Felipe Carrera). Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1971, p. 191 y siguientes.

17 Remitimos a la lectura del capítulo 1o. *El libro y el comienzo de la escritura*. Derrida. 1971. pp. 11-35).

18 SPERBER, J. 1988 *El simbolismo en general*. (trad. de J. M. García de la Mora). Barcelona: Anthropos, 1988.

El advenimiento de la ciudad, la conformación de una nueva conciencia ciudadana, las nuevas relaciones instauradas entre sus habitantes, la necesidad de un nuevo escenario político, etc., son fenómenos concomitantes al de un lenguaje centrado en el nivel argumentativo de un *logos*, y al de un “arte” pensado en su condición mimética. Así lo expresa J. P. Vernant:

El régimen de la ciudad nos ha parecido solidario de una concepción nueva del espacio, al proyectarse y encarnarse las instituciones de la *polis* en lo que podríamos denominar un espacio político. Nótese a este respecto que los primeros urbanistas como Hipodamos de Mileto, fueron en realidad teóricos políticos: la organización del espacio urbano no fue más que un aspecto del esfuerzo más general por ordenar y racionalizar el mundo humano¹⁹.

Nuevo espacio social centrado: el *kratos*; en torno a él, los individuos que ocupan sus posiciones en una completa simetría. El *ágora* “que realiza ahora sobre el terreno ese ordenamiento espacial, constituye el centro de un espacio público y común”²⁰, y el escenario propicio para la discusión y el debate: del poder de la palabra proferida por el sabio y el poeta, pasamos ahora a la fuerza de convicción que con ella se logre: esto es, al sofista, al retórico o en últimas, al “amante” de la sabiduría. O como acertadamente dice M. Detienne, “en un mundo en el que las relaciones sociales están dominadas por la palabra, el sofista y el retórico son ambos técnicos del *logos*”²¹.

Justo cuando esta transformación acaece, el arte *poiético* (el de la producción de cosas artificiales cuyo dominio va desde el producir práctico hasta el producir mimético pasando por el producir artesanal propiamente dicho), requiere ahora de una justificación en la estructura de la *polis*. De darle cuerpo a ello se ocupará justamente Platón.

iii. Esta reciprocidad entre el lenguaje y el arte marca otro correquisito que la sostiene y del cual Nietzsche supo dar cuenta en muchos de sus aforismos: una concepción dicotómica de la realidad cuyo máxima expresión se encuentra en lo que el planteamiento nietzscheano denomina **visión cristiana del mundo**.

Sinteticemos este aspecto con un penetrante aforismo de Nietzsche:

Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no les concedo que es el yo quien piensa. Tomo más bien al yo mismo como **construcción del pensamiento**, del mismo orden que lo son “materia”, “cosa”, “sustancia”, “individuo”, “meta”, “número”, por consiguiente como una **ficción reguladora** gracias a la cual uno se imagina e introduce una especie de consonancia, por consiguiente una

19 VERNANT, J. Pierre.. *Los orígenes del pensamiento griego*. México: Siglo XXI, 1982. p. 100.

20 VERNANT, J.P. Op. cit., p. 100.

21 DETIENNE, Op. cit., p. 123.

especie de “inteligibilidad” en el mundo del devenir. La fe en la gramática, en el sujeto lingüístico, en el Objeto, ha tenido hasta ahora a los metafísicos bajo el yugo (...) Es el pensamiento quien plantea el yo pero hasta ahora se creía...que en el yo pienso había yo no sé qué de inmediatamente conocido y que ese yo era la causa dada del pensamiento y que se comprendían por analogía con ella todas las demás relaciones de causa a efecto. Esta ficción puede ser ahora corriente e indispensable, pero eso no prueba que no sea un producto de la fantasía: algo quizá necesario para la vida, pero sin embargo falso²².

En tanto toda forma de pensamiento se ha concebido como pensar esencial (y aquí las relaciones verdad-apariencia, *alétheia-apaté*, causa-efecto, determinante-determinado etc., tienen su razón de ser), y se le ha asignado a la filosofía la tarea de fundamentarlo, imponiendo así los criterios de veracidad que deben acompañarlo, el tratamiento del fenómeno del lenguaje también ha debido buscar en la estructura de la gramática la razón de ser de su operatividad.

Pensar-filosofía, lenguaje-gramática (lógica), no son pues más que efectos paralelos y coexistentes de la concepción de la verdad como adecuación entre “universos” separados: la realidad y el pensamiento, ahora opuestos como dos entidades.

Cuando Nietzsche enuncia en el acápite titulado *La razón en la filosofía* de su libro *El crepúsculo de los ídolos*, una verdadera tarea genealógica respecto al problema de la concepción dicotómica de la realidad, esboza así esta pertenencia que estamos mencionando:

Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos conciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la razón. Ese fetichismo ve en todas partes agentes y acciones; cree que la voluntad es la causa en general; cree en el “yo”, cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la sustancia-yo; —así es como crea el concepto de “cosa” (...) El ser es añadido con el pensamiento, es introducido subrepticiamente en todas partes como causa; del concepto de “yo” es del que se sigue como derivado, el concepto de “ser” (...) Al comienzo está ese funesto y grande error de que la voluntad es algo que produce efectos, —de que la voluntad es una facultad (...) Hoy sabemos que no es más que una palabra (...) Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó a la conciencia de los filósofos, para su sorpresa, la seguridad, la certeza subjetiva en el manejo de las categorías de la razón: ellos sacaron la conclusión de que esas categorías no podían proceder de la empiria (...) ¿De dónde proceden pues? Y tanto en la India como en Grecia se cometió el mismo error: “nosotros tenemos que haber habitado ya alguna vez en un mundo más alto (...) ¡Nosotros tenemos que haber sido divinos, pues poseemos la razón! (...) La razón en el lenguaje: ¡Oh, qué vieja hembra engañadora!. Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática (...)”²³.

22 COLLI, G. Tomado de *Nietzsche, 125 años*. (Ed. de Ramón Pérez M). Bogotá: Ed. Temis, 1977, p. 327.

23 NIETZSCHE, F. *El crepúsculo de los ídolos*. (Trad. de Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza, 1981, pp. 48-49.

Basta pensar un poco en la manera como hemos adscrito el ámbito de la experiencia estética a “lo sensible”, subsumiendo incluso en dicho término el concepto de percepción y sensibilidad, para comprender cómo también en la esfera de lo artístico acabamos duplicando esta visión dicotómica de la realidad.

Cuando la opción entre la razón y la sensibilidad adquirió los matices de una **oposición** entre dos formas de relacionarnos con las cosas, la razón de ser de una actividad como el arte se vio también condenada a una perpetua justificación. (Sólo que allí ya no era la experiencia estética la que hablaba sino la política).

No sería una hipótesis arriesgada plantear el hecho de que nuestra cultura siempre ha pensado el lenguaje como un **problema de lectura del mundo**: testimonio de ello es no sólo la concepción dominante (es decir naturalizada) que tenemos de él como **representación duplicada** de la realidad —esta vez en el pensamiento—, sino incluso el predominio de una concepción lógica del mismo.

Nos hemos instalado ya en el terreno del **sentido**; es decir hemos desplazado la **significación** hacia el **ámbito** de las cosas, y de esta forma hemos acabado pensando al lenguaje como el terreno de una transparencia y una claridad que es posible lograr justo cuando él logra dejar entrever en sus significantes (esto es, representación, icono o si se quiere, figura o tropo) el mundo pleno de las cosas, la esencia de ellas, el ser (o mejor la razón de ser), el sentido de ellas.

Saber manejar el lenguaje es pues sinónimo de **transparencia** en su utilización; o lo que es lo mismo, postular su carácter de intermediador entre el pensamiento, y su rasgo instrumental que hace de las palabras, recipientes del sentido. Es decir: el mundo y el pensamiento se han separado; el ser y el pensar se han escindido; el decir y el nombrar se han fragmentado. Queda así el campo abierto en el cual se tematizará el lenguaje.

Entre el conocimiento y las cosas, el poder de la palabra se revestirá desde ahora del poder de **consignar o no** la esencia de las cosas. Las palabras se retiraron de las cosas (en el sentido auténticamente pragmático que esta aserción tiene), pero porque también se retiró de ellas la significación que, convertida ahora en **sentido**, puede sólo aislarse de las cosas, gracias al carácter de marca (signatura) que les permite a las palabras ser sus depositarios. El lenguaje se convirtió así en problema, y más exactamente en **problema de lectura**.

Basta ampliar esta reflexión a la esfera de esa otra actividad que también juega supuestamente a duplicar la realidad, no en vista a una comprensión de ella —en cuyo caso sus “signaturas” deberían ser transparentes como lo es el lenguaje—, sino a un deleite en su presentación, para que comprendamos también porqué el arte se convierte en un **problema de lectura (representativa) del mundo**, y cuya razón de ser debe también tener su justificación.

Es esto lo que explica ese simpático acotamiento que en nuestra experiencia cotidiana hacemos cuando al hablar de arte pensamos en la “pintura”, es decir, en un representar, en un mundo icónico lleno de imágenes duplicadoras (cuya ausencia lógicamente nos desconcierta); que a la hora de reflexionar sobre ellas no nos queda más que asignarles el estatuto de no ser transparentes, de ser incluso engañosas de sentido, pero que tienen el encanto de poder ser claras, armoniosas, perfectas, proporcionadas, en síntesis, bellas.

Si la “lógica” en su acepción más amplia se las tiene que ver con el lenguaje, será a la llamada “estética” a quien corresponderá comprender el “estatuto representativo” de ese juego de imágenes que es el arte. Ambos señalan pues su profunda pertenencia en el espacio de nuestra cultura.

3. Qué pasa en el dominio de lo estético en nuestra experiencia contemporánea

Cuando Ernst Cassirer describe en 1934 el contexto en el cual había pensado su monumental obra *La Filosofía de las Formas Simbólicas*, sintetiza en cuatro páginas la propuesta que resume, a nuestro modo de ver, uno de los grandes aportes de las nacientes ciencias humanas: la comprensión del hombre como animal simbólico.

No es este el fruto de un trabajo de reflexión teórica:

Las líneas de fuerza que habían de consolidar este nuevo horizonte desde el cual se revelan y unifican fenómenos tan diversos como los que llevan al desarrollo de la lógica matemática, el psicoanálisis, la antropología social, la historia de las religiones, el arte, las ciencias naturales, la incipiente teoría lingüística, el proyecto semiótico, etc., provienen —entre otras cosas— de un cuestionamiento radical de la categoría de **representación**.

Más allá de los aportes teóricos y prácticos de este universo de nuevos enfoques y nuevas disciplinas, queremos mencionar para nuestros intereses dos aspectos fundamentales:

El primero tiene que ver con la concepción misma del universo simbólico: es decir, la comprensión del fenómeno humano justamente como esa urdimbre de redes simbólicas que el hombre construye en los dominios del mito, la religión, el arte, la ciencia y el lenguaje, y que definen no el lugar duplicado (bien o mal poco importa) de una realidad preexistente, sino el espacio de reconocimiento de nosotros en tanto “humanos”. Los aportes de Freud al hablar del principio de realidad como un constructo, o los de F. de Saussure por rescatar al lenguaje de su simple papel nomenclador, o los intentos de la etnología por comprender las estructuras del mito, más allá de la concepción de ellos como simples elaboraciones prelógicas de la realidad o, en fin, los debates en torno al carácter de constructo que tiene la esfera del conocimiento científico, son entre muchos

otros, ejemplos de esta encrucijada polivalente que rescata la dimensión simbólica en la experiencia humana.

El segundo aspecto importante es el siguiente: una frase puede sintetizar los efectos de este rescate: se trata de **desnaturalizar los problemas de la cultura**. Para el caso que nos interesa, se trata básicamente de desnaturalizar la concepción del lenguaje, y desnaturalizar la concepción del arte.

1. Bastaría seguir con detenimiento los caminos recorridos por la “literatura romántica y simbolista” del siglo XIX, para encontrar en esta experiencia el desmonte de un **lenguaje-intermediario** entre la realidad y el pensamiento. O bastaría pensar en la encrucijada del debate filológico del mismo siglo, para rastrear ya en los estudios sobre el lenguaje, la puesta en escena de una **realidad sonora**, con leyes internas de funcionamiento que trasciende el ámbito del individuo y que tienen el efecto de construir sentido en torno al mundo, como bellamente lo desarrollara Humboldt. Un objeto entre otros, la experiencia en torno al lenguaje debía acabar desmontando su estatuto intermediario y en su lugar más bien realzar su papel protagónico en la constitución simbólica de la experiencia humana.

Saussure hablaba del carácter sistemático de los códigos lingüísticos y privilegiaba no tanto la sustancia cuanto la forma en la estructuración de sus elementos mínimos (los signos). Jakobson mostraba cómo las configuraciones de la estructura fonológica de una lengua imponían restricciones en el potencial fonológico-fonemático del niño. Piaget desarrollaba su hipótesis sobre la formación del concepto de símbolo en el niño, justamente como materialización de su capacidad simbólica.

En síntesis: el papel de intermediario que se le hizo jugar indiscriminadamente al lenguaje, aparecía ahora subordinado a la naturaleza constitutiva de la experiencia humana que ahora adquiriría, y que hacen de él uno de los elementos definitorios de la constitución del sujeto. Cuando la etnología, la antropología social, la semiótica de la cultura y tantas disciplinas de nuestro siglo, intentan comprender los códigos y sistemas simbólicos de las diferentes etnias o culturas como redes o urdimbres en las cuales nos reconocemos y definimos como sujetos humanos, no hacen más que poner a prueba el postulado que hemos señalado: **des-naturalizar el lenguaje y abrir un nuevo espacio para su comprensión.**

2. Cuando Paul Klee señalaba que no era tarea del arte representar lo visible, sino “hacer visible lo invisible”, estaba justamente sintetizando la experiencia estética que desde fines del siglo pasado había abierto nuevos horizontes para la plástica, la arquitectura, la música, etc., y que en su forma más inmediata entraban en una abierta oposición con el estatuto representativo del que al parecer habían gozado.

A estas experiencias, así como al sinnúmero de reflexiones que desde la teoría estética, la crítica y sobre todo la historia del arte intentaban explicitar no sólo estas experiencias sino también la **dimensión estética** propiamente dicha, podemos ciertamente caracterizarlas como verdaderos esfuerzos por **des-naturalizar el arte**, y en su lugar intentar comprenderlo como una verdadera **dimensión simbólica**, al lado de (no por debajo de o en contra de (...)) aquellas otras que configuran la experiencia humana.

Habrán notado ustedes —dice Kandinsky en 1938— que no he dicho ni una sola palabra sobre “el objeto”, aunque he hablado largo y tendido sobre la pintura y sus medios de expresión. La explicación es sencilla: he hablado de los medios pictóricos esenciales, es decir indispensables. Será siempre imposible crear un cuadro sin “color”, o sin “dibujo”, pero la pintura sin “objeto” existe en nuestro siglo desde hace más de treinta años²⁴.

Des-naturalizar el arte es, a nuestro modo de ver, una tarea similar a la de **des-teologizar el arte**, y por ello pensamos que en su lugar es posible al menos esbozar una **paleontologización** del mismo.

4. Presupuestos de una paleontología de lo simbólico

a. *Los Prolegómenos a una teoría del lenguaje* de Louis Hjelmslev han pasado ya al acervo de las teorías lingüísticas como un modelo de análisis cuyas pretensiones se enmarcan en la posibilidad de construir un álgebra de la lengua. Así mismo, los últimos capítulos de este texto señalan justamente el esbozo de una posible semiología, de cuyos rendimientos tenemos testimonio en la obra de Roland Barthes.

Sin embargo hay otra vertiente de este trabajo que bien merece al menos un pequeño examen, porque a lo mejor no es una reflexión exclusiva del dominio de lo lingüístico: es la perspectiva de una **teoría semiótica generalizada** que pone incluso en suspenso la noción de lengua como sistema de signos y la estructura de éstos como unidad de dos caras.

Recordemos simplemente: **dos planos**, uno de la expresión y otro del contenido; **dos componentes**, el de la forma y el de la sustancia. Y en su configuración, es decir en este espacio topológico, un **campo de funciones** que especifica por relaciones de interdependencia y **solidaridad** entre sus componentes, lo que el mismo Hjelmslev llamará **función signo**.

24 KANDINSKI, Wassily, *De lo espiritual en el arte*. Barcelona: Barral Editores, 1982, p. 14.

Si la estratificación del sistema semiótico permite distinguir en el plano del contenido una sustancia y una forma del mismo, y en el plano de la expresión una sustancia y una forma de ella, es porque el signo ya no tendrá la característica de ser una entidad de dos caras unidas arbitrariamente (o incluso necesariamente según lo postula E. Benveniste), sino la de ser específicamente un **campo funcional**:

Cada lengua (o régimen sónico, decimos nosotros), establece sus propios límites dentro de la "masa de pensamiento" amorfa; destaca diversos factores del mismo en diversas ordenaciones, coloca el centro de gravedad en lugares diferentes y les concede diferente grado de énfasis (...) Igual que la misma arena puede colocarse en moldes diferentes y la misma nube adoptar cada vez una forma nueva, así también el mismo sentido se conforma o estructura de modo diferente, en diferentes lenguas.

Lo que determina su forma, son únicamente las *funciones de la lengua* (o del régimen sónico), la función de signo y las funciones de ahí deducibles. El sentido continúa siendo, en cada caso, la sustancia de una nueva forma, y no tiene existencia posible si no es siendo sustancia de una forma u otra.

Reconocemos por tanto en el contenido lingüístico (o sónico), en su proceso, una forma específica, la **forma del contenido**, que es independiente del sentido, y mantiene una relación arbitraria con el mismo, y que le da forma en una sustancia de contenido²⁵.

No hace falta reflexionar mucho para descubrir los mismos elementos en el plano de la expresión y para comprender que el signo es pues signo de una sustancia del contenido y signo de una sustancia de la expresión, si se quiere conservar o retomar la definición clásica del mismo.

Si queremos además pensar en el signo como **signo de algo**, habrá que especificar esta referencialidad más bien como la posibilidad que tiene la "forma del contenido" de un signo, de subsumir ese algo como "sustancia del contenido", de la misma forma que es signo de una "sustancia de expresión".

Hjemslev concluye así:

Parece pues más adecuado usar la palabra signo para designar la unidad que consta de forma de contenido y de forma de expresión, y que es establecida por la solidaridad que hemos llamado **función signo**²⁶.

Jamás habrá una función signo sin la presencia simultánea de esos dos fúntivos; y jamás aparecerán juntos sin que esté presente entre ellos la función de signo. Fuera de esta solidaridad, no tiene sentido hablar de un contenido sin expresión, o viceversa, de

25 HJEMSLEV, Louis. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. (trad. de José Luis Díaz de L.) Madrid: Gredos, 1980, p. 79.

26 HJEMSLEV, Louis. Op. cit., 1980, p. 67.

una expresión sin contenido. Sólo así puede considerarse una delimitación de los signos que, definiendo ese campo de funciones, acaban configurando regímenes signícos llamados lenguas o sistemas semióticos.

b. Solemos operar, cuando se trata de comprender la especificidad de nuestra condición humana, con “pares de oposiciones” que aíslan, diferencian e incluso oponen espacios más o menos acotados:

i. Diferenciamos al hombre de las especies animales como dos terrenos (o estratos) totalmente distintos.

ii. Oponemos la naturaleza a la cultura, como dos estados en los cuales operan condiciones totalmente diferentes.

iii. Asignamos una clara oposición entre el dominio instintivo (propio de la animalidad), y el ámbito de la inteligencia (propio del comportamiento humano).

iv. En fin, designamos el universo de las condiciones materiales de la vida bajo la noción de **naturaleza**, y agrupamos las manifestaciones “espirituales” del hombre bajo el nombre genérico de cultura.

Más allá de los trabajos filosóficos y etnológicos que en nuestro siglo han puesto en tela de juicio estas dicotomías, (mencionemos a manera de ejemplo los trabajos de Lévi-Strauss, de J. Baudrillard, etc.), es posible pensar en una dirección paleontológica que ubique en estos planos de la existencia, **estratos** diferentes conformados por **campos funcionales** también diferentes. Intentemos examinarlos:

b.a. En efecto, la organización funcional de nuestro mundo humano, involucra una serie de elementos del mundo animal —sobre todo del de los vertebrados mamíferos— que en nada se diferencian de él: operaciones técnicas a nivel de la boca, utilización de la mano para funciones técnicas; pero que a lo mejor señalan **formas funcionales** originales, dadas ellas alrededor de nuestra condición de **bipedia**, condición que produce una doble desterritorialización en el hombre:

Respecto de la mano: liberación de la pata anterior de los compromisos de locomoción y liberación de la mano de su función prensil y locomotora (consecuencias ambas del bipedismo).

Más que un órgano, este **nuevo espacio de funciones** hace de la mano un proceso dinámico funcional que se prolonga en lo que podemos denominar genéricamente como herramientas. En efecto:

En la perspectiva relacional, la mano no ha de ser considerada sólo como órgano; es más bien un proceso dinámico funcional que opera como codificación (código digital) que "posibilita una actividad palpadora que configura las cosas en objetos "a la mano", con sentido vital". Esta formación dinámica se prolonga en formas en actividad que llamamos herramientas y que implican sustancias como material formado (productos) que a su vez sirven de herramientas. A causa de esto podemos decir de la mano que es la **forma general de contenido**, conjunto de redes en las cuales se realizan prácticas de las cosas y del pensamiento, y que marcan discontinuidades, rupturas, comunicaciones, difusiones, nomadismo, sedentarismo, etc., de las poblaciones humanas²⁷.

Es decir: mano-útil: forma general de contenido.

Respecto a la cara y paralelo a ello, aumento progresivo del volumen del cerebro, gracias al cual aparecen los territorios en los cuales se puntualizan los elementos diferenciadores de la motricidad fina, y en donde se organizan las diferentes regiones donde las representaciones auditivas y visuales se coordinan para asegurar a los órganos faciales una motricidad orientada hacia la producción de los sonidos organizados del lenguaje.

Dicho de manera más general, éste es el substrato cerebral de las dos funciones (función visibilidad, función enunciativa) que vendrán a articular el archivo audiovisual del saber, es decir, lo visible y lo enunciable²⁸. Dice Leroi-Gourhan en su artículo titulado **Técnica y sociedad en el animal y en el hombre**:

La situación funcional propia de los antrópodos (mano independiente de la locomoción y de la posición erguida) aparece en consecuencia ligada estrechamente en el dominio cerebral, con la posibilidad de una expresión fonética altamente organizada (...). El campo de la relación del hombre conserva, por consiguiente, una tecnicidad repartida entre la mano y la cara, como la de los animales, pero esta tecnicidad reviste una naturaleza específicamente original, puesto que el polo facial está cerebralmente adaptado a la emisión de sonidos organizados²⁹.

Cara-lenguaje: forma general de expresión, que desterritorializa la boca y los labios y libera la laringe haciéndola flexible.

Quizá dos textos de Leroi-Gourhan sinteticen este **nuevo campo de funciones** que instauran la mano y la cara como formas generales de contenido y de expresión respectivamente.

27 PALAU, L.A. *Decir la aventura humana, de la mano y/o tras las huellas de André Leroi-Gourhan. Revista de Ciencias Humanas*. No. 13, Medellín, 1989, p. 74.

28 PALAU, L. A. *Op. cit.*, 1989, p. 75.

29 LEROI/GOURHAN. *Op. cit.*, 1983, p. 118.

En *Le fil du temps*, dice:

Si nos atenemos a lo que no sufre ninguna interpretación por fuera de los hechos observados por la paleontología y la anatomía fisiológica, la originalidad orgánica del hombre aparece con claridad, pero bajo dos aspectos que son más bien complementarios que contradictorios. Bajo el primero, la tecnicidad localizada en el campo de relación anterior se revela como un hecho absolutamente general, afirmando muy tempranamente en el desarrollo de los animales y presente tanto en los insectos como en los vertebrados. Las modalidades varían de un grupo a otro, pero es posible decir del hombre como de la abeja, del castor o del macaco, que su tecnicidad, centrada en el campo anterior, se reparte entre la extremidad del miembro anterior (convertido en superior en el hombre) y los órganos faciales anteriores. El otro aspecto consagra por el contrario el carácter original de cada fórmula funcional: la fórmula humana no es nada asimilable a la de los primates superiores o a la de los invertebrados mejor organizados, pues si concedemos a ciertos insectos sociales la posesión de un sistema de comunicación asimilable a un lenguaje, este lenguaje no tiene relaciones orgánicas con la fonicidad consciente del hombre³⁰.

Y en el capítulo VI de su texto *El gesto y la palabra* sintetiza así el problema al hablar del nacimiento del grafismo:

Los primerísimos testimonios de un grafismo ponen en evidencia un hecho muy importante. Hemos visto (...) que la tecnicidad bipolar de muchos vertebrados conducía en los antrópodos a la formación de dos parejas funcionales (mano-útil y cara-lenguaje), haciendo intervenir en primer lugar la motricidad de la mano y de la cara para modelar el pensamiento en instrumentos de acción material y en símbolos sonoros. La aparición del símbolo gráfico al final del reino de los paleántropos supone el establecimiento de relaciones nuevas entre los dos polos operatorios, relaciones exclusivamente características de la humanidad en el sentido estricto de la palabra, es decir, respondiendo a un pensamiento simbolizante en la medida en que nosotros mismos usamos de ello. En estas nuevas relaciones, la visión tiene el puesto predominante en las relaciones cara-lectura y mano-grafla. Estas relaciones son exclusivamente humanas, pues si se puede decir, en rigor, que el útil es conocido por algunos ejemplares animales y que el lenguaje existe sencillamente en las señales vocales del mundo animal, nada existe comparable al trazado y a la lectura de símbolos hasta el alba del *homo sapiens*. Se puede decir pues que si en la técnica y el lenguaje de la totalidad de los antrópodos la motricidad condiciona la expresión, en el lenguaje figurado de los antrópodos más recientes, la reflexión determina el grafismo³¹.

Nuevo campo de relaciones: o como lo sintetizan Deleuze y Guattari,

“Una nueva organización contenido-expresión, cada una teniendo formas y sustancias: contenido tecnológico expresión simbólica o semiótica. Por contenido, será necesario entender no solamente la mano y las herramientas, sino una **máquina**

30 LEROI-GOURHAN. Op. cit., 1983, p. 119.

31 LEROI-GOURHAN, A. Op. cit., 1971, p. 185-6.

social técnica que les preexiste y constituye estados de fuerza o de formaciones de potencia. Por expresión, será necesario entender no solamente la cara y el lenguaje (o las lenguas) sino una **máquina colectiva semiótica** que les preexiste y constituye regímenes de signos³².

b.b. Frente a las oposiciones naturaleza-cultura, instinto-inteligencia, así se sitúa la propuesta de Leroi-Gourhan:

En el pensamiento científico de estos dos últimos siglos, se percibe, en dos vías diferentes, las mismas actitudes en la búsqueda de las funciones del instinto y de la inteligencia, y en la de la división entre lo natural y lo cultural. La primera de estas dos vías ha sido la de la psicología animal, la segunda la de la etnología. Lo que ha sido señalado anteriormente en cuanto a la evolución de las sociedades antrópicas por etapas, donde el vínculo entre zoológico y sociológico se afloja progresivamente, muestra que el problema puede plantearse simultáneamente sobre las dos vías, o más bien, que hay una tercera salida, la cual se aproxima sensiblemente a la imagen empírica de las sociedades sin escritura. Esta vía consistiría en mirar el problema de agrupamiento como dominando los problemas de la animalidad o de la humanidad, a considerar la sociedad, en el animal y en el hombre, como mantenida en un cuerpo de "tradiciones" cuyo soporte no es ora instinto ora intelectual, sino, en grados variados, a la vez de orden zoológico y social. Para un testigo exterior, no hay, en realidad, nada de común a una sociedad de hormigas y a una sociedad humana que no sea la existencia de tradiciones, las cuales aseguran, de una generación a la otra, la transmisión de las cadenas operatorias que permiten la supervivencia y el desarrollo del grupo social. Se puede discutir sobre las identidades y las disimilitudes, pero el grupo sobrevive mediante el ejercicio de una verdadera memoria, en la cual se inscriben los comportamientos; en el animal, esta memoria peculiar a cada especie reposa sobre el aparato muy complejo del instinto; en los antrópodos la memoria propia de cada etnia reposa sobre el aparato no menos complejo del lenguaje. Crear una confrontación entre instinto y lenguaje más bien que entre instinto e inteligencia, es legítimo solamente si los dos términos de la confrontación corresponden realmente (...) Si es exacto que la especie es la forma característica del agrupamiento animal, y la **etnia**, la del agrupamiento de los hombres, a cada uno de los cuerpos de tradiciones debe corresponder una forma de memoria particular³³.

Es posible mirar pues el agrupamiento en sociedad, tanto de los animales como del hombre, como mantenido en un cuerpo de tradiciones cuyo soporte no es ni el instinto ni el intelecto, sino en grados diferentes y a la vez, de orden zoológico y social.

Tradiciones que al perpetuarse, transmiten cadenas operatorias tanto de supervivencia como de desarrollo del grupo.

32 DELEUZE y GUATTARI. *Mil mesetas.*, p. 82.

33 LEROI-GORUHAN, A. 1971, p. 216-7.

Quien dice memoria, mienta no tanto una propiedad de la inteligencia, cuanto un soporte sobre el cual se inscriben cadenas de actos.

Memorias distintas para formas de agrupamiento distintas, y que no sólo implican niveles diferentes de “tradición”, sino también aparatos fisiológicos diferentes en su transmisión.

Memoria de carácter hereditario, ubicada en el plano estrictamente técnico y siempre propia de la especie, que permite la continua presencia (por lo general autómeta) de la cadena de gestos y que acaba aportando un comportamiento heredado de la especie.

Memoria de educación, aprendida, ubicada en el plano de la expresión (¿semiosis?), no transmisible por la especie, que se fija en los individuos por aprendizaje, y cuyo anclaje está en el lenguaje. O como dice Leroi-Gourhan cuando se refiere a ella en el caso del hombre, memoria que “no es transmisible como serie de gestos dinámicamente incorporados a los miembros, sino como series de símbolos, de objetos y de valores”. Es en esta memoria, en donde

La palabra es una herramienta verbal, aislable de la boca que la emite como la herramienta manual es aislable de la mano. Palabra y herramienta aparecen en los polos de relación, como las consecuencias solidarias de la forma propiamente humana de un proceso en el cual se continúa el desarrollo del mundo viviente desde los orígenes³⁴.

La memoria propia de esa forma de agrupamiento que no es sólo producto de la especie, sino de la etnia —y aquí esta nuestra condición de seres humanos—, reposa sobre el aparato no menos complejo del lenguaje.

En efecto:

En las prácticas operatorias corrientes, el lenguaje no parece intervenir, y numerosas acciones se realizan en estado de conciencia crepuscular, que no es esencialmente dissociable del estado en el cual se desarrollan las operaciones. Mas desde el momento en el cual las cadenas operatorias son puestas en suspenso por la opción —nivel específico de funcionamiento de esas cadenas operatorias en el hombre—, esta opción no puede hacerse sin que intervenga una conciencia lúcida estrechamente ligada al lenguaje:

La libertad de comportamiento no es efecto realizable sino a nivel de los símbolos (no a nivel de los actos); y la representación simbólica de los actos es indisociable de su confrontación. Por esta razón, la memoria humana, a diferencia de la del animal que está contenida en la especie, está exteriorizada, siendo su continente la colectividad étnica.

34 LEROI-GOURHAN. Op. cit., 1983, p. 121.

Constituida por experiencia a partir del lenguaje, ella asegura la reproducción de los comportamientos en las sociedades humanas. Es a ella a la cual puede denominarse memoria étnica.

Quizá sea a partir de aquí, desde donde sea posible comprender las relaciones entre este cuerpo de tradiciones de cadenas operatorias que constituye la memoria social, y el llamado comportamiento estético.

5. El comportamiento estético

El tejido, la urdimbre de relación “entre el individuo y el grupo” está asegurado, según Leroi-Gourhan, por lo que puede llamarse el **Comportamiento estético**. Y lo describe así:

Cuando se hace el inventario de las relaciones de los individuos entre sí y con la sociedad, se desprenden **fórmulas funcionales** como el matrimonio o el intercambio económico, que no son más que la expresión de la fisiología fundamental de toda sociedad, fisiología reductible a unas leyes de la especie o del agrupamiento social, pero que no rinde cuenta de la tonalidad particular de cada colectividad humana. La distinción entre la especie y la etnia se ha demostrado necesaria, puesto que se constata que los miembros de la especie zoológica humana se concentran en **unidades de agrupamiento** que no son de carácter zoológico; mas los caracteres de la etnia se desprendieron solamente en la medida en que derivaban de fórmulas funcionales de suerte que las reglas de particularización que tocan lo que hay de propiamente humano en el hombre, quedaron afuera del esquema tecno-económico y están aún por definir³⁵.

Esa tonalidad particular de cada colectividad humana, es pues necesario localizarla en toda la densidad de las percepciones, pues se trata justamente de la **forma como se constituye en el tiempo y en el espacio, ese código de emociones que aseguran la inserción del sujeto étnico en la sociedad**³⁶.

Este comportamiento estético que asegura la percepción de los valores y los ritmos, termina en el hombre en una **percepción y producción reflexionada de formas y movimientos**, cuyos símbolos poseen una **significación étnica**, generalmente pensadas por nosotros como manifestaciones estéticas.

Hablar de comportamiento estético implica pues no tanto el ámbito restringido que nosotros hemos acabado en darle al considerarlo como campo específico del arte —y valdría la pena pensar si esta mirada es la que está a la base de nuestro concepto de cultura y de memoria cultural—, cuanto aquel conjunto de tradiciones que, tomando

35 LEROI-GOURHAN. Op. cit, 1971, p. 265-6.

36 LEROI-GOURHAN. 1971, p. 267.

forma en códigos fisiológicos, particularizan la experiencia humana en un **contexto social**. Así lo expresa Leroi-Gourhan:

Las apreciaciones culinarias o arquitecturales, vestimentarias, musicales u otras, forman realmente lo más idóneo de la cultura y lo que simboliza realmente las diferencias existentes entre las etnias. Cuando se despojan los rasgos culturales más diversos de su aureola de valores, no queda más que unos caracteres impersonales, desculturizados e intercambiables. La función particularizante de la estética se inserta en una base de prácticas maquinales, ligadas en su profundidad a la vez con el aparato fisiológico y con el aparato social. Una parte importante de la estética se relaciona con la humanización de comportamientos comunes al hombre y a los animales, tales como el sentido de la comodidad o de incomodidad, el condicionamiento visual, auditivo, olfativo y a la intelectualización, a través de los símbolos y de los hechos biológicos de cohesión con el medio natural y social³⁷.

Cuando F. Nietzsche insistía en la necesidad de rescatar una fisiología estética que enraizase el arte en la vida, esbozaba una intuición filosófica que puede tener ahora toda su razón de ser, pues dicho comportamiento estético permite distinguir niveles en su constitución:

Desde una **estética fisiológica**, definida por los fundamentos corporales de los valores y los ritmos, hasta una **estética figurativa**, donde el lenguaje de las formas expresa lo que comprendemos por “arte”, pasando por la **estética del utillaje** y por la **estética social**, estos cuatro niveles del comportamiento estético marcan (en el sentido del marcaje, del tatuaje) unas formas particulares de apropiación, o si se prefiere de “construcción de realidad”, cuya especificidad señala precisamente los **estilos culturales**.

No se trata de cuatro etapas que marcan un ascenso progresivo del arte desde lo fisiológico. Se trata más bien de recuperar la dimensión fisiológica de la “estética figurada”, a partir de la cual este **iceberg** de lo estético tiene toda su fundamentación.

Si hemos hablado de dos polos en el campo funcional del hombre, dos hipótesis son posibles para examinar la relación entre este comportamiento estético y el ámbito de la técnica y del lenguaje. En otras palabras:

Puesto que al nivel humano la función técnica se exterioriza en el **útil** amovible y que el objeto percibido se torna también exterior a través de un **símbolo verbal**, el **movimiento** en todas sus formas visuales, auditivas y motoras, se liberaría también y entraría en el mismo ciclo de evolución³⁸.

37 LEROI-GOURHAN. 1971, p. 267.

38 LEROI-GOURHAN. 1971, p. 270.

He aquí las dos hipótesis:

Se podría suponer que lenguaje y técnica forman una base indispensable y suficiente para la supervivencia sobre la cual se extendería poco a poco la coloración estética, de algún modo independiente, y adquirida en un estadio tardío de la evolución; salida de las cimas del arte figurativo, allá en el paleolítico reciente, ganaría poco a poco las bases, y nuestra época la vería apenas comenzar a recubrir las manifestaciones fisiológicas. Esta hipótesis postularía el carácter particular de las manifestaciones estéticas, regiría la búsqueda de su inserción en la máquina cerebral, supondría que más allá de la posibilidad de fundar un lenguaje abstracto algo habría aparecido en el dispositivo cortical, estableciendo relaciones nuevas entre las imágenes (...)

Pero hay otra posibilidad:

Se puede aceptar la hipótesis de que siendo técnica y lenguaje solamente dos aspectos del mismo fenómeno, la estética podría ser un tercero de ellos. En tal caso existiría un hilo conductor: si el útil y la palabra se encaminan hacia la máquina y la escritura a través de las mismas etapas y sincrónicamente, el mismo fenómeno debería haberse producido para la estética: de la satisfacción digestiva al útil bello, a la música bailada y al baile contemplado desde un sillón, no se trataría sino de un mismo fenómeno de exteriorización. Se debería volver a encontrar en los tiempos históricos unas fases estéticas comparables a la del paso del mitograma a la escritura y del útil manual a la máquina automática, un periodo "artesanal" o "preindustrial" de la estética que sería aquel cuando las artes, la estética social y el saber-gozar técnico hubieran alcanzado el máximo de impregnación individual, luego, un grado de especialización donde se acentuaría la desproporción entre los productores de materia estética y la masa cada vez más grande de los consumidores de arte prefabricado o prepensado. Esta segunda hipótesis corresponde mejor, sino forzosamente a toda la realidad, al menos a la dirección general que parecen indicar los hechos biológicos (...) pues ella aporta al problema del agrupamiento de los hombres en unidades étnicas el elemento que faltaría a una teoría limitada a la sola consideración de la técnica y del lenguaje³⁹.

6. Finalmente...

Cuando al principio se enunciaba la necesidad de desatar la identidad entre comportamiento estético y experiencia artística, lo hacíamos porque veíamos en dicha identificación una limitación para comprender tanto el uno como la otra; pero sobre todo, para darle a esta última la justa dimensión que tiene.

Razón tenía Paul Valéry cuando, al hacer un pequeño recorrido por las transformaciones del concepto de arte, señalaba como su último sentido el siguiente: "La palabra llegó en fin a designar la producción y el goce de cierto género de obras"⁴⁰.

39 LEROI-GOURHAN. 1971. 271.

40 OSBORNE (Ed.). Estética. (trad. de Stella Mastrangelo). México: Fondo de Cultura Económica, 1976. p. 49.

Es este el espacio en el cual hemos nosotros pensado el arte, señalando justamente aquí, en esta *poietica*, un rasgo distintivo; es decir, una *techne* que tiene como procedimiento central la imitación o *mimesis*: producción de imágenes diría Aristóteles en *La Poética*.

J. P. Vernant, en su texto *Religiones, historia, razones*⁴¹, ha situado en el “nacimiento de imágenes”, el momento en el cual aparecen en el mundo griego las piezas de los grandes dominios de la experiencia y de los modos de pensamiento que se aplican a ellas, y que se irán articulando a lo largo de la tradición cultural de occidente: “El dominio del conocimiento, con el razonamiento y el concepto. El dominio del arte, con la imitación y la imagen. El dominio de la religión, con las formas de expresión simbólica”.

Es decir, el horizonte en el cual la experiencia artística es comprensible, queda dibujado justo allí donde la re-presentación señala el surgimiento de esta actividad humana concreta.

41 Citado por JIMENEZ G. J. Op. cit., p. 64-5.

**REFLEXIONES EN TORNO AL
COMPORTAMIENTO ESTETICO**

Por: José Jairo Montoya Gómez

El interés de estas reflexiones es mostrar la base zoológica del comportamiento estético, corregir la precipitada identificación de lo estético con lo artístico, y revisar la concepción dominante sobre la historia del arte. El hilo conductor es la atención a la función del lenguaje y su relación con la memoria y la etnia.

**REFLECTIONS ON AESTHETIC
BEHAVIOR**

By: José Jairo Montoya

The remarks here made aim at showing the zoological foundation of aesthetic behavior, correcting a hasty identification of what is aesthetic with what is artistic and examining dominant conceptions on the history of art. The guiding principle is attention to the function of language and its relation to memory and ethnica.

CONSIDERACIONES SOBRE EL CONOCIMIENTO, LA VERDAD Y LAS IDEAS (1684)*

Por: **Gottfried Wilhelm von Leibniz**
Traductor: **Carlos Másmela Arroyave**

La cuestión referente a la verdad y falsedad de las ideas es tratada fervorosamente en la actualidad por hombres ilustres¹; y puesto que el propio Descartes no ha encontrado una solución satisfactoria a este problema, el cual es de gran significado para el conocimiento de la verdad, quisiera exponer brevemente mi interpretación acerca de los rasgos característicos y los criterios de las ideas y de los conocimientos. Pues bien, un conocimiento es oscuro o claro; un conocimiento claro es a su vez confuso o distinto; un conocimiento distinto, inadecuado o adecuado; simbólico o intuitivo; finalmente, el conocimiento más completo será aquel que sea al mismo tiempo adecuado e intuitivo.

Una representación es oscura si no basta para el reconocimiento del objeto que representa, como cuando, si bien recuerdo la de una flor o de un animal que había visto anteriormente, ello no es suficiente para reconocer el ejemplar dado en caso de encontrarlo de nuevo, y distinguirlo de uno semejante. Si considero algún término no aclarado suficientemente en las escuelas, como la entelequia de Aristóteles o la causa, en tanto se la toma al mismo tiempo como causa material, formal, eficiente y final, y otros términos análogos sin definición determinada, entonces es también oscuro el juicio en el que interviene dicha noción. Por el contrario, un conocimiento es claro si me posibilita reconocer nuevamente el objeto que representa; y, a su vez, él es confuso o distinto. Confuso, cuando no estoy en condiciones de enumerar separadamente un número de características suficientes para distinguir un objeto de otro, aun cuando se encuentren realmente en él tales caracteres y posea determinaciones que permitan analizar su noción. De este modo, podemos ciertamente reconocer colores, olores, sabores y otros objetos particulares de los sentidos con suficiente claridad y discernirlos unos de otros, pero esto sucede por el simple testimonio de los sentidos, y no por caracteres declarables. Por eso tampoco

* Cfr. versión alemana: *Beobachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen* (1684), en: LEIBNIZ, G.W. *Grundlegung der Philosophie*. Übersetzt von A. Buchenau, durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen hrsg. von Ernst Cassirer. Bd. I, Hamburg: Felix Meiner Verlag, Dritte ergänzte Auflage, 1966, S. 22-29 y versión francesa: *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, en: LEIBNIZ, G.W.. *Oeuvres*. Éditées par Lucy Prenant. Paris: Aubier Montaigne, 1972, p. 151-156.

1 En el año de 1683 —por tanto, inmediatamente antes de la publicación del tratado de Leibniz— apareció el escrito polémico de Amauld contra Malebranche: el *Traité des vraies et des fausses idées*. Con él se introdujo una renovada prueba crítica del concepto y término de la idea dentro de la propia escuela cartesiana.

podemos aclarar a un ciego lo que es el rojo; estas son cosas que no podemos hacer manifiestas a otros, salvo conduciéndolos a la presencia del objeto para que vean, sientan y gusten como nosotros la cosa misma o, por lo menos, haciendo el llamado a su recuerdo de una percepción de la misma naturaleza. Que las nociones de estas cualidades sean compuestas y puedan ser analizadas ulteriormente es por tanto cierto, puesto que estas cualidades mismas tienen seguramente sus causas.

De manera semejante, podemos observar que los pintores y otros artistas son capaces de reconocer exactamente si una obra es buena o mala, pero con frecuencia sin poder dar razón de sus juicios; y a los interrogantes sólo responden que echan de menos en las cosas que les desagradan, algo que ellos mismos no saben qué es. Pero una representación distinta es semejante a la que tienen los separadores del oro que lo obtienen por caracteres y medios de control que bastan para distinguirlo de otros cuerpos semejantes. Nosotros las tenemos usualmente de representaciones que, como la del número, magnitud y contenido, son comunes a varios sentidos², así como también de numerosas afecciones del alma, por ejemplo el temor y la esperanza, en una palabra, de todo aquello de lo que tenemos una definición nominal, la cual no es otra cosa que la numeración de los caracteres suficientes. Sin embargo, se tiene también un conocimiento distinto de nociones indefinibles, a saber, cuando éstas son primitivas, es decir, inanalizables, inteligibles solamente por sí mismas, y carecen de este modo de requisitos.

En las nociones compuestas pueden sin duda conocerse a veces con claridad uno a uno los caracteres que las componen, pero por supuesto de manera confusa, como son la densidad, el color, el aguafuerte y todo lo que pertenece a los caracteres del oro; dicho conocimiento del oro puede ser distinto y, no obstante, inadecuado. Pero si todo lo que entra en una noción distinta es, a su vez, conocido distintamente, dicho de otra manera, si se conduce el análisis hasta el último término, entonces el conocimiento es adecuado. A decir verdad, nuestro saber humano no puede dar de ello ningún ejemplo perfecto; sin embargo, el conocimiento de los números se le aproxima bastante. Pero en la mayoría de los casos, particularmente en los de un extenso análisis, no captamos de un solo golpe toda la naturaleza de los objetos, sino que en su lugar empleamos en los objetos mismos determinados signos, y omitimos usualmente, por abreviación, precisar en nuestra con-

2 Leibniz se refiere aquí a la conocida distinción aristotélica de las cualidades sensibles, según la cual las unas —como colores y sabores—, son procuradas por un único órgano de los sentidos específico, mientras que los otros —como número y magnitud, movimiento y reposo—, son comunes a varios sentidos (*de anima* II, 6). En los *Nouveaux Essais* vemos luego cómo esta determinación psicológica es transformada en oposición a Locke y Aristóteles y convertida en una teórico-cognoscitiva y metafísica. “Las representaciones que, como se dice, se deben a varios sentidos —como las del espacio, la forma y el movimiento—, proceden más bien del sentido común, es decir, del espíritu mismo; son ideas del entendimiento puro que sin embargo se relacionan con los objetos externos y de los cuales devenimos conscientes con ocasión de la percepción sensible, —estos conceptos también son susceptibles de definición y de la demostración exacta” (*Nouv. Ess.* II, 5).

ciencia presente su concepción explícita, sabiendo o creyendo que los tenemos en nuestro poder. Si pienso por ejemplo en un polígono de mil ángulos o uno de mil lados iguales, no considero siempre la naturaleza del lado, de la igualdad o del número mil —es decir, de la tercera potencia de 10—; pero estas son palabras (cuyo sentido se presenta al espíritu de manera oscura e imperfecta), que yo empleo mentalmente, en lugar de las ideas correspondientes; las empleo porque recuerdo que conozco su significado, y no considero ahora necesario su explicación. Dicho conocimiento suelo caracterizarlo como ciego o incluso simbólico. Uno se sirve del mismo tanto en el álgebra como en la aritmética e, igualmente, casi en todas las cosas. Efectivamente, cuando una noción es muy compleja, no podemos pensar al mismo tiempo todos los caracteres que entran en ella. Pero cuando esto es sin embargo posible y en la medida de cómo sea posible, lo llamo conocimiento intuitivo. De las nociones distintas, primitivas, no es posible ningún otro conocimiento que el intuitivo; mientras el conocimiento con frecuencia es solamente simbólico para las complejas.

A partir de todo lo anterior se deduce ya, que al igual que en nuestros conocimientos distintos, no percibimos las ideas, salvo en los casos en que nos valemos de conocimiento intuitivo. Sucede con frecuencia que creemos erróneamente tener las ideas de las cosas en nosotros, en tanto suponemos falsamente que los términos de que nos servimos han sido conocidos ya explícitamente por nosotros. Es a propósito falsa la afirmación, o por lo menos no sin ambigüedad, que debemos tener necesariamente la idea de una cosa para poder hablar sobre ella y comprender lo que decimos sin tener la idea, pues frecuentemente entendemos de alguna manera estos términos tomados uno a uno, o bien nos acordamos de haberlo entendido alguna vez. Puesto que nosotros, sin embargo, nos satisfacemos con este conocimiento ciego y no ejercitamos suficientemente el análisis de las nociones, no nos escapamos con facilidad de una contradicción, contenida en la noción compleja.

Para un examen más exacto de este caso me he valido del conocido argumento para la existencia de Dios, célebre entre los escolásticos, que ha sido nuevamente reiterado por Descartes: lo que se sigue, sea de la idea de un objeto, sea de su definición, puede atribuirse al objeto. Sigue luego la existencia de la idea de Dios como el ser más perfecto o lo más grande posible. En efecto, el ser más perfecto encierra en sí todas las perfecciones a las que pertenece también la existencia. Por tanto, a Dios puede adjudicarse la existencia. A decir verdad, sólo puede concluirse de ello la existencia de Dios luego de probarse su posibilidad, pues no podemos usar ninguna definición para extraer una conclusión, sin haber asegurado antes que ella es real, es decir, que no encierra ninguna contradicción. He aquí la razón: de nociones que contengan contradicción puede concluirse al mismo tiempo lo opuesto, lo cual es absurdo. Para su explicación menciono usualmente el ejemplo del movimiento más rápido, el cual encierra una absurdidad si suponemos que una rueda gira con el movimiento más rápido; es fácil ver que cuando se prolonga uno de sus radios, tendrá en su extremidad un movimiento más rápido que un clavo que se encuentre en la periferia de la rueda. Su movimiento no es por tanto el más

rápido, lo cual contradice lo supuesto. A primera vista, sin embargo, podría parecer que tuviésemos la idea del movimiento más rápido, puesto que entendemos qué queremos decir con eso; —no obstante, no tenemos la menor idea de lo imposible—. Del mismo modo, no es suficiente pensar el ser más perfecto para poder afirmar que tendríamos su idea; justamente en la prueba indicada debe, o bien probarse, o bien suponerse la posibilidad del ser más perfecto e, incluso, necesario. Por tanto, el argumento no es tan concluyente, y ha sido rechazado ya por Tomás de Aquino.

Con ello logramos también un carácter diferenciable entre las definiciones nominales, que sólo contienen notas para poder distinguir una cosa de otras, y las definiciones reales, a partir de las que se produce la posibilidad de la cosa. Se responde así de manera satisfactoria a la opinión de Hobbes, según la cual todas las verdades deben ser arbitrarias porque dependen de las definiciones nominales³; no tiene con ello en cuenta que la realidad de la definición misma no se encuentra en nuestra elección y que no todos los conceptos pueden enlazarse entre ellas. Y las definiciones nominales no bastan para la ciencia perfecta, a menos que el objeto de la definición no sea manifiestamente posible. Se aclara finalmente de lo anterior la diferencia entre ideas verdaderas y falsas. Una idea es verdadera cuando su noción es posible; falsa, cuando ésta contiene una contradicción. Pero conocemos la posibilidad de una cosa a priori o a posteriori. Lo primero, cuando resolvemos la noción en sus requisitos, o en otras nociones cuya posibilidad nos es conocida, y cuando sabemos que nada entre ellas es incompatible. Este es por ejemplo el caso, cuando consideramos la manera en que puede producirse un objeto, razón por la cual la utilidad de las definiciones causales es de primer rango. A posteriori, por el contrario, conocemos la posibilidad de una cosa cuando nos es conocida su existencia actual mediante la experiencia; en efecto, lo que existe en acto o ha existido, debe ser de alguna manera posible. Y ciertamente, todas las veces en que un conocimiento adecuado es dado, se tiene también un conocimiento a priori de su posibilidad. Porque si se conduce el análisis hasta el final, se prueba la posibilidad de la noción, en caso de que no aparezca ninguna contradicción. Pero si los hombres no pudieran hacer nunca un análisis perfecto de las nociones, si pueden reducir sus pensamientos, sea hasta las primeras posibilidades, a nociones irreductibles, sea (lo que es lo mismo) hasta los atributos mismos de Dios bajo su forma absoluta, como causas primeras y último fundamento de las cosas, eso no me atrevo a resolverlo por el momento. En lo que nos atañe, estamos satisfechos de haber tomado de la experiencia la realidad de ciertas nociones, de donde partimos para luego componer otras, según el modelo de la naturaleza.

De lo que precede puede comprenderse finalmente que la invocación de las ideas no siempre está libre de objeciones y que abusamos con frecuencia de estas etiquetas deslumbrantes para lograr la validez de sus ilusiones. Que para tener la idea de una cosa no baste su pensamiento consciente, lo he mostrado justamente con el ejemplo del movi-

3 HOBBS, T. *De corpore* P. I. cap. III §7-9.

miento más rápido. Del muy conocido principio: todo lo que yo comprenda clara y distintamente de una cosa es verdadero o puede ser afirmado de ella se ha hecho por esta época mucho abuso. En efecto, con frecuencia aparecen cosas claras y distintas a los hombres de juicios precipitados, que en verdad son oscuras y confusas. Este axioma es entonces inútil si no se extraen los criterios de claridad y distinción que hemos indicado, y si no se establece la verdad de las ideas. Por lo demás, las reglas de la lógica común son criterios dignos de consideración para la verdad de los juicios; los géometras mismos hacen uso de ellas, de modo que no admiten nada por cierto sin la prueba aportada por una minuciosa experiencia o una sólida demostración. Pero es sólida la demostración que observa la forma prescrita por la lógica. En realidad, no se requiere siempre alinear silogismos al modo de las escuelas —como los han empleado Christian Herlinus y Konrad Dasypodius en los seis primeros libros de Euclides—⁴; sólo se exige que la demostración lleve a cabo la conclusión en virtud de su forma. Por eso no se puede omitir ninguna premisa necesaria y todas las premisas tienen que ser ya demostradas anteriormente, o ser supuestas como hipótesis, en cuyo último caso la conclusión es también sólo de validez hipotética. Quienes observan estas reglas meticulosamente, sabrán cuidarse fácilmente de las ideas engañosas. Es en conformidad con ellas que el agudo Pascal en su conocido *Tratado sobre el espíritu geométrico* —el fragmento está contenido en el excelente libro de Antoine Arnauld *Sobre el arte de pensar*— caracteriza como tarea del geómetra, definir todos los *termini* oscuros en cierto modo y probar todas las verdades dudosas solo en cierto modo⁵. Yo sólo desearía que él hubiese determinado los límites, más allá de los que una noción o enunciado no puede ser más oscura o dudosa. Lo que es preciso pensar en ello se podría deducir de un estudio cuidadoso de lo que hemos dicho hasta aquí.

Lo que toca a la cuestión de si vemos todas las cosas en Dios (antigua doctrina, en todo caso, y que si se la comprende bien no es por completo despreciable), o si tenemos ideas propias⁶, observamos que nosotros mismos, aun cuando vemos todas las cosas en Dios, debemos necesariamente tener también ideas propias y, en realidad, no como una clase de imágenes, sino como afecciones o modificaciones de nuestro espíritu, correspondientes a lo que percibiríamos en Dios: porque en todos los casos, la sucesión de nuestras ideas hace un cierto cambio en nuestro espíritu. A decir verdad, también las ideas de las

4 Compárese para ello M. Cantor, *Lecciones sobre historia de la matemática*, 3a. edición II, 553.

5 Leibniz conoció los escritos de Pascal en el manuscrito, entre ellos el tratado *De l'esprit géométrique* ya en la época de su estadía en París. El fragmento al que se refiere aquí está contenido en la cuarta parte del *Art de penser*, del clásico libro de texto de lógica del cartesianismo —*La logique de Port-Royal*.

6 El último párrafo del escrito no se encuentra a primera vista en ninguna conexión lógica con su anterior contenido. La aclaración de que Leibniz apunta aquí a un objeto de controversia en medio de la conexión de las explicaciones metódicas, se halla en las condiciones históricas del origen de su tratado. “Que nosotros vemos todas las cosas en Dios” es, como se sabe, la proposición fundamental de la filosofía de Malebranche, la cual en el texto polémico de Arnauld, que proporcionó el motivo externo para el tratado de Leibniz, se encuentra en el punto central de la consideración.

cosas, en las que no pensamos actualmente, están contenidas en nuestro espíritu, como la figura del Hércules en el mármol bruto. Por el contrario, en Dios no solo hay necesariamente en acto la idea de una extensión absoluta e infinita, sino también la de toda figura arbitraria existente, que no es otra cosa que un modo particular de la extensión absoluta.

Cuando nosotros, por lo demás, percibimos colores u olores, tenemos siempre tan solo la percepción de figuras y movimientos, pero tan complejos y pequeños que es imposible que nuestro espíritu en su estado presente pueda considerarlos uno a uno distintamente; no puede observar por consiguiente que su percepción se compone tan solo de percepciones, de figuras y movimientos minúsculos; de igual modo que percibimos el color verde por medio de una mezcla de partículas amarillas y azules. Y a pesar de que percibimos con ello solamente amarillo y azul en una mezcla interna, no notamos esto y nos imaginamos en su lugar alguna nueva realidad.

DE LA REFORMA DE LA FILOSOFIA PRIMERA Y DE LA NOCION DE SUSTANCIA (1694)*

Por: Gottfried Wilhelm von Leibniz
Traductor: Carlos Másmela Arroyave

La noción de sustancia, tal como la propongo, es tan fecunda, que de ella surgen las verdades primarias y originarias y, en realidad, referentes a Dios, las almas y la naturaleza de los cuerpos (es decir, a todo esto y a sus ámbitos). Se trata de verdades conocidas en parte pero poco demostradas; en parte desconocidas hasta ahora, sin embargo, de un gran significado para las demás ciencias.

Me parece que la mayoría de los interesados en las doctrinas matemáticas tienen aversión contra la metafísica, pues esperan encontrar en aquélla luz y en ésta oscuridad. La razón fundamental de esto es, según mi opinión, la siguiente: los conceptos generales, tenidos por evidentes, se han tornado ambiguos y oscuros debido a la negligencia e inconsecuencia del pensar humano. Las definiciones procuradas usualmente no son ni siquiera nominales; por eso, no ofrecen ninguna explicación. No hay duda que el mal ha alcanzado otras disciplinas que se hallan subordinadas a aquélla, primera y arquitectónica. Así se nos da para definiciones claras, pequeñas distinciones puntillosas; en lugar de axiomas verdaderamente universales, reglas que no son más que procedimientos limitados, desbordados frecuentemente además por hechos de los que no hay ejemplos en qué apoyarse. No obstante, con igual frecuencia, por una clase de necesidad los hombres emplean palabras metafísicas, y se vanaglorian de comprender lo que han aprendido a decir.

Es evidente que los conceptos verdaderos y fructíferos permanezcan por lo común ocultos, no solo los de la sustancia, sino también los de la causa, realización (acción), relación, semejanza y muchos otros términos semejantes. No hay que extrañarse, por tanto, de que esta reina de las ciencias que nos ha llegado bajo el nombre de filosofía primera y que Aristóteles con frecuencia ha llamado ciencia deseada, buscada ($\zeta\eta\tau\omicron\nu\mu\epsilon\omega$), permanezca hasta hoy con el nombre de las ciencias que aún se buscan.

* Tomado de: LEIBNIZ, G. W. *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Hrsg. von Ernst Cassirer. Bd. 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, Dritte ergänzte Auflage, 1966, p. 22-29. Cfr. *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae* (Gerh. IV, 468-470), en: HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Bd. 26, Franckfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978, p. 96-102 y *De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance*, en: LEIBNIZ, G. W. *Oeuvres*. Editées par Lucy Prenant, Paris: Aubier Montaigne, 1972, p. 323-325.

Sin duda alguna, Platón, en el curso de sus diálogos, examina muy de cerca el valor de los conceptos; Aristóteles hace lo mismo en los libros que se llaman corrientemente **metafísicos**; sin embargo, parece no haber ido muy lejos. Los sucesores de Platón han caído hasta en los encantos del verbalismo; en los aristotélicos, sobre todo en los escolásticos, la gran preocupación fue provocar cuestiones más bien que resolverlas.

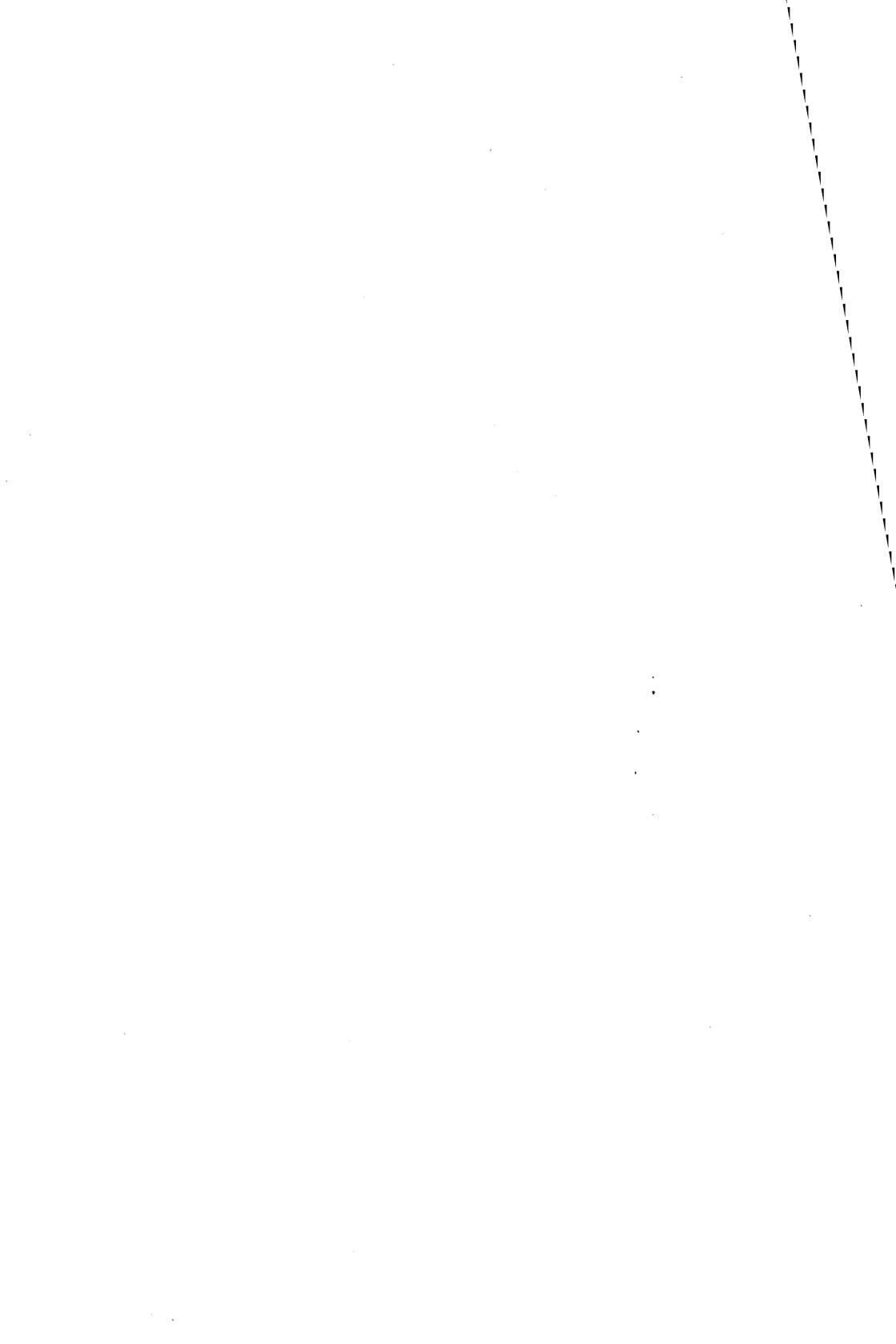
En nuestros días hombres eminentes dirigen también su espíritu hacia la filosofía primera, sin gran éxito hasta ahora. No puede negarse que Descartes haya aportado excelentes cosas; en primer lugar, que haya hecho bien en hacer honor al esfuerzo de Platón por separar el espíritu de los sentidos; luego, que haya aplicado útilmente las dudas de la Academia; pero él se apartó pronto de su propósito, por ligereza o por alguna facilidad de afirmación, y no ha distinguido lo cierto de lo incierto; por consiguiente, ha localizado en sentido contrario la naturaleza de la sustancia corporal en la extensión y no ha comprendido bien la unión del alma y del cuerpo; todo ello por no haber comprendido la naturaleza de la sustancia en general. Porque él se había lanzado como un experto hasta en las cuestiones más difíciles de resolver, sin haber despejado sus nociones elementales. En ninguna parte aparece mejor qué falta de certeza resulta de allí para sus *Méditations Métaphysiques* que en su propio escrito, en el cual, ante la petición de Mersenne y de otros, hace un vano esfuerzo para revestirlas de una apariencia matemática. Veo también otros hombres de una penetración superior que se han interesado por cuestiones metafísicas y han meditado profundamente sobre algunas de ellas; pero las han cubierto de semejantes oscuridades que parecen adivinar más que demostrar.

Me parece que estos asuntos metafísicos requieren de más luz y certidumbre que los matemáticos, que aportan con ellos sus propias verificaciones y pruebas, lo cual es la principal razón de su éxito, mientras la metafísica carece de esta ventaja. Es necesario, por ello, proponer un método particular de exposición, a la manera de un hilo en el laberinto; por este medio deben resolverse las cuestiones a la manera de un cálculo, como en el método euclidiano, conservando, sin embargo, la claridad que no hace la más mínima concesión al lenguaje corriente.

Sobre todo la **noción de sustancia** que he dado mostrará toda la importancia de estas cosas; noción tan fecunda que a partir de ella se siguen las verdades primeras, así mismo aquellas que conciernen a Dios, a los espíritus y a la naturaleza de los cuerpos; y verdades por una parte conocidas, pero poco demostradas, por otra parte ignoradas hasta ahora, aunque deben ser del más alto interés en las otras ciencias. Para dar una prueba anticipada de este asunto, diré por ahora que la noción de fuerza, *vis* o *virtus* (llamada *Kraft* por los alemanes y *force* por los franceses), a cuya explicación destiné la ciencia particular de la *Dinámica*, aporta mucha luz para la comprensión de la verdadera **noción de sustancia**.

La fuerza activa difiere en efecto de la simple potencia (facultad de obrar), conocida por lo general en la escolástica, por cuanto la potencia activa de los escolásticos, o la

facultad de realización, no es otra cosa que la posibilidad próxima del hacer, del realizar, que, sin embargo, requiere una excitación externa, casi de un estímulo para pasar al acto. Pero la fuerza activa contiene un cierto acto o *εντελεχειαν* y se encuentra entre una simple facultad de obrar y la acción misma; incluye un *conatus*, un esfuerzo y se dirige así por sí misma a la acción; ella no tiene necesidad de apoyo, sino solamente de la supresión del impedimento. Se la puede ilustrar con los ejemplos del peso que tensa la cuerda que lo sostiene, o del arco en tensión. En efecto, aun cuando la pesantez y la fuerza elástica pueden y deben ser explicados mecánicamente por el movimiento del éter, la razón última del movimiento en la materia es, sin embargo, la fuerza que le ha sido imprimida en la creación; ella reside en cada uno de los cuerpos, pero es diversamente limitada y compelida por el conflicto mismo de los cuerpos en la naturaleza. Y digo que este poder de obrar es inherente a toda sustancia y que siempre algún acto proviene de él, hasta tal punto que la sustancia corpórea misma no cesa jamás de obrar, no menos que la sustancia espiritual. Esto lo pasan por alto los cartesianos, quienes sólo han visto en la sustancia corpórea la extensión o la impenetrabilidad, y que conciben, en lo que ellos creen, los cuerpos en reposo absoluto. No es la fuerza de obrar misma —mis meditaciones lo harán también aparecer— lo que una sustancia creada recibe de otra sustancia, sino solamente los límites y la determinación de su propio esfuerzo preexistente o poder de obrar. No diré nada más aquí acerca de las ventajas (que se siguen) para resolver el problema tan difícil de la interacción de las sustancias.



SPECIMEN DYNAMICUM (1695) Primera parte

Por: Gottfried Wilhelm von Leibniz*
Traductor: Carlos Másmela Arroyave

Desde que hablamos por primera vez de una nueva ciencia de la dinámica, la cual debe aún fundamentarse, una serie de hombres destacados ha dado a conocer en diferentes lugares sus intenciones de una exposición más detallada de esta doctrina. Puesto que nuestro tiempo aún no es suficiente para un libro, queremos por eso presentar aquí un proyecto que al menos pueda dar ya alguna luz, y que quizás algún día nos sea restituido con interés e interés compuesto, cuando sea logrado por hombres que, al servirse tanto de una fuerza del pensamiento como de una sutileza de estilo, muevan a la manifestación de sus opiniones. Su juicio es siempre deseado por nosotros y, como ha de esperarse, útil para la realización de nuestra obra.

Hemos declarado en otro lugar que en las cosas materiales hay contenido algo que se añade a la mera extensión y que incluso le precede, a saber, una fuerza natural, que ha sido implantada por el creador en todas partes. Ella no consiste en aquella simple capacidad, suficiente para la filosofía de escuela, sino que se caracteriza además por un ímpetu o tendencia, el cual si no es contrarrestado por un ímpetu opuesto, llega a ser también completa actividad. Esta tendencia se presenta a veces directamente a los sentidos y, también allí donde no se manifiesta en la sensación, puede por doquier comprenderse su existencia, como yo creo, en la materia a partir de los principios de la razón. Dado que no se trata ahora de reducir esta fuerza a un milagro de Dios, tiene que suponerse entonces que ha sido puesta por El mismo en los cuerpos, incluso, que constituye su naturaleza más íntima; pues el obrar es la característica de las sustancias, la extensión, en cambio, no significa otra cosa que la repetición constante o despliegue de una sustancia ya supuesta, que tiene tendencia y resistencia, es decir, es imposible, por tanto, que la extensión por sí sola pueda constituir la sustancia misma.

No hace al caso en este momento que toda actividad corpórea proceda del movimiento, y éste mismo tenga que ser deducido nuevamente de otro movimiento existente ya antes en el cuerpo, o haya sido transmitido por una influencia externa sobre él; pues tomado exactamente, nunca tiene el movimiento, así como tampoco el tiempo, una exis-

* Cfr. versión alemana: *Specimen dynamicum* (1695), en: LEIBNIZ, G.W. *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Übersetzt von A. Buchenau, durchgesehen und mit Einleitungen und Erläuterungen hrsg. von Ernst Cassirer. Bd. I, Hamburg: Felix Meiner Verlag, Dritte ergänzte Auflage, 1966, S. 256-272.

tencia propia, ya que no posee partes coexistentes; por tanto, no existe nunca como un todo. Y así, no se halla nada real en él mismo, salvo la realidad del estado momentáneo que hay que determinar en virtud de la fuerza y su ímpetu según el cambio. En ello es aprehendido por tanto todo lo existente en la naturaleza material fuera del objeto de la geometría o de la extensión. Finalmente, esta interpretación hace justicia tanto a la verdad como a la doctrina de los antiguos. Nosotros poseemos ya reivindicaciones modernas del átomo de Demócrito, de las ideas de Platón, de la serenidad de los estoicos, la cual debe originarse en la comprensión de la mejor constitución posible de las cosas. También ahora se trae a conceptos comprensibles la doctrina tradicional de los peripatéticos sobre las formas o entelequias, la cual siempre fue considerada con razón como enigmática y aprehendida con poca claridad por los mismos autores. Creemos por lo tanto que el reconocimiento de esta filosofía durante siglos no puede dejarse de lado, sólo que ella requiere de una aclaración, hasta donde eso sea posible, que la haga unánime en sí misma, y dé explicaciones y ampliaciones a través de nuevas verdades.

Este método de investigación corresponde comúnmente, según me parece, al tino del maestro como al estímulo de quien aprende. Sólo así puede evitarse el triunfo del simple intento de destrucción sobre el esfuerzo por una construcción real, así mismo, que aquí y allá vacilemos inseguros y a la deriva como el viento, entre los permanentes cambios de las doctrinas propias de los espíritus audaces. Sólo de este modo puede lograrse que la humanidad ponga freno finalmente a la pasión de las sectas, aguijoneada por búsquedas vanidosas de lo novedoso, y avance con paso seguro hacia los últimos principios, y de acuerdo con proposiciones determinadas sólidamente —en filosofía no menos que en la matemática—. Pues los escritos de hombres eminentes de antiguos y nuevos tiempos contienen en general, prescindiendo de sus polémicas tan agudas contra otros pensadores, mucha verdad y bien, lo cual merece ser buscado y ordenado en la estima común del saber. Es preferible dedicarse a esta tarea que desperdiciar el tiempo en críticas, ¡con las que precisamente se sacrifica solo su vanidad! Al menos hallo gusto en ello, pese a algunos descubrimientos propios nuevos que hice —y en realidad con tanto éxito que los amigos me han insinuado frecuentemente dedicarme solo a ellos— y también a pesar de la mayoría de las producciones desconocidas, y sé estimarlas según su valor, aun cuando en diferentes grados; quizás porque en una muy variada actividad he aprendido a no despreciar nada. Sin embargo, retornemos ahora a nuestro camino.

La fuerza activa —se la puede caracterizar como virtud (*virtus*)— es de doble tipo. Se presenta primero como fuerza primitiva, propia de toda sustancia corpórea en sí —puesto que según creo, la naturaleza de las cosas no permite ningún cuerpo completamente en reposo—, pero también como fuerza derivada. Esta es a su vez una limitación de la fuerza primitiva, ya que resulta de la acción recíproca de los cuerpos de una manera múltiple. La fuerza primitiva, que no es otra cosa que la primera entelequia *εντελεχεια η πρωτη* corresponde al alma o a la forma sustancial; pero justamente por esa razón pertenece también solo a las causas generales, las cuales son insuficientes para la explicación de los fenómenos. Me adhiero por eso a quienes se dirigen contra la

aplicación de las formas en la investigación de las causas propiamente dichas y las particulares de las cosas sensibles. Quisiera acentuar esto, no precisamente a fin de caer en la sospecha de reconocer nuevamente en las formas su antiguo derecho para procurarnos las fuentes de las cosas, como si quisiera honrar al mismo tiempo las pendeencias escolásticas. El conocimiento de las formas no puede prescindir, a pesar de todo, de la verdadera filosofía. Nadie debe creer tampoco haber comprendido completamente la naturaleza del cuerpo, si no ha prestado atención a ello y no se ha dado cuenta de que el burdo concepto de la sustancia corpórea es incompleto e incluso falso. Este concepto, que tan solo es tomado de la percepción sensible, fue introducido solamente desde hace algunos años de manera inconsiderada en virtud de un mal uso de la filosofía corpuscular, en sí sobresaliente y completamente verdadera. Esto también resulta del hecho de no excluir la completa inmovilidad o el reposo absoluto de la materia; además, no encierra en sí principios que puedan hacer comprensibles las reglas y las leyes de la naturaleza, válidas para la fuerza derivada.

De manera semejante, también la fuerza pasiva es de un doble tipo, a saber, primitiva o derivada. La fuerza primitiva del soportar o del resistir constituye el principio llamado usualmente *primera materia* por la filosofía de escuela, si se interpreta correctamente esta expresión. Ella hace que un cuerpo no sea penetrado por otro sino que le oponga resistencia y por así decirlo, sea afectado de una cierta inercia, de tal modo que el impulso que él conserva atenúa algo la fuerza del cuerpo que obra sobre él. La fuerza derivada del soportar se muestra luego de manera múltiple en la segunda materia. Sin embargo, quisiéramos dejar de lado por el momento los supuestos generales y primitivos, y luego de comprobar que todo cuerpo actúa gracias a su forma, que se comporta padeciendo gracias a su materia y ofrece resistencia, pasaremos a la segunda tarea: investigar la doctrina de las fuerzas derivadas y las resistencias, por tanto, el caso en el que los cuerpos ejercen entre sí un ímpetu o múltiples obstáculos mediante sus diferentes tendencias. Con estas fuerzas derivadas se relacionan ciertamente las leyes de la acción, cognoscibles tanto por la razón como acreditadas por la sensación misma en los fenómenos.

La fuerza derivada que estriba en la acción real y la reacción de los cuerpos, la pensamos ahora aquí siempre en conexión con el movimiento —como movimiento de lugar— y por su lado, orientada de nuevo hacia la continuación del movimiento de lugar; pues reconocemos que sólo a través del movimiento de lugar pueden aclararse todos los restantes fenómenos materiales. Ahora bien, movimiento es el continuo cambio de lugar y requiere por tanto de tiempo. El sujeto movable posee entre tanto, así como le corresponde en el tiempo un determinado *movimiento*, también una determinada velocidad en cada momento, que es tanto mayor cuanto un espacio cada vez más grande sea recorrido en un tiempo siempre más pequeño. La velocidad con la cual copensamos al mismo tiempo una determinada dirección, la llamamos *tendencia* (*conatus*), mientras que por *ímpetu* (*impetus*) entendemos el producto de la masa del cuerpo por su velocidad; por tanto, la magnitud que los cartesianos caracterizan usualmente como cantidad de movimiento, hay que entenderla como magnitud del movimiento momentáneo. Expresado más

exactamente, se presenta sin embargo la verdadera cantidad del movimiento, pues ésta es una existencia en el tiempo, como integral de los ímpetus individuales que corresponden a lo movable durante una determinada duración de tiempo, con igual o cambiante intensidad. De todos modos, en la polémica con los cartesianos hemos seguido su manera de exposición. Sin embargo, en el uso del lenguaje científico, podemos distinguir bien un incremento que ha sucedido ya o que debe suceder aún, del incremento que entra justamente sólo ahora, y caracterizar éste como incremento o elemento del incremento. Podemos hacer igualmente la distinción entre el acto momentáneo de la caída y el camino recorrido ya en la caída. Del mismo modo, distinguimos también el elemento del movimiento presente, instantáneo, de aquel movimiento que se extiende sobre una determinada duración de tiempo y podemos destacarlo como movimiento (*motio*). Después tendrá que caracterizarse más exactamente como cantidad de movimiento, lo que comúnmente se llama magnitud de movimiento. Y aunque no queremos crear dificultades a causa de las palabras, en caso de que solo haya sido dada una explicación clara de ellas, tenemos por supuesto, en tanto esto no suceda, que referimos a ellas con mucho cuidado para no dejarnos engañar por su ambivalencia.

Como además el cálculo del movimiento que se extiende sobre un determinado tiempo, resulta de la suma de infinitos múltiples ímpetus, surge así también el ímpetu mismo —aun cuando es algo momentáneo— a partir de una serie sucesiva de múltiples acciones, ejercidas sobre uno y el mismo movable. Así mismo tiene con ello un determinado elemento desde el cual él resulta a través de su repetición infinita (...) La tendencia es por tanto de doble tipo y puede distinguirse la tendencia (*sollicitatio*) más elemental, infinitamente pequeña, del ímpetu mismo, que se origina a partir de su permanente repetición y continuación. Sin embargo, no pienso con ello que estas esencialidades matemáticas se encuentren realmente así en la naturaleza de las cosas, sino que las considero como un medio de lo abstracto-matemático, del cálculo exacto.

Aquí resulta por tanto una nueva y doble distinción de la fuerza: la una —a propósito la caracterizo también como fuerza muerta— contiene tan solo el elemento de la fuerza, porque en ella no es dado aún el movimiento mismo, sino únicamente el estímulo para el movimiento, como con una piedra en la honda que busca alejarse en dirección de la tangente, aunque es retenida por el cordón al que se halla sujeta. La otra fuerza, por el contrario, la llamo también fuerza viva, es la común, con la que es dado al mismo tiempo un movimiento real. Un ejemplo para la fuerza muerta es la fuerza centrífuga, además la gravedad o fuerza centrípeta; también la fuerza a través de la que un cuerpo elástico en tensión busca reproducir su estado originario, pero en el choque —sea que proceda de un cuerpo pesado que se ha movido hacia adelante por algún tiempo o también de un arco tensionado que toma poco a poco su forma anterior, o de alguna causa semejante— la fuerza viva es existente, originada a partir de infinitas acciones múltiples de la fuerza muerta permanentemente continua. Eso quiso decir también Galilei cuando llamó la fuerza del choque, con una expresión bastante enigmática, infinitamente grande, en tanto es comparada con la simple tendencia de la gravitación. Aunque entretanto el ímpetu o la

velocidad de un cuerpo está permanentemente en conexión con la fuerza viva, ambas no son empero, como se anota posteriormente, idénticas.

La fuerza viva de un sistema de cuerpos puede comprenderse por su parte de doble manera, a saber, como fuerza total o parcial; esta última es, o bien fuerza relativa o directiva, según sea ejercida simplemente entre las partes o relacionada con el sistema total. La fuerza relativa apropiada para las partes, es aquella a través de la cual los cuerpos pueden obrar entre sí de manera cambiante dentro de un determinado sistema total, mientras que en virtud de la fuerza directiva el sistema mismo puede ejercer acciones externas. Yo la caracterizo como fuerza directiva porque la conservación de la dirección se fundamenta totalmente en esta fuerza parcial. Solo ella permanecería si se pensara que el sistema se solidificaría repentinamente por completo a través de la supresión del movimiento relativo de las partes entre sí. La fuerza absoluta total se compone por tanto del producto de la fuerza relativa y directiva, lo cual puede aclararse, sin embargo, mejor, por las reglas indicadas posteriormente.

Hasta donde se sabe, los antiguos solo conocieron una ciencia de la fuerza muerta y ésta es la que comúnmente se designa como mecánica. Ella trata de la palanca, de los vientos, de las superficies oblicuas —a las que pertenecen la cuña y el tornillo— sobre el equilibrio de los cuerpos fluidos y problemas semejantes, con lo cual se habla solo incipientemente de contraimpulso de los cuerpos, no de ímpetu, que ellos han logrado ya mediante su actividad. Aun cuando ahora las leyes de la fuerza muerta pueden trasponerse de cierta manera a la viva, es preciso tener con ello mucho cuidado. Se tiende aquí ciertamente al error de confundir la fuerza totalmente general con el producto de la masa y de la aceleración, puesto que se vio que la fuerza muerta es proporcional a estos dos factores. Esto concierne entre tanto, tal como se anotó arriba, a una completa particularidad, según la cual, por ejemplo en el caso de los cuerpos pesados —inmediatamente al comienzo del movimiento— los caminos o los espacios recorridos son proporcionales a las velocidades, en tanto son aún infinitamente pequeños o magnitudes elementales. Si ha sucedido sin embargo un progreso (finito) una vez y surge una fuerza viva, entonces las velocidades obtenidas mediante la caída no son más los espacios recorridos —según los cuales, como ha sido ya probado anteriormente y se probará aun más tarde, hay que medir la fuerza— sino sólo proporcionales a sus elementos. A pesar de haberse servido de otro nombre y por supuesto de otro concepto, Galileo ha acometido primero la doctrina de la fuerza viva y explicado primero el origen del movimiento de la caída a partir de la aceleración de los cuerpos pesados. Descartes distinguió correctamente la velocidad y la dirección y reconoció que en el choque recíproco de los cuerpos entra el resultado en el que el cambio del estado anterior deviene *minimum*. Sin embargo, este *minimum* mismo no lo indicó correctamente, puesto que dejó cambiarse solamente la dirección o la velocidad, mientras que por supuesto tendría que haberse determinado el cambio total por la co-acción común de ambos factores. Cómo empero fuera eso posible, no pudo comprenderlo, pues para él, quien en esta investigación se dirigió más a la diferencia conceptual que a la real, dos cosas tan heterogéneas tendrían que ser válidas como completamente incomparables e incompatibles. Hay que callar sobre otras fallas de su doctrina.

Honoratius Fabri, Marcus Marci, Joh. Alph Borelli, Ignatius Baptista Pardies, Claudius Dechales y otros hombres sagaces han mostrado valiosos trabajos en la ciencia del movimiento. Ninguno de ellos, sin embargo, ha evitado errores fundamentales. Huygens, quien ha brindado a nuestro tiempo tan excelentes descubrimientos, ha logrado llegar también en este punto, hasta donde sé, primero a la clara y pura verdad y ha evitado carencias y falsas conclusiones en esta doctrina mediante sus reglas, las cuales han sido publicadas hace ya largo tiempo. Las mismas reglas han sido logradas también por Wren, Wallis y Mariotte, hombres quienes no obstante, en diferente medida, son de gran significado en este campo. Sin embargo, respecto a las causas no reina ningún acuerdo. Por eso, entonces, los conocedores más sobresalientes tampoco han logrado llegar a las mismas conclusiones. Las verdaderas fuentes de esta ciencia no han sido aún, según parece, abiertas hasta ahora. Igualmente la proposición, que me parece ser segura, no es reconocida aún en general, a saber, que la repulsión o la reflexión resulta solo de la fuerza elástica, es decir, de la resistencia de un movimiento interno. Por cierto, el concepto mismo de las fuerzas no ha sido nunca correctamente explicado antes de nosotros. Una situación que ha dado que hacer a los cartesianos y a algunos otros, pues no pudieron comprender que la suma del movimiento o de la velocidad —considerados por ellos como cantidad de las fuerzas— podía después del choque ser otra que antes, porque con ello parecía cambiar también la cantidad de la fuerza.

Siendo yo aún bastante joven y en un tiempo en el que con Demócrito, y con Gassendi y Descartes, quienes en esto eran sus seguidores, supuse la naturaleza del cuerpo solo en la masa inerte, llegué a la idea de publicar un libro con el título *Hypothesis Physica*, en el que oponía la teoría tanto del movimiento abstracto como del concreto; un escrito, que hasta donde veo, lejos de su insignificante mérito, ha encontrado aprobación en muchos hombres ilustres. Bajo el supuesto de semejante concepto de cuerpo, afirmé la tesis de que todo cuerpo que choca tiene que transmitir su tendencia, progresar hacia el cuerpo contra el cual se pone en marcha y se le opone inmediatamente en cuanto tal. Pues, puesto que en el momento del choque busca continuar su movimiento y arrastrar consigo el cuerpo que se le opone, y este ímpetu —a causa de la indiferencia del cuerpo frente al movimiento o el reposo, que supuse en aquel entonces— tiene que llegar a la completa acción, si no es contrarrestado por una tendencia contraria; es más, si debe tener igualmente su resultado en este caso, el cual resulta luego solo de la composición de las diferentes tendencias, no se permitiría por lo visto señalar ningún principio del porqué el cuerpo que se pone en marcha no logra completamente la acción a la que él tiende, por qué, por tanto, al que se opone, no debe comunicar completamente su tendencia hacia adelante, de tal modo que su movimiento se componga de su anterior tendencia y de la nueva, la cual él recibe desde fuera. Si se piensa con ello el cuerpo, solo bajo conceptos matemáticos como magnitud, forma, lugar y su cambio, y se permite entrar el cambio solo en el momento del choque, sin tomar en consideración conceptos metafísicos, sin admitir por tanto la fuerza actuante, que concierne a la forma, la inercia y la resistencia, que toca a la materia —con otras palabras: si se tiene que determinar el

resultado del choque necesariamente sólo por la composición geométrica de las velocidades, de ello resulta, como lo mostré, la consecuencia de que también la velocidad del cuerpo más pequeño debe trasponerse totalmente a uno aún más grande que encuentre. Un cuerpo en reposo, tan grande como pueda ser, sería arrastrado en consecuencia por todo otro cuerpo más pequeño aún que lo choque, sin que éste sufra el más pequeño retraso, dado que en dicho concepto de materia no puede hablarse de ninguna resistencia, sino solamente de una indiferencia frente al movimiento. No habría entonces ninguna dificultad en mover de un sitio un cuerpo en reposo, grande o pequeño. Habría una acción sin reacción y toda determinación numérica de la fuerza tendría que terminar, porque todo podría ser efectuado por todo. En vista de que ahora éstas y otras consecuencias semejantes son contrarias al orden de las cosas y contrarían los principios de la metafísica auténtica, creí en aquel entonces y, en realidad correctamente, que el creador de las cosas se ocupó, en su sabiduría, por una disposición de su sistema, que las consecuencias que tendrían que producirse en sí y según las puras leyes geométricas del movimiento, se evitarían en la realidad.

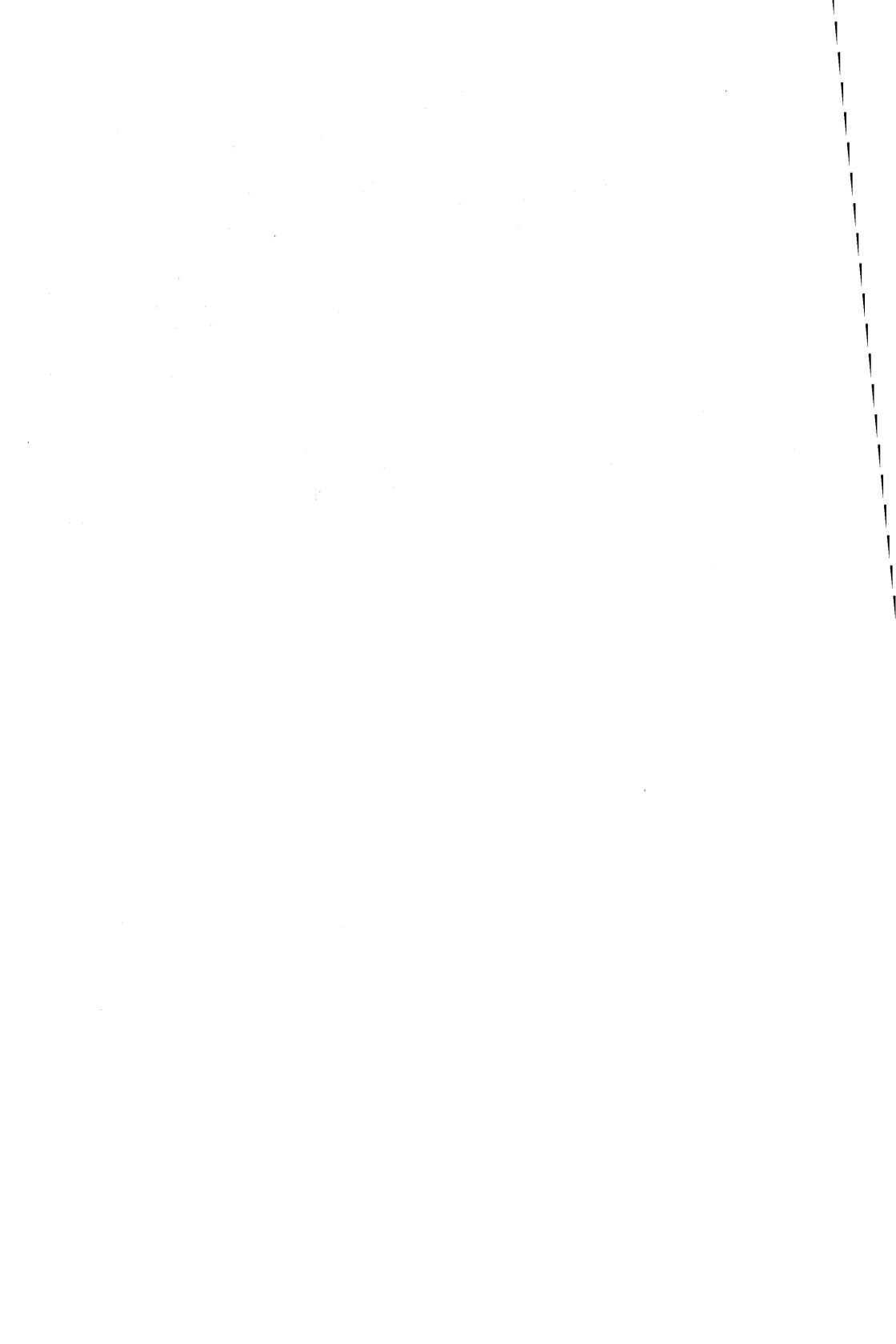
Pero luego, puesto que me dirigí más exactamente al fundamento del asunto, conocí en qué radica la explicación sistemática de las cosas y observé que mi antigua definición del concepto de cuerpo era insuficiente. Encontré de ahora en adelante y justamente en ello, prescindiendo de otros argumentos, la confirmación de que aún otro principio debe basarse en el cuerpo, fuera de la magnitud y la impenetrabilidad, a partir del cual pueda derivarse la consideración de las fuerzas. Sólo si se unen sus leyes metafísicas con las leyes de la extensión se producen las reglas sistemáticas del movimiento, tal como quisiera llamarlas: todo cambio se realiza continuamente, a toda acción corresponde una reacción, y la nueva fuerza puede originarse en otra posición sólo por disminución de la fuerza. El cuerpo que arrastra consigo otro, tiene siempre que padecer por tanto un retraso de éste, de tal manera que en la acción no hay contenida ni más ni menos fuerza que en la causa. Dado que esta ley no puede deducirse del concepto de la masa (simplemente extensa), tiene que servirle entonces necesariamente de base otro principio inmanente de los cuerpos, a saber, la fuerza misma que se conserva siempre con la misma cantidad, aun cuando ella se reparte en diferentes cuerpos. De aquí extraje la conclusión de que además de los puros principios matemáticos, pertenecientes a la intuición sensible, tienen que ser válidos aun principios metafísicos, los cuales son aprehensibles sólo en el pensamiento, y que al concepto de la masa material tiene que agregarse un principio superior, de cierto modo formal. Pues no todas las verdades que se relacionan con el mundo corporal pueden comprobarse a partir de simples axiomas aritméticos o geométricos, por lo tanto de axiomas de lo más grande y de lo más pequeño, del todo y de la parte, de la forma y del sitio, sino que deben añadirse otros sobre la causa y el efecto, la actividad y el soportar, para dar cuenta del orden de las cosas. Si caracterizamos ahora este principio como forma, como *εντελεχεια*, o como fuerza, para nada importa si recordamos de que sólo en el concepto de las fuerzas se encuentra una explicación comprensible.

Pero si hay algunos hombres ilustres que observan las carencias del concepto dominante de materia, y recurren de nuevo al *Deus ex machina* y niegan toda fuerza independiente y toda actividad a las cosas, no puedo estar de acuerdo con ellos. Pues aunque han demostrado de manera excelente que, tomado con rigor metafísico, no puede haber ninguna acción de una sustancia creada sobre otra y, aun cuando, como también lo admito con gusto, todas las cosas surgen constantemente de una continua actividad creadora de Dios, sin embargo, el fundamento para alguna verdad de la naturaleza no hay que buscarlo nunca, como creo, inmediatamente en la actividad o en la voluntad de Dios. Más bien, Dios ha infundido permanentemente propiedades y determinaciones a las cosas mismas, con base en las cuales pueden aclararse todos sus predicados. Seguramente él no ha creado solo los cuerpos sino también las almas a las que corresponden las entelequias originarias; todo esto es probado, sin embargo, en otro sitio a partir de sus propias y profundas fuentes y principios.

Aunque supongo además un principio activo en los cuerpos en general, que es superior a los simples conceptos materiales y en cierto modo puede llamarse un principio de la vida, no soy empero de la opinión de Henry More y de otros hombres ilustrados por la religiosidad y el espíritu, quienes para la interpretación de los fenómenos mismos toman en consideración una fuerza vital originaria o un principio hilárquico. ¡Como si todos los sucesos de la naturaleza no se dejasen explicar mecánicamente y como si aquellos que al intentar dicha explicación, negando todas las realidades incorpóreas en general, fuesen por eso sospechosos de irreligiosidad! O ¿sería necesario fijar inteligencias con Aristóteles en las constelaciones circulares o, lo que por cierto es tan cómodo como infructífero, dejar brotar los elementos a través de su forma hacia arriba y hacia abajo? Yo no estoy de acuerdo con ellos y esta filosofía me gusta tan poco como la doctrina de algunos teólogos, quienes estaban completamente convencidos de que los truenos y la nieve procedían de Júpiter mismo, y todos aquellos que al investigar las causas más indicadas, fueron acusados de ateísmo. La mejor condición con la que de igual manera se satisface tanto la religión como la ciencia, está según mi opinión, en que se reconozca la posibilidad de derivar todos los fenómenos corpóreos de las causas que obran mecánicamente, y se comprenda al mismo tiempo que las propias leyes mecánicas proceden en su generalidad de principios más altos y que se necesita por lo tanto aquí de una causa más alta que actúe, la cual solo sirve, sin embargo, para la fijación de los principios generales y, por consiguiente, de los principios más distantes. Pero una vez fijado esto con seguridad, cuando se trata de las causas más próximas y particulares, entonces no admitimos más las almas o las entelequias, tan poco como las facultades ociosas o las simpatías inexplicables. Pues la causa activa primera y más general que actúa no puede mezclarse en el tratamiento de los problemas singulares; excepción hecha de una consideración de los fines, que la sabiduría divina ha seguido en el orden de las cosas a fin de no permitir o dejar pasar ninguna oportunidad para su elogio y alabanza.

De hecho (como lo he mostrado en un ejemplo de la óptica, al que el conocido Molyneux da completa aprobación en su *Dióptrica*) las causas finales mismas permiten

aplicarse con gran utilidad en los problemas físicos particulares, no solo para despertar en nosotros la admiración por la belleza de la obra divina, sino también a fin de prever a veces un resultado por este camino, el cual no lograríamos por el camino de las causas actuantes o solo con certeza hipotética. Sobre este uso del principio final quizás los filósofos no han prestado hasta ahora suficiente atención. En general hay que atenerse al hecho de que todos los acontecimientos pueden explicarse de una doble manera: por el reino de la fuerza o de las causas actuantes y mediante el reino de la sabiduría o las causas finales: que Dios ha creado como un arquitecto los cuerpos como simples máquinas según las leyes matemáticas de la magnitud, pero que las ha determinado no obstante para uso de las almas. Pero él domina sobre las almas, aptas para la razón, como sobre sus ciudadanos, quienes con él mismo forman una especie de comunidad, como una especie de príncipe, de padre que gobierna según las leyes morales del bien y conduce todo hacia su gloria. Así se compenetran estos dos reinos en todas partes, pero sin que se confundan y perturben nunca sus leyes, de tal modo que siempre se realice lo mejor al mismo tiempo en el reino supremo de la fuerza y en el de la sabiduría. Nuestra intención en este punto se limita, sin embargo, a fijar las reglas generales de las fuerzas actuantes, para poderlas emplear luego en la explicación de las causas particulares que actúan.



VIDA DEL INSTITUTO

Aprobación del doctorado en filosofía

Mediante Acuerdo 316 del 7 de febrero de 1992, el Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior —ICFES— autorizó el funcionamiento del programa de Doctorado en Filosofía. Se trata del primer programa de Doctorado existente en la Universidad de Antioquia.

El jurado que evaluó la propuesta del Instituto estuvo presidido por el Doctor Fernando Salmerón, exdirector del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México —UNAM—. También hicieron parte del jurado los profesores Carlos Bernardo Gutiérrez, doctor en Filosofía de la Universidad de Heidelberg (Alemania) y expresidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía, y Alfonso Rincón, doctor en Filosofía de la Universidad de Laval (Canadá).

Segunda promoción de la maestría en filosofía

A partir del primer semestre de 1992, y con un total de 14 profesionales, se dio comienzo a la segunda promoción de la Maestría en Filosofía, maestría dedicada a la “Epistemología e historia de las ciencias: los comienzos de la ciencia moderna”.

Se ha confirmado la participación en este programa de la doctora Karen Gloy, del Instituto de Filosofía de la Facultad de Teología de Lucerna (Suiza), así como de algunos profesores del Departamento de Física de la Universidad de Antioquia y de la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional de Colombia.

Profesores invitados

El Instituto ha tenido el honor de recibir a connotadas personalidades académicas entre las que merece destacarse la doctora Adela Cortina, de la Universidad de Valencia (España), el doctor Artur Juncosa i Carbonell, exdirector del Departamento de Filosofía de la Universidad de Barcelona (España) y el doctor Dino Garber, presidente de la Sociedad Venezolana de Filosofía.

Fallecimiento

Lamentamos informar el fallecimiento del doctor Jorge Montoya Peláez, docente de este Instituto desde 1989 y exmiembro del Comité Editorial de esta revista. Sus exequias tuvieron lugar el pasado 6 de mayo. En el próximo número se publicará el texto de su última intervención pública en la Universidad de Antioquia, como un homenaje a su trabajo y a su colaboración con *Estudios de Filosofía*.

COLABORADORES

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*.

JORGE AURELIO DIAZ ARDILA. Doctor en Filosofía de la Universidad de Lovaina, Bélgica; Licenciado en Teología de la Hochschule Sankt George, Frankfurt a.M. Su tesis de Doctorado fue *Fenomenología del Espíritu e Historia*. Ha sido Profesor en la Universidad Simón Bolívar en Caracas y en la Universidad Andrés Bello, actualmente es Profesor en la Universidad Nacional de Colombia.

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*.

JOSE JAIRO MONTOYA GOMEZ. Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Maestría en filología en la Universidad de Madrid, doctor en Lingüística en la Universidad de Puerto Rico. Actualmente Profesor Titular de la Universidad Nacional de Colombia, Seccional de Medellín; entre sus publicaciones se encuentran: *La actividad artística y la necesidad de su justificación*; *Formas de estructuración de las teorías del arte*; *Nietzsche y la filología*; *Las gramáticas especulativas o filosóficas*; *Entorno a una semio-pragmática del discurso*.

CARLOS MASMELA ARROYAVE. Licenciado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. 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*.

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFIA No. 4

Descartes según el orden de los problemas

Iván Darío Arango

¿Es el tiempo una afección pura de sí mismo? Un estudio sobre la estructura interna del tiempo en Kant

Carlos Másmela Arroyave

¿Qué es una teoría pragmática de la significación? Variaciones sobre el principio "Comprendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable". Albrecht Wellmer

Jorge Montoya Peláez - Traductor

Retórica-Poética-Hermenéutica. Paul Ricoeur

Edgar Mauricio Martínez - Traductor

Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía [1796]. Immanuel Kant

Carlos Másmela Arroyave - Traductor

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFIA No. 6

Las funciones del lenguaje

Jorge Antonio Montoya Peláez

Introducción a la *Introducción de la Filosofía de Hegel*.

Miguel Giusti

Explicación kantiana del juicio estético. Dieter Henrich

Carlos Alberto Carvajal Correa - Traductor

Sobre el sentido de la cuádruple distinción del ser en Aristóteles. Ernst Tugendhat

Carlos Másmela Arroyave

Intuición e imaginación estéticas

Javier Domínguez Hernández

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



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 Ibargüengoitia 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.

Se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos de la
Imprenta de la Universidad de Antioquia
en el mes de septiembre de 1992

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 \$4.500

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)211 06 72 - fax 263 82 82
Medellín, Colombia, Sur América