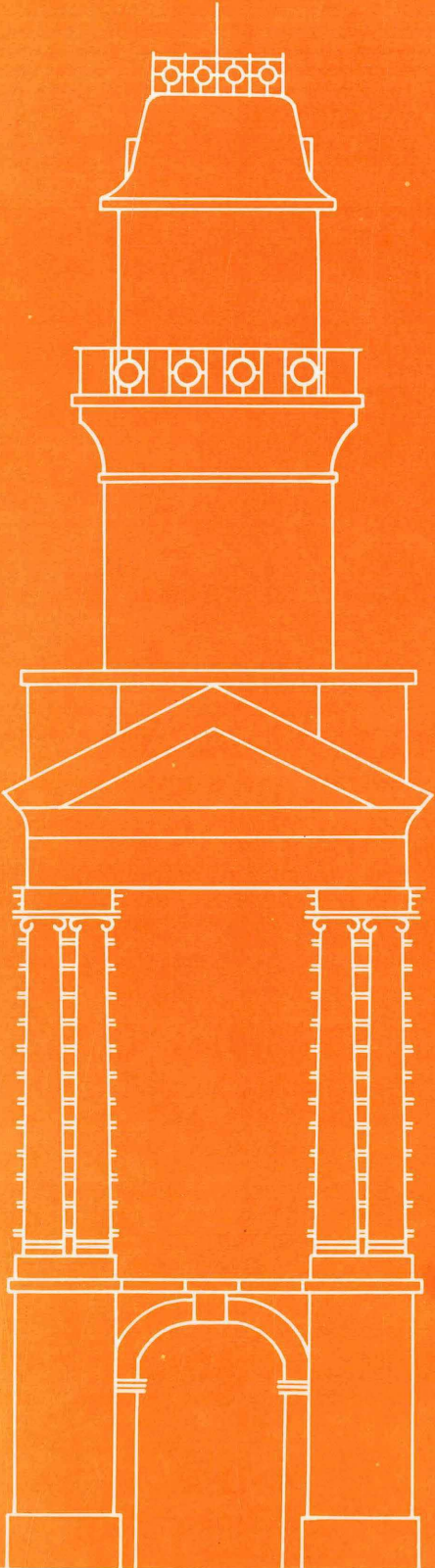
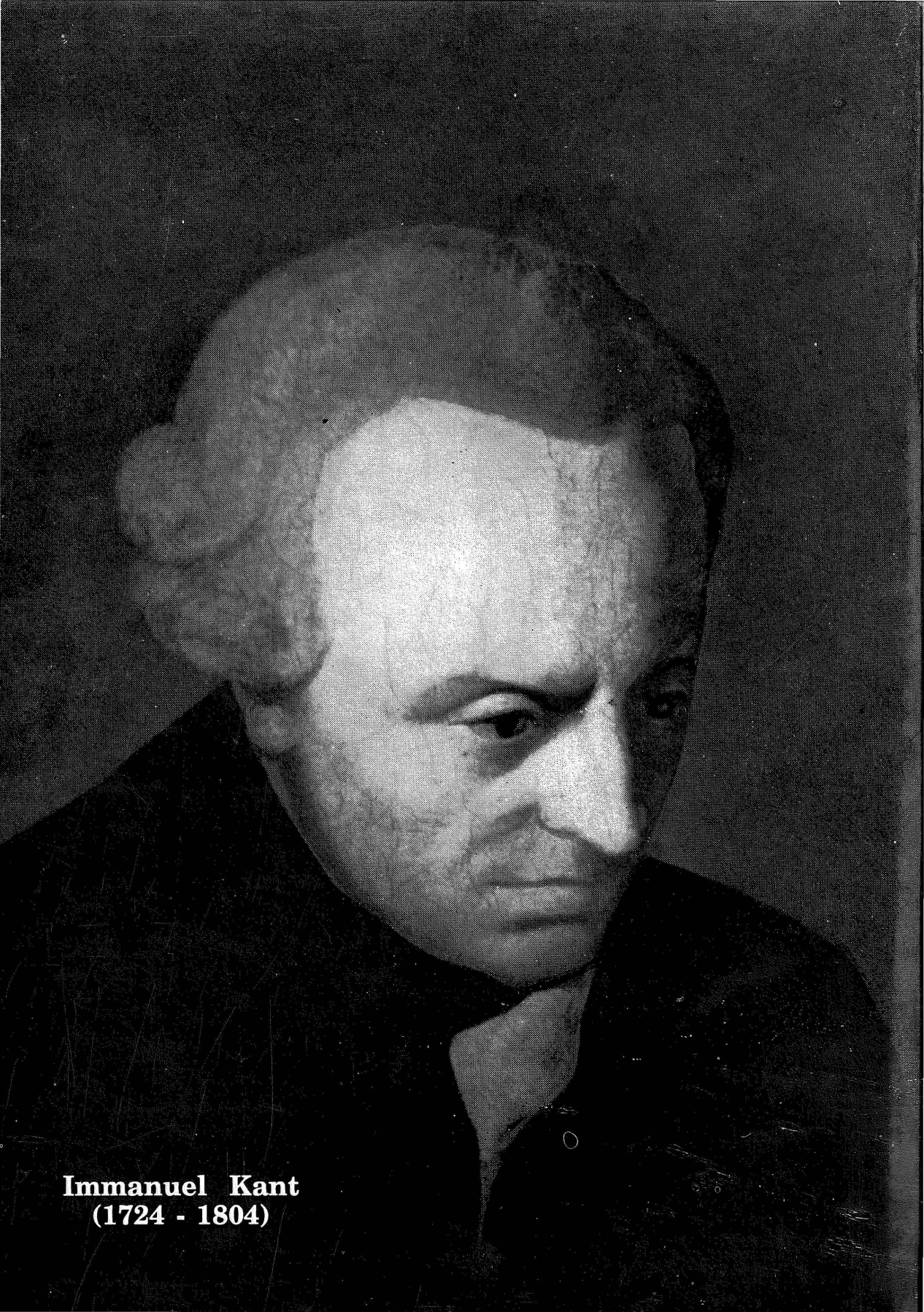


ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

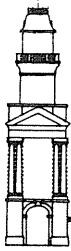
Universidad de Antioquia
Departamento de Filosofía

Agosto de 1991

- 
- **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
 - **Reseñas**
 - **Vida del Instituto**



Immanuel Kant
(1724 - 1804)



ESTUDIOS DE FILOSOFIA

ISSN 0121-3628

Editada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia

Agosto de 1991

CONTENIDO

Descartes según el orden de los problemas <i>Iván Darío Arango</i>	11
¿Es el tiempo una afección pura de sí mismo? Un estudio sobre la estructura interna del tiempo en Kant <i>Carlos Másmela Arroyave</i>	25
¿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 <i>Jorge Montoya Peláez - Traductor</i>	51
Retórica-Poética-Hermenéutica. Paul Ricoeur <i>Edgar Mauricio Martínez - Traductor</i>	87
Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía [1796]. Immanuel Kant <i>Carlos Másmela Arroyave - Traductor</i>	99
Reseñas	113
Vida del Instituto	115

ESTUDIOS DE FILOSOFIA

ISSN 0121-3628

Comité Editorial

Director: Javier Domínguez Hernández

Editor: Jorge Antonio Mejía

Jairo Alarcón Arteaga

Jorge Montoya Peláez

Gustavo Valencia Restrepo

Correspondencia e información

Director de Estudios de Filosofía

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Apartado 1226. Fax 263 82 82

Teléfono 263 00 11 Ext. 308

Medellín - Colombia

Canje

Biblioteca Central

Universidad de Antioquia

Apartado 1226

Medellín - Colombia

Distribuye

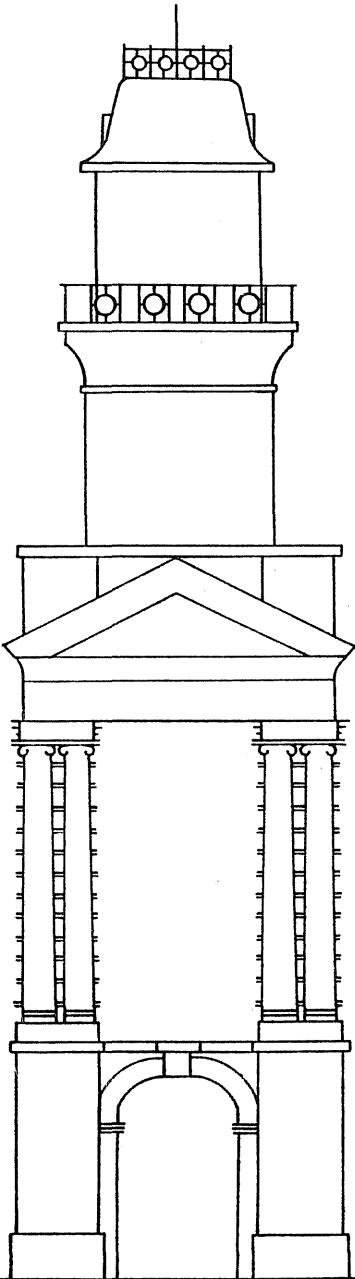
Ecoe Ediciones

Calle 24 13-15 Piso 3

Teléfono 243 16 54

Apartado 30969

Santafé de Bogotá - Colombia



PRESENTACION

Llegamos a ustedes, lectores, con nuestra cuarta entrega. Cinco artículos componen esta vez un diferenciado paquete de pensamientos y registros filosóficos, con los cuales queremos mantener viva la chispa de nuestro trabajo, a saber, la confrontación abierta y la circulación de ideas.

Con Descartes según el orden de los problemas, Iván Darío Arango propone la corrección de una lectura de Descartes según el orden de las razones propiciada en parte por él mismo y cultivada por la epistemología contemporánea y su énfasis en el método hipotético-deductivo. Arango no discute, pues, la importancia del criterio de orden en la obra de Descartes, sino la ubicación de ese orden sólo en el método analítico de las razones. Este énfasis ha beneficiado el aprecio de los intérpretes por las *Meditaciones metafísicas*; el orden de los problemas, en cambio, reordena la lectura de la obra de Descartes beneficiando las *Reglas*, debido a su concepción global sobre el proyecto de unificación de las ciencias, cuyas cuestiones específicas ilustran con más plausibilidad la articulación del método en las relaciones entre su física y su metafísica, entre la ciencia y la filosofía. Una defensa del orden de los problemas sobre el orden de las razones, relativiza además el esquematismo corriente que ha neutralizado la obra de Descartes en la perspectiva del orden de investigación y el orden de exposición del Descartes teórico de la ciencia, en desmedro del metafísico, del moralista, del autor ilustrado.

El tiempo ha sido uno de los problemas fundamentales con que se ha confrontado el pensamiento filosófico. Aristóteles, Agustín, Kant, Hegel y Heidegger aparecen en el artículo de Carlos Másmela para ilustrar la envergadura de los pensadores que se han ocupado con la cuestión. La intención de Másmela no es sin embargo meramente informativa; tenazmente se concentra en la doctrina de Kant para sostenerla frente a la interpretación heideggeriana con cuya afirmación, el tiempo en Kant es una afección pura de sí mismo, éste quedaría enfilado en las exégesis *vulgares* del tiempo. En un análisis textual y con un esfuerzo de auténtica introspección fenomenológica, Másmela desplaza la atención de la teoría kantiana del tiempo, de la estética trascendental, tal como predominantemente se ha hecho, a la primera redacción de la deducción trascendental, concretamente, a la doctrina kantiana de la síntesis de la aprehensión en la intuición. Es aquí donde mejor se evidencia la estructura interna del tiempo, en contraste con los análisis objetivistas y el beneplácito que le concedieron al “examen de conciencia” en las meditaciones sobre el tiempo. La estrategia de Másmela logra así poner al descubierto el papel indiscutible, pero no definitivo del sentido interno para la articulación de nuestra sensibilidad, y la función originaria y definitiva del ánimo para articular nuestra mismidad, dos aspectos claves implicados en la experiencia del tiempo, y decisivos para superar la confusión entre su naturaleza y las vivencias subjetivas con que fue identificado. El ánimo resulta ser entonces una potencia activa y autónoma frente a la autoconciencia y la receptividad, vehículo y articulación del fluir del tiempo; pero con al ánimo y su novedo-

so aporte a la cuestión de la constitución del tiempo reaparece también el objeto en sí. El lector atento deberá tomar aquí partido. Pues si bien, a favor de Kant, el artículo desmontó algunas de las pretensiones de Heidegger, contra Kant dejó reaparecer el objeto trascendental, cuyas dificultades son inocultables. Una redefinición de la trascendencia en términos de historicidad, de finitud, en una palabra, de comprensión del ser, ha sido uno de los grandes méritos de Heidegger, de modo que al lector le queda repensar la cuestión del tiempo en la simultaneidad de ánimo y objeto en sí, en la circularidad de existencia humana y sentido del ser o intentar otra explicación; el propio Másmela deja entrever esta necesidad con su alusión final a la existencia humana y al instante.

El artículo de Albrecht Wellmer *¿Qué es una teoría pragmática de la significación?* concebido como sucesión de variaciones sobre una proposición de Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*, "Comprendemos un acto de habla, si sabemos lo que lo hace aceptable", tiene una importancia especial. Una teoría pragmática de la significación es una teoría polémica contra una teoría lógica de la significación; el interés no recae ya en las proposiciones, que sólo son expresiones potenciales, sino en las expresiones, que siempre son expresiones-en-situación. La lógica proposicional se quebró siempre ante actos de habla "imperativos", como las peticiones, las invitaciones, las indicaciones, las órdenes, etc. La teoría pragmática, en cambio, puede incluirlas y analizarlas en referencia a ese fondo de normas sociales o morales que deciden inmediatamente sobre su aceptabilidad o su rechazo. Claro que es una ganancia que tiene su precio, pues ya no se puede preguntar por lo que hace aceptable a las aseveraciones en general, sino a una aseveración determinada en una situación concreta, tal como ocurre en la comunicación cotidiana. Todo esto refleja el gran cambio que ha habido con el paso de la lógica de enunciados, donde el modelo era el enunciado científico, a la lógica de pregunta y respuesta, esa "dialéctica" que la hermenéutica y el pragmatismo contemporáneos han vuelto a poner en primer plano. El aporte de Wellmer consiste en desmontar la arraigada convicción de que comprender una expresión significa comprender el significado de una proposición y la intención del hablante, pues las intenciones del hablante no son independientes del significado ni agregables a él, sino resultantes de contextos y situaciones que hay que conocer, para asentir a las pretensiones del hablante: verdad, corrección y sinceridad. La importancia de la intención cede pues ante la de la situación. Las variaciones de Wellmer sacan a luz las relaciones entre la comprensión del significado y la comprensión de la emisión, en una palabra, las relaciones del marco semántico de la verdad.

Paul Ricoeur es uno de los grandes cultores contemporáneos de las disciplinas tradicionales centradas en los poderes del lenguaje. *Retórica-Poética-Hermenéutica* es la precisión de una tipología de los orígenes y los objetivos de estas artes y disciplinas rivales y complementarias, cuyo olvido ha sido frecuentemente la causa de sus pretensiones universalistas. Leves quedan sin embargo las relaciones de estos planteamientos con la filosofía, beneficiaria o perjudicada según el caso por el uso o abuso de la argumentación, la configuración y la reescritura. Lenguaje y pensamiento siguen siendo pues agen-

tes de la disputa en que la filosofía ha de seguir comprendiendo el ser y articulando la realidad del mundo; quizá convenga confrontar la postura de Ricoeur con la de Gadamer, en la cual la Hermenéutica ha dejado de ser, como arte de la interpretación, una ciencia auxiliar, y se ha convertido en el filosofar mismo, sin que haya por ello descuido de la crítica; es decir, de la metodología y la objetividad. Ricoeur mismo alude a Gadamer sin mentarlo cuando critica una hermenéutica extraviada en el idealismo del lenguaje, alimentando con ello las conocidas objeciones que los representantes de La Teoría Crítica de la Ideología le hicieron también en la década del setenta, sin éxito.

Puede decirse que el artículo de Kant que publicamos pone la nota de exquisitez en el ofrecimiento que hacemos a los lectores en el presente número. Lo arduo de su traducción está compensado con la insólita actualidad que este escrito de 1796 cobra ante los tonos disonantes que últimamente hemos venido escuchando también en la filosofía, donde tampoco han faltado los jinetes de las postrimerías. Nos quedaríamos cortos sin embargo si en el artículo de Kant captáramos solamente el apertrechamiento de la filosofía establecida contra la arremetida tempestuosa del espíritu filosófico juvenil. No es una defensa del establecimiento sino de las condiciones del cultivo de la filosofía lo que Kant defiende cuando critica, en nombre del trabajo del concepto, al sentimentalismo de la intuición intelectual, pues el hincapié en el análisis y en la construcción argumentativa no predeterminan el destino del concepto, más bien potencian y plausibilizan, la intuición y su alcance: son filosofía con *ethos*. Todo esto es lo que el misterio, el sentimiento y el analogismo intuicionista echan a perder para la filosofía. Casi plásticamente percibimos esta discusión en la personalísima imagen que Kant se forjó de Platón y Aristóteles para su concepción del trabajo y del temple filosóficos. La experiencia histórica de Kant fue la irrupción del romanticismo, la nuestra, la del posmodernismo. Ambos están inspirados en el espíritu estético de la época. Después de Kant, éste cobró perfil filosófico en el idealismo alemán, coronándose en Schelling y criticándose en Hegel. ¿Qué perfil filosófico cobrará en nosotros la posmodernidad? El escrito de Kant nos reserva aún impulsos más fuertes que las deconstrucciones epigonales.

La Redacción le expresa sus agradecimientos a los traductores de tres de los artículos, Jorge Montoya, Edgar Mauricio Martínez y Carlos Másmele.

La Redacción

DESCARTES SEGUN EL ORDEN DE LOS PROBLEMAS

Por: Iván Darío Arango

"Tengo la costumbre de afirmar que la filosofía cartesiana es como la antesala de la verdad, y que es difícil penetrar bien adentro sin haber pasado antes por ella: pero uno se priva del verdadero conocimiento de las cosas cuando se detiene allí."

Leibniz

1

A causa de la abundancia y de la diversidad de los problemas que Descartes ha planteado, estoy obligado a explicar el orden que he debido adoptar para el estudio de su obra. Es evidente que tratándose de un autor para quien el orden es primordial en todos los niveles de su pensamiento, se hace necesario indicar que el orden elegido para estudiarlo no es arbitrario sino que es por lo menos conforme con los problemas que se van sucediendo en su itinerario intelectual.

El orden cronológico de las obras permite descubrir lo que podría llamarse un "orden de los problemas": se encuentra inicialmente el método, que también constituye un proyecto de unificación de las ciencias; posteriormente, los principios de la física y los ensayos científicos y finalmente, los temas de la metafísica y de la moral. Aparentemente se trata aquí de un orden muy simple que deja de lado la reciprocidad entre los diferentes temas: reciprocidad entre la investigación en las ciencias, en la óptica particularmente, y la concepción del método; o entre la investigación de los principios de la física y los temas metafísicos.

Es innegable que estas reciprocidades existen pero no de una forma explícita. En mi opinión, las *Reglas para la dirección del espíritu* (1628) es una obra que se reduce a una teoría de la ciencia y que es anterior a la constitución de la metafísica cartesiana, aunque, como señala F. Alquié, hace necesaria esta metafísica¹.

El proyecto de unificación de las ciencias tal como es concebido en las *Reglas* requiere sin duda alguna de un apoyo metafísico: dicho de otra manera, la matematización de las ciencias en la forma cartesiana requiere de una justificación metafísica, el

1 ALQUIÉ, F., Editor de las *Oeuvres Philosophiques* de Descartes, Introducción a las *Reglas*, Tomo I, Paris: Garnier, 1976, p. 70.

modelo de las ciencias fijado por las *Reglas* es un modelo extremadamente racionalista ya que inicialmente considera como falsos los conocimientos que son apenas probables o verosímiles. Se trata pues de un modelo que presenta dificultades para ser ajustado a la física, dificultades que Descartes prefiere enfrentar antes que abandonar el proyecto inicial de su obra de juventud.

Inicialmente parecería o que el modelo de las ciencias definido en las *Reglas* busca sólo explicitar los rasgos de las matemáticas puras o que la obra define dos métodos diferentes: uno para las matemáticas y otro para la física. A mi modo de ver, las *Reglas* es una obra clave para comprender el pensamiento cartesiano. Allí está definido un proyecto de unificación de las ciencias que Descartes lleva hasta las últimas consecuencias; es la radicalidad de este proyecto la que fija el mecanicismo como la condición de la explicación en las ciencias; es además esa radicalidad la que conduce el pensamiento cartesiano desde los temas de la física hacia los temas de la metafísica.

Hay pues continuidad entre el método, la física y la metafísica, pero es la continuidad de los problemas, veamos: el método define cómo deben ser las ciencias, inclusive las *Reglas* traen un ejemplo concerniente a la refracción en la Reglas VIII y IX; desde este ejemplo se puede apreciar que la matematización corresponde al mecanicismo en la física. Para la explicación de los fenómenos físicos se requiere de hipótesis y de analogías pero Descartes indica que tanto las hipótesis como las analogías obedecen a las condiciones del mecanicismo; esto es precisamente lo que advierte en la sexta parte del *Discurso del Método* (1637) cuando escribe que las suposiciones iniciales de la *Dióptrica* y de los *Meteoros* pueden ser deducidas de los principios más generales, es decir de los principios de materia, movimiento y causalidad. La forma *a priori* de presentación de estos conceptos en el *Mundo o tratado de la luz* (1633) permite apreciar hasta qué punto se mantiene intacto el proyecto inicial. También F. Alquié ha escrito, en su edición de las *Oeuvres philosophiques* de Descartes, que “la obra física de 1633 resulta de la estricta aplicación del método de las *Reglas*”².

Conviene ahora recordar que ni el *Mundo o Tratado de la luz* ni las *Reglas para la dirección del espíritu* fueron publicadas durante la vida de Descartes. El título completo de la primera obra publicada por Descartes a la edad de 41 años, es el siguiente: *Discurso del Método para dirigir adecuadamente la razón e indagar la verdad en las ciencias más la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría* que son ensayos de este método (1637)³.

2 ALQUIÉ, F., Editor de Op. cit. Introducción al *Mundo o Tratado de la luz* Tomo I. p. 312.

3 Existe traducción española a cargo de Guillermo Quintás Alonso en las ediciones Alfaguara de Madrid, 1981.

Se ha hablado de una continuidad de los problemas, pero esta continuidad no tiene la coherencia del orden de las razones tal como se encuentra en las *Meditaciones Metafísicas* (1641); en esta obra se puede ver directamente cómo la duda conduce a la verdad del *cogito* y cómo el *cogito* conduce a la idea de Dios y cómo la idea de Dios conduce al valor objetivo de las ideas claras y distintas, etc... El orden de los problemas no presenta la coherencia interna que presenta el orden de las razones⁴.

El orden de los problemas es más complejo: mientras, por un lado, en las *Meditaciones* las razones se siguen con una continuidad que es el resultado de extremar los argumentos analíticos, por otro lado, la continuidad entre el método (las *Reglas*), los principios de la física (el *Mundo* y los *Principios de la Filosofía*) y los ensayos científicos (la *Dióptrica*, los *Meteoros*, el *Tratado del hombre* y las *Pasiones del alma*) es el resultado de la combinación de argumentos de diferente carácter. Sólo algunos conceptos fundamentales de la física provienen del método, por ejemplo el concepto de materia o el concepto de movimiento son el resultado de la sola abstracción matemática, pero las leyes del movimiento, es decir la ley de la inercia, la ley de la trayectoria rectilínea y la ley de la conservación de la misma cantidad de movimiento en la naturaleza introducen todas tres consideraciones dinámicas, lo que, en la física cartesiana, implica argumentos de carácter metafísico⁵.

Son los problemas de la física y sobre todo los problemas del establecimiento de los principios de la física lo que obliga a Descartes a presentar argumentos que combinan elementos que provienen del método con otros elementos que provienen de la metafísica

- 4 En el Prefacio de las *Meditaciones*, Descartes escribe: "No aconsejo leer mi libro sino a quienes quieran meditar seriamente conmigo. Pero a aquellos que sin preocuparse mucho del orden y enlace de mis razones se complazcan en discurrir sobre cada una de las partes, como hacen muchos, a tales les digo que no sacarán ningún provecho de la lectura de este tratado, y aunque encuentren ocasión de sutilizar en numerosos pasajes, difícilmente podrán objetar nada importante o que sea digno de respuesta". Martial Gueroult ha convertido esta advertencia de Descartes en la guía para su trabajo monumental *Descartes selon l'ordre des raisons* (Tomo I: *L'âme et Dieu*; Tomo II: *L'âme et le corps*. Primera edición. Paris: Aubier, 1953). Gueroult escribe que de la cantidad enorme de los comentaristas, críticos e historiadores que durante tres siglos se han dedicado a Descartes no hay uno, al parecer, que haya obedecido su imperioso consejo. Yo pienso que antes del ordenamiento ejemplar de las razones tal como se encuentra en las *Meditaciones*, hay un orden de los problemas propios del método y de la física, problemas y temas estos que desembocan en los argumentos de las *Meditaciones Metafísicas*.
- 5 En el *Mundo o tratado de la luz* se encuentra este pasaje: "... para considerar la materia en el estado que ella habría podido estar antes que Dios hubiese comenzado a moverla, se la debe imaginar como el cuerpo más duro y sólido del mundo". Este pasaje no se encuentra en la edición de Alquié; lo he tomado de la edición de Adam-Tannery, Tomo XI, *Monde*, capítulo VIII, p. 49. Cabe la posibilidad de pensar que Dios crea las leyes del movimiento que permiten pasar de un caos inicial al orden del mundo; es Descartes mismo quien presenta esta posibilidad tanto en el *Mundo* como en el *Discurso*.

y particularmente de la idea de Dios; es mediante la idea de Dios como Descartes demuestra la imposibilidad de los átomos y del vacío y es a partir de esta misma idea como se introducen las consideraciones de posibilidad que están en la base de las leyes del movimiento que acabamos de señalar.

En resumen, el orden de los problemas es menos aleatorio que el orden cronológico pero no alcanza la coherencia del orden de las razones propio de las *Meditaciones Metafísicas*. El orden de los problemas se puede apreciar teniendo presente la calidad de los argumentos y la forma como se combinan diferentes argumentos, por ejemplo: en las reglas VIII y IX, donde no se renuncia a las primeras condiciones del método, el orden y la medida, pero donde se introducen otras condiciones nuevas, se puede ver claramente la combinación de la exigencia de realizar mediciones con el empleo de analogías; allí Descartes presenta la comparación del bastón, que busca hacer inteligible la transmisión instantánea de la luz; esta analogía es una de las tres que aparecen en el Discurso primero de la *Dióptrica*, Discurso que está destinado a explicar la naturaleza de la luz a partir de suposiciones⁶.

El análisis de la combinación de los argumentos es sencillamente fundamental para comprender cómo se extiende el método a la física y para comprender cómo se aplican los principios de la física (la materia, el movimiento y la causalidad) a la explicación de los fenómenos concretos de la naturaleza; veamos: detrás del modelo de los torbellinos, empleado en la tercera parte de los *Principios de la Filosofía* (1644) para explicar el movimiento de los planetas, se encuentra el concepto de solidez que tiene inicialmente una presentación bastante aproximada al concepto newtoniano de masa; cuando Descartes explica los conceptos de solidez y de cantidad de materia, emplea su teoría de los tres elementos constitutivos de la naturaleza y es allí cuando se revelan sus limitaciones⁷. Detrás de la analogía de la pelota, concebida para explicar la refracción de la luz en la

6 En el Discurso primero de la *Dióptrica*, Descartes escribe: "...no teniendo aquí otro motivo para hablar sobre la luz que el de explicar cómo sus rayos penetran en el ojo, y cómo pueden ser desviados por los diversos cuerpos que encuentran, no creo necesario incluir en mi ensayo el problema de decir cuál es la verdadera naturaleza de la luz. Considero que será suficiente la utilización de dos o tres comparaciones para ayudarnos a concebirla de la forma que me parece la más cómoda con vistas a explicar no sólo todas aquellas propiedades conocidas en virtud de la experiencia, sino también todas aquellas que no pueden ser tan fácilmente observadas".

En mi artículo *El problema del método en Descartes* (*Revista Universidad de Antioquia*, No. 210) he buscado mostrar cómo el empleo de las analogías no contradice el racionalismo propio de la física cartesiana.

7 En la tercera parte de los *Principios de la Filosofía*, en los artículos 121, 122 y 123 Descartes presenta algunas proporciones entre la solidez y la cantidad de materia: el problema se presenta cuando se habla de cantidad de materia del tercer elemento. No puede olvidarse que Descartes tiene una teoría de tres elementos constitutivos de toda la materia del universo; esta teoría busca explicar el hecho de que unos cuerpos emitan luz y otros transmitan y reflejen luz, es sin duda esta teoría de los tres elementos la que daña las consideraciones abstractas sobre la cantidad de materia.

Dióptrica, se encuentra la distinción entre el movimiento y la dirección del movimiento, una distinción falsa, como lo indicó Leibniz, pero que Descartes tenía que introducir para explicar los choques sin abandonar su principio de conservación de la misma cantidad de movimiento en la naturaleza. Detrás de las hipótesis y de las analogías sólo se encuentran conceptos mecánicos⁸

Los problemas filosóficos se siguen del sentido que Descartes le ha dado a su proyecto de unificación de las ciencias: basta solamente pensar en el tratamiento del problema de la refracción en las *Reglas*, allí está claramente dicho que es necesario conocer primero la naturaleza de la luz antes de determinar la relación entre el ángulo de incidencia y el ángulo de refracción; desde las *Reglas*, el sentido de la matematización de la física involucra la necesidad de explicaciones últimas que buscan definir *la naturaleza* de la luz, de la materia, del movimiento, etc. Descartes no abandona estas exigencias, incluso en la quinta parte del *Discurso del Método*, cuando presenta su teoría del corazón y la compara con la de Harvey, advierte que se trata de una teoría provista de la fuerza de las demostraciones matemáticas. Es obvio que el carácter matemático reside en la conformidad de la explicación de los movimientos del corazón con los principios del mecanicismo⁹.

3

Para algunos intérpretes es clara la relación que se presenta entre el método y la física pero no la que se presenta entre la física y la metafísica. Tanto L. Liard como E. Cassirer consideran que la metafísica es sobreabundante; ambos insisten en afirmar que la ciencia es el resultado del método y no de la metafísica. E. Cassirer ha escrito incluso

8 En su libro *La revolución newtoniana* el señor B. Cohen compara el empleo que hacen Descartes y Newton de modelos con el fin de explicar los fenómenos; allí escribe: "... en la *Dióptrica*, Descartes introduce tres modelos para ejemplificar la transmisión de la luz, siendo cada uno de ellos una contradicción fundamental con sus propios principios de la filosofía natural o con su concepción de la naturaleza. Uno de los modelos es el de una pelota de tenis que se mueve a una velocidad finita y cuya velocidad se altera cuando pasa de un medio a otro, siendo así que Descartes insistía en que la transmisión de la luz debía ser instantánea". (COHEN, B., *La revolución newtoniana*. trad. de Carlos Solís S. Madrid: Alianza-Editorial, 1983). Lo cierto es que una pelota desprovista de masa es un cuerpo abstracto que no tiene más que un movimiento uniforme y rectilíneo y que representa una acción; una acción instantánea tal como pensaba Descartes que era la luz. La velocidad de la pelota que cambia al pasar del aire al agua representa únicamente la mayor o menor facilidad de penetración de la luz en un caso o en otro. Nadie ha mostrado mejor que la Señora Martinet la coherencia de Descartes en el empleo de las analogías, ver su artículo *La Théorie de la lumière selon Descartes*, en: *Recherches sur le XVIIème siècle*, 1 (1976), CNRS, Paris.

9 La comparación de las teorías del corazón de Descartes y Harvey ha atraído la atención de Gilson en sus *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. (Chapitre II: Descartes, Harvey et la scolastique,) Vrin, Paris, 1967.

Ver también: CLARKE, D., *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Toda la sección 19: Experimentos cruciales, Madrid: Alianza-Editorial, 1986.

que la fuerza del pensamiento cartesiano reside en el aporte del método a los principios de la ciencia y que la metafísica se desintegra en una variedad de sistemas contradictorios¹⁰. Ahora no podemos dejar de recordar las palabras de Koyré: “Una ciencia de tipo cartesiano, que postula el valor real del matematismo y que construye una física geométrica, no puede quedarse sin una metafísica e incluso no puede comenzar sino con ella”¹¹.

Cuando se estudia hoy a Descartes, se piensa que su teoría de la ciencia puede ser evaluada con los criterios de la epistemología contemporánea. Hay además algunos textos donde Descartes permite que se aplique la distinción del contexto del descubrimiento y del contexto de la justificación al desarrollo de su propio pensamiento. En la famosa carta a Vatier, del 22 de febrero de 1638, puede leerse lo siguiente: “No he podido mostrar el uso del método en los tres ensayos (que acompañan el *Discurso*) porque el método prescribe un orden para buscar las cosas que es demasiado diferente del orden que he creído deber usar para explicarlas”.

¿Se podría pensar que el método constituye el contexto de descubrimiento y que las hipótesis de los ensayos, de la *Dióptrica*, de los *Meteoros* y de la tercera parte de los *Principios*, instauran el contexto de la justificación?¹².

En la sexta parte del *Discurso del Método*, Descartes presenta un orden concerniente a la forma como ha investigado la verdad en las ciencias. Se trata de un orden desconcertante, porque comienza con las primeras causas de todo lo que es o que puede ser en el mundo, sin considerar nada más que a Dios que lo ha creado y sin derivar esas causas de ninguna otra parte diferente a ciertas semillas de verdad que están naturalmente en nuestras almas. Lo extraño de todo este pasaje se presenta cuando Descartes reconoce que sus principios son demasiado simples y generales y que la naturaleza es tan amplia y tan vasta que está obligado a buscar las causas a partir de los efectos, es decir a invertir el orden inicial.

Dado que los diferentes intérpretes de Descartes aceptan que la sexta parte del *Discurso* constituye propiamente la introducción a la *Dióptrica* y a los *Meteoros*, es

10 LIARD, L., *Descartes*. París: Librairie Ballière, 1882.

CASSIRER, E., *El problema del conocimiento*. Méjico: F.C.E., 1979.

11 KOYRÉ, A., *Entretiens sur Descartes*. París: Gallimard, 1962, p. 220.

12 Sostener que a un lado está el método ideal de las *Reglas* y al otro lado el método hipotético-deductivo de los ensayos científicos es muy problemático. Dos son las consecuencias que se siguen de esta distinción: la primera es desconocer el carácter analítico de los argumentos cartesianos; la segunda es creer encontrar un empirismo en la base de la teoría de la ciencia cartesiana. Los dos inconvenientes los he encontrado en el sugestivo libro de CLARKE, D., *La filosofía de la ciencia de Descartes*. (Ver nota 9). Ver además su importante artículo *Physique et metaphysique chez Descartes*, en: *Archives de Philosophie*, 43, 1980, p. 465-486. Allí se encuentra una muy curiosa afirmación: “... la experiencia ordinaria es la fuente de los conceptos fundamentales de la explicación ...” (p. 482). Lo cual contradice todo el racionalismo de Descartes.

necesario agregar algunas precisiones: no hay duda que en esa parte se adopta el razonamiento hipotético-deductivo, los dos ensayos científicos comienzan con algunas suposiciones relativas a la naturaleza de la luz o a la composición de la materia para luego deducir fenómenos más concretos como la refracción de la luz o el arco iris, fenómenos estos que son explicados en el discurso segundo de la *Dióptrica* y en el discurso octavo de los *Meteoros*¹³.

El orden de la sexta parte del *Discurso* es problemático y no puede ser considerado un modelo de los argumentos explicativos; ¿cómo puede aceptarse este orden como modelo de la explicación cartesiana si se sabe que los fundamentos de la física no son indicados?

¿Cómo puede aceptarse un razonamiento donde los principios no tienen ningún poder para determinar los efectos de la naturaleza? Aunque los principios más generales del conocimiento son señalados, lo cierto es que los principios de la física o los fundamentos del mecanicismo no aparecen en el *Discurso*. No podemos olvidar que ya Descartes había retirado el *Mundo o Tratado de la luz* al enterarse de la condena al silencio a que fue sometido Galileo por haber sostenido el copernicanismo en su *Diálogo*¹⁴.

He presentado un extracto de la carta a Vatier y he recordado apenas el orden propuesto en la sexta parte del *Discurso* porque ambos textos pueden autorizar la adopción de un orden equivocado para estudiar a Descartes. También en el primer *Discurso* de la *Dióptrica* y al comienzo de la tercera parte de los *Principios de la Filosofía*, Descartes traza uno a uno los rasgos del razonamiento hipotético-deductivo; fácilmente se podría llegar a pensar que ese es el método concreto que Descartes ha practicado en sus explicaciones, es decir que ha investigado las causas a partir de los efectos: uno sería

13 En el *Discurso* segundo de la *Dióptrica* aparece la demostración de la ley de la refracción de la luz. En esta demostración puede verse toda la importancia del procedimiento cartesiano de emplear inicialmente tres comparaciones (el bastón, la cubeta y la pelota) para definir, en términos mecánicos, la naturaleza de la luz; no hay duda que la demostración "puede establecer la ley solamente a partir de la suposición de que los rayos de la luz obedecen a las leyes del movimiento de los cuerpos". Ver LARMORE, Ch., *L'explication scientifique*, en: *Le Discours et sa méthode, Colloque pour le 350e anniversaire du Discours de la méthode*, Paris: PUF, 1987. La dificultad se concentra en el empleo de la analogía de la pelota para explicar la refracción de la luz: ya lo hemos visto en Cohen, él no es el único en mostrarse crítico frente a las analogías. El padre Costabel señala que con el movimiento de la pelota se representa una acción o una inclinación al movimiento, es decir una fuerza.

14 Al comienzo de la sexta parte del *Discurso*, Descartes explica las razones que lo obligaron a retirar de la imprenta el *Mundo o tratado de la luz* y se refiere a la condena de Galileo. Tanto en la quinta como en la sexta parte del mencionado *Discurso del método*, Descartes advierte que no encuentra oportuno exponer los principios o los fundamentos de la física, es decir los conceptos de materia y movimiento y las leyes del movimiento; estos fundamentos son los que constituyen el mecanicismo como condición para la explicación de todos los fenómenos naturales; a este nivel el enfrentamiento con la escolástica habría sido inevitable.

entonces el método concreto de los ensayos científicos y otro el método ideal de las *Reglas*, donde se insiste en el carácter *a priori* de los principios de la física:

(...) los filósofos consideran que la causa y el efecto son términos correlativos; pero aquí, si buscamos cuál es el efecto, es preciso conocer antes la causa y no a la inversa” (Regla VI, p. 104, ed. F. Alquié, Tomo 1).

Yo pienso que es precisamente en las *Reglas* y en el *Mundo* donde se encuentran dibujados uno a uno los rasgos más característicos de los argumentos cartesianos; sólo de una forma indirecta aparecen a través de los ensayos. ¿Pero cuáles son esos rasgos?

Se trata, ante todo, de argumentos explicativos que buscan fijar las condiciones de todo fenómeno natural a partir de consideraciones de posibilidad: los conceptos primeros de materia y de movimiento son definidos primero de la forma más simple y luego van siendo redefinidos de una forma más compleja para adaptarlos a la complejidad de los fenómenos. Para alcanzar los conceptos más simples, Descartes comienza con definiciones que conducen a paradojas: por ejemplo, al definir la materia como extensión se presenta la dificultad, a causa de la continuidad o de la contigüidad de la materia, de discernir las partes; es precisamente para distinguir los cuerpos que se introduce el movimiento. Al definir el movimiento inicialmente como cambio de relación entre los cuerpos, se presenta un relativismo arbitrario en la determinación del lugar; se hace necesario entonces introducir el concepto de *voisinage* (los cuerpos vecinos) para definir así el concepto de movimiento de una forma más compleja; veamos la definición cartesiana:

Si consideramos qué hay que entender por movimiento, no en sentido ordinario sino según la verdad, a fin de atribuirle una naturaleza determinada, podemos decir que es la traslación de una parte de la materia, es decir, de un cuerpo, desde la proximidad de los cuerpos contiguos, que se consideran en reposo, hasta la proximidad de otros. Donde por un cuerpo o una parte de la materia entiendo cualquier cosa que se traslade de una vez, aunque ella misma pueda constar a su vez de muchas partes que tengan otros movimientos (*Principios de la Filosofía*, II, art. 25)¹⁵.

15 Por medio de la contigüidad, Descartes pensaba que podía escapar a la relatividad indefinida que afecta la definición según el sentido ordinario. Ver GUEROULT, M., *Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche*, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*. 59, 1954, p.1-37, 113-34.

Ver además LEIBNIZ, G., *Observaciones críticas sobre la parte general de los principios cartesianos*, allí Leibniz afirma que no hay una superación del relativismo en la definición cartesiana del movimiento según la verdad. (DESCARTES y LEIBNIZ, *Sobre los Principios de la Filosofía*, Madrid: Gredos, 1989).

Alquié, en una nota escribe lo siguiente: “La definición del artículo 25, aunque no nos permita escapar del relativismo, presenta un punto de referencia preciso (los cuerpos vecinos considerados en reposo), rechaza toda consideración psicológica de acción o de fuerza, hace posible una definición del cuerpo individual (todo lo que es transportado junto) y permite distinguir el transporte propiamente dicho de la fuerza, o acción, que transporta. Veremos que esta fuerza está en Dios. Al contrario, el movimiento, y sólo él, está en el móvil, del cual constituye un modo”. ALQUIÉ, F. Editor de las *Oeuvres Philosophiques* de Descartes. *Les principes de la Philosophie*, seconde partie, Tomo III, p. 169, nota 1.

Pero también este concepto de movimiento según la verdad, es decir provisto de la determinación dada por los cuerpos vecinos, se mantiene dentro de la pura relatividad; se trata de un movimiento que no puede distinguirse de las diversas disposiciones de la materia, de la extensión. Para explicar los choques, el movimiento debe recibir todavía una determinación más compleja a través de los conceptos de fuerza de movimiento y de fuerza de reposo; es esta concepción dinámica la que explica por qué las leyes del movimiento son acciones y por qué son consideradas como las causas segundas en un orden donde Dios es la causa primera. He creído encontrar un procedimiento muy propio de Descartes, procedimiento que he llamado el *desdoblamiento de los conceptos* y que consiste en la redefinición sucesiva de los conceptos de materia al introducir el movimiento, o del concepto de movimiento al introducir la fuerza, o del concepto de fuerza al considerar las leyes de la naturaleza como leyes que Dios ha establecido y que son sus acciones y que por eso son llamadas las causas segundas¹⁶.

El Padre Pierre Costabel ha caracterizado de una forma incomparable lo más propio de los argumentos cartesianos con las siguientes palabras:

“Tanto ha querido Descartes mostrar la ventaja del procedimiento que consiste en sacar lo máximo de un primer principio antes de considerar la intervención de nociones más complejas, que él mismo ha preparado las condiciones de una mala apreciación de sus procedimientos [*démarches*]¹⁷.”

Los argumentos cartesianos están entonces sujetos a la exigencia primordial de establecer primero lo más simple, pues “allí donde lo más simple es alcanzado, la ficción es imposible”. Esta exigencia no siempre ha sido comprendida y ha facilitado las críticas y hasta las ironías de estilo volteriano contra Descartes¹⁸.

También el Padre Costabel señala que después de explorar al máximo un primer principio, Descartes considera la intervención de nociones más complejas; esto es lo que ocurre siempre: ya sea al nivel del establecimiento de los principios de materia, movimiento y causalidad, los cuales constituyen el mecanicismo; o al nivel de las explicaciones concretas de los fenómenos naturales.

En las explicaciones de los ensayos o de los *Principios*, Descartes comienza con analogías que de inmediato reducen el fenómeno en cuestión a elementos muy simples; pero luego, cada analogía es atravesada por conceptos que la adaptan tanto a los fenómenos como a los principios del mecanicismo. Lo único que pedían los cartesianos a New-

16 ALQUIÉ, F., La idea de causalidad de Descartes a Kant, en: *La Historia de la Filosofía*, Tomo II, p. 385-400. dirigida por F. Châtelet, Ed. Espasa-Calpe.

17 COSTABEL, P., *Démarches originales de Descartes savant*, Paris: Vrin, 1982, p. 83.

18 KOYRÉ, A., *Etudes newtoniennes*. Paris: Gallimard, 1968, p. 83.

ton era que explicara la atracción en términos mecánicos, del mismo modo como Descartes había explicado los torbellinos; se sabe que Newton intentó, sin éxito, esta explicación y que buscó cambiar las condiciones cartesianas de la ciencia para evitar que su teoría fuera considerada como una simple hipótesis¹⁹.

Las explicaciones cartesianas tienen pues la forma siguiente: primero se requiere de algunos elementos provisionales, las hipótesis y las analogías, para acercarse a la complejidad del fenómeno al carácter simple y *a priori* de los principios del mecanicismo; después de los elementos provisionales se exigen los elementos definitivos propios de la concepción mecanicista de la naturaleza. Los cartesianos no dejaron de considerar que la fuerza newtoniana de atracción era sólo un elemento provisional al que aún le faltaba los elementos definitivos; a pesar de que la fuerza newtoniana de atracción tenía una expresión matemática bien definida y que permitía deducir las leyes de Kepler y hasta hacer predicciones había, entre Leibniz, Huygens y los cartesianos, inconformidad frente al carácter epistemológico indefinido del concepto de atracción²⁰.

Finalmente es preciso reconocer que se presenta una dificultad desde el momento en que se trata de definir la forma de los argumentos analíticos de Descartes y sobre todo cuando se busca distinguirlos de la pura deducción²¹. Descartes se propuso el establecimiento de los elementos más simples (las naturalezas simples según las *Reglas*) para explicar los fenómenos naturales; estos elementos, principios y causas, no tenían un carácter conjetural sino que eran considerados como los elementos absolutamente más simples y estaban provistos de una absoluta certeza. Pero, dado que el análisis no es una prueba, ¿por qué considerar que la extensión y el movimiento son los términos más

19 LAKATOS, I., *La metodología de los programas de investigación científica*. Capítulo 5: El efecto de Newton sobre las reglas de la ciencia. Madrid: Alianza-Editorial, 1983, p. 247-283.

20 Koyré ha indicado cómo la polémica de Newton frente a los cartesianos llegó al extremo de la confusión: "Admitir la existencia del vacío, de los átomos y de fuerzas no mecánicas no es inventar hipótesis; mientras que postular el espacio lleno, los torbellinos y la conservación de la cantidad de movimiento es, al contrario, hacerse culpable del empleo de ese método. Yo creo que tenemos el derecho de concluir: la palabra "hipótesis" parece haberse convertido para Newton hacia el fin de su vida, en uno de esos términos curiosos como, por ejemplo, el de herejía que nunca aplicamos a nosotros mismos sino únicamente a los demás. Nosotros no inventamos hipótesis, nosotros no cometemos herejía: son ellos —los baconianos, los cartesianos, Leibniz, Hooke, Cheyne, etc.— quienes inventan hipótesis, son ellos quienes son herejes". Ver KOYRÉ, A., Op. cit. p. 73.

21 En este punto he encontrado la siguiente aclaración de Blanché: "La palabra "implicar" designa propiamente la relación de premisa a conclusión... cuando se procede en sentido inverso, es decir, cuando la inferencia va de la consecuencia al principio, se emplea también ese mismo término "implicar", que en este caso es ambiguo puesto que significa ya no "implicar como consecuencia" sino "fijar como condición", es decir, "presuponer como principio". El primer sentido es el más corriente, pero el otro es no obstante perfectamente correcto". Ver BLANCHÉ, R., *Le raisonnement*. Paris: PUF, 1973. Los argumentos explicativos de Descartes tienen un carácter analítico puesto que buscan primeramente "fijar las condiciones" de todo fenómeno natural y es esto lo que constituye su mecanicismo.

simples de la naturaleza y no la fuerza por ejemplo? Solamente esta pregunta permite explicar el afán que tenía Descartes por deducir la física de la metafísica: “La demostración metafísica del principio que define la materia por la sola extensión constituye la razón de ser y el objeto esencial de las *Meditaciones Metafísicas*”²².

Establecer los principios de la física, es decir, definir la materia, el movimiento y las leyes de la naturaleza era sólo una parte de un movimiento regresivo que exigía ir todavía más lejos en el establecimiento de las condiciones del conocimiento; es así como aparecen las ideas de Dios y del alma, ideas que, a mi modo de ver, encierran dos aspectos fundamentales del conocimiento como son la posibilidad y la representación²³.

A partir de consideraciones de posibilidad se establecen los conceptos de materia, de movimiento y las leyes del movimiento; es también a partir de esas consideraciones como se llega a concluir la imposibilidad absoluta de los átomos y del vacío: si no hay razón para que la divisibilidad de los cuerpos tenga un límite, entonces no hay átomos; si no hay razón para que un cuerpo cambie su estado de reposo o de movimiento, entonces todo cuerpo conserva su estado de reposo o de movimiento; si no hay razón para que un cuerpo cambie la dirección de su movimiento, entonces todo cuerpo conserva su movimiento rectilíneo. Razonar matemáticamente a propósito de los cuerpos materiales implica la prioridad de la esencia sobre la existencia o de la idea con respecto a la cosa; estos razonamientos requieren de justificación: más allá de los principios de la física, y como su condición, están los principios del conocimiento; pero estos principios no tienen un carácter formal, ya que en las *Meditaciones*, se presenta una cosificación de las ideas; las ideas como las cosas tienen una causa, es en función de la realidad de la causa como se conoce cuál es la realidad o el contenido de cada una de las ideas.

Ahora mismo no podemos repasar la teoría de las ideas de Descartes; esta teoría presenta rodeos que no podemos exponer sin alargar excesivamente este artículo.

22 En su *Commentaire*, E. Gilson también escribe lo siguiente: “... el cartesianismo no tiene sentido sino porque el alma y el cuerpo están sustancialmente unidos. La razón de ser del sistema consiste en enseñarnos a pensar la extensión, como si nuestra alma no estuviese sustancialmente unida al cuerpo y ciega [aveuglée] por lo sensible que conlleva esta unión. Es porque el alma y el cuerpo están sustancialmente unidos por lo que los hombres se han representado el mundo exterior como constituido por “cualidades” análogas a sus sensaciones o por “formas” análogas de sus almas, es también por esto que la física escolástica se ha constituido”. Ver GILSON, E., *Discours de la méthode: Texte et Commentaire*. Paris: Vrin, 1976.

23 La teoría de las ideas de Descartes conlleva diferentes dificultades que no nos corresponde tratar pero que, en general, tienen que ver con el doble carácter que resisten las ideas: ya que por un lado son “esencias” y definen la posibilidad racional de las cosas y por otro lado, son “representaciones” y nos permiten conocer cómo son las cosas en cuanto tales. Sobre el psicologismo de la teoría cartesiana de las ideas véase la Tercera Meditación, *Los principios de la Filosofía* (Primera parte, artículos 32 y 45) y las *Pasiones del alma* artículo 17. Véase además BELAVAL, Y., *Intuitionnisme cartésien et psychologisme*, en: *Revue Internationale de Philosophie*, vol 37. No.146, 1983, p. 319-325.

Quisiera terminar recalcando que los argumentos cartesianos no se comprenden a partir del modelo hipotético-deductivo que es sin duda el modelo que emplea la epistemología para realizar sus evaluaciones críticas de las teorías científicas²⁴. Se puede afirmar que la fuerza de los argumentos cartesianos reside en la exigencia de comenzar siempre por el término más simple y de tirar de allí el mayor número de consecuencias antes de introducir un término nuevo. A mi modo de ver, se trata de una forma de conducir el pensamiento que encierra un doble sentido: por un lado, exigir siempre comenzar por lo más simple es una condición que requiere necesariamente el ejercicio del sentido crítico; pero, por otra parte, subsiste la dificultad de justificar que lo más simple no es una ficción; esta última dificultad señala la continuidad entre la física y la metafísica. Las ideas matemáticas concernientes a los cuerpos materiales obligaron a Descartes a realizar un extraordinario rodeo metafísico en busca de una garantía no sólo para la luz natural del entendimiento sino también para las inclinaciones naturales. Es cierto que la física cartesiana ha abandonado la consideración de las causas finales, pero no hay duda que la vida humana está provista de sentimientos y de pasiones que tienen como único fin la conservación de la vida. Quizás sea conveniente agregar que la misma garantía divina que nos asegura una finalidad para los sentimientos, valga también para los conocimientos; la diferencia consiste en saber que los sentimientos nos indican lo que es útil o dañino y los conocimientos lo que es verdadero o falso, pero en la concepción cartesiana, que es también la de la ilustración, es preciso afirmar que la verdad es lo más útil porque por ella, el hombre consigue su libertad; según esta concepción, “la legitimidad de toda decisión práctica (ética o jurídica) se mide por el grado de verdad que ella puede alcanzar”²⁵.

24 Ver la nota 12.

25 KINTZLER, C. *Condorcet: L'instruction publique et la naissance du citoyen*. Folio-essais, La Flèche, 1987. La Señora Kintzler ha destacado el cartesianismo de Condorcet, quien considera que la moral se desarrolla como el conocimiento pues no proviene de una Facultad especial diferente del entendimiento, no hay extrañeza entre conocimiento y moralidad. La legitimidad de la ley no resulta solamente ni de la voluntad general de Rousseau ni de la razón práctica de Kant ya que “no hay razón práctica sin un *minimum* de ejercicio de la razón teórica”.

**DESCARTES SEGUN EL ORDEN
DE LOS PROBLEMAS**

Por: Iván Darío Arango

**DESCARTES * METODO * EXPLI-
CACION * RACIONALISMO**

RESUMEN

El objeto de este artículo consiste en señalar las relaciones entre el método, la física y la metafísica cartesianas. Puede afirmarse que a partir de la idea básica de como debe ser la ciencia, Descartes concibe su física y fija el mecanicismo como la condición de toda explicación y de toda inteligibilidad; de estos se siguen las consecuencias metafísicas concernientes a la distinción del cuerpo y del alma y los temas finales de su unión que tanta claridad aportan sobre los sentimientos y la moral.

**DESCARTES, ACCORDING TO
THE ORDER OF PROBLEMS**

Por: Iván Darío Arango

**DESCARTES * METHOD * EXPLA-
NATION * RATIONALISM**

SUMMARY

The article intends to signal out the relations between method, physics and metaphysics in Descartes. It is possible to say that, based on the fundamental idea of what science should be, Descartes conceives his physics and establishes mechanism as the condition of all explanation and of all intelligibility; from these come, as a result, the metaphysical consequences concerning the distinction between body and soul and the final topics regarding the union of the two that provide so much light to feelings and to morality.

¿ES EL TIEMPO UNA AFECCION PURA DE SI MISMO? UN ESTUDIO SOBRE LA ESTRUCTURA INTERNA DEL TIEMPO EN KANT

Por: Carlos Másmela Arroyave

El tiempo es un poder de escisión y destrucción, el diente que roe las cosas y las hace desaparecer. Debido a él se tornan viejas, feas y caen en el olvido. Mas no concierne a la generación, no es causa del aprender, ni por él se hacen jóvenes o bellas. Esta profunda descripción del poder devorador del tiempo hecha por Aristóteles, asimilada a Cronos y tan presente ya en los griegos desde Homero, pone de manifiesto el carácter perecedero de lo terrenal en contraste con la impasible existencia del mundo celeste, pero en el fondo deja entrever nuestro íntimo vínculo con el tiempo. El tiempo nos toca y asedia. Este hecho es una experiencia cotidiana. Negar algo tan obvio equivaldría a negar nuestra propia existencia, afirmarlo parece ser algo de más. Cuando en su lugar se pregunta por este hecho, lo que aparecía evidente de suyo se torna en un inexpugnable enigma. Si bien todos tenemos ya una experiencia cotidiana del tiempo y nos relacionamos de antemano con él, sin que ello suscite expresamente alguna inquietud en torno a su significado, la pregunta por su naturaleza es asunto propio del filósofo. Que el tiempo actúe siempre de por sí es, según Simplicio, algo evidente para todos los hombres. Pero difícilmente el más sabio podrá responder a la pregunta qué es el tiempo. Una observación similar hará más tarde Agustín.

El hombre es un ser en el tiempo. El tiempo no se identifica empero con el ser temporal, pues cuando algo cesa de ser, sigue imperturbable su marcha. El determina la temporalidad de la existencia humana y por eso indagar por su esencia lleva inevitablemente a la pregunta por la naturaleza del tiempo. Esta se revierte a su vez en el hombre en tanto se interroga por el significado del ser en el tiempo y las condiciones de lo temporal. La copertenencia de tiempo y hombre ha sido una constante en las reflexiones sobre la pregunta por la naturaleza del tiempo. Siempre se la ha formulado sin embargo de manera diferente, le pertenece su propio tiempo, su *kairós*, razón por la que no es posible definirlo de manera definitiva ni darle una respuesta suficiente. Veamos algunos testimonios de dicha constancia en algunas de sus interpretaciones más significativas.

El tiempo está en todas partes y, no obstante, únicamente en el alma. Así formula Aristóteles la más intrincada aporía del tiempo. Según su definición el tiempo es el número numerado, pero lo numerado presupone una actividad que pueda numerar, el alma. De no haber alma, no habría algo que numerara y sin esta actividad, ni lo numerable ni lo numerado tendrían lugar. Sin la potencialidad numeradora mediante la que el alma numera el número numerado, no habría tiempo.

Agustín conduce la dimensionalidad del tiempo a la experiencia íntima del ánimo. “En ti ánimo mido el tiempo”¹. La aporía de la medida descansa en la distensión del ánimo. Si el tiempo es en alguna parte, se encuentra en la triplicidad de sus modos, no sólo en el presente. Si futuro o pasado son en alguna parte, sólo lo son en cuanto corresponden a una presencia. Las formas de esta presencia se llaman memoria o bien expectación. De aquí resulta: no son tres los tiempos, a saber, pasado, presente y futuro, sino tres modos del presente, concebidos como distensión, a saber, presente del pasado, presente del presente y presente del futuro. El lugar de estas presentificaciones es el ánimo humano, cuyas estructuras son memoria, visión presente y expectación. El ánimo que en la dimensionalidad de su distensión se concentra en la unidad presencial de la interacción de estos estados, llega a vislumbrar que el ser del tiempo sólo es en la presencia pura.

La copertenencia de tiempo y hombre se revela en el pensamiento moderno por medio de la subjetividad. Kant la expresa agudamente en la siguiente reflexión aporética: “El tiempo es en mí y yo soy en el tiempo”². Mientras en la primera parte de esta proposición la existencia es un presupuesto para pensarlo, en la segunda le sirve de base. En cada caso, sin embargo, la existencia tiene un sentido diferente, a saber, respectivamente como cosa en sí y como fenómeno. Aquélla no es determinada por el tiempo y significa que todas las cosas fuera de mí son fenómenos; a este que soy yo mismo sirve de condición el tiempo que sólo es en mí, para determinarme como existencia. Una posición extrema adoptará Schelling al considerar que el tiempo no es algo diferente del yo, sino su actividad, es decir, cuando los identifica.

Para Hegel el tiempo es el devenir intuido, el devenir concebido en su singularidad. Es generación y corrupción, Cronos que todo lo destruye, y como tal, tiempo referido a las cosas, pues es su proceso. Su ser temporal estriba en su finitud, en no ser determinado por la negatividad total. Pero el tiempo es expuesto en dirección a la conciencia y no solamente con respecto al proceso de las cosas. Ella tiene que desligarse de este tiempo para poder elevarse al saber absoluto. El tiempo es extraño al concepto, lo que quiere decir que en lugar de hallarse bajo su poder, tiene poder sobre él, por ser tan solo negatividad en la exterioridad. Lo verdadero, la idea, el espíritu, son por el contrario eternos. La conciencia del tiempo precede al concepto de tiempo y comprende con ello lo que se realiza en él. Dado que el tiempo se revierte en el concepto que “es ahí”, es para la manifestación del espíritu un momento necesario, aun cuando no hasta llegar a comprender la plenitud interior de su concepto puro, o sea, mientras no lo anule. Sólo aparece como un momento de la exterioridad del concepto con relación a él mismo. El espíritu recién puede entrar en plena posesión de sí mismo en la absolutez de su saber, por fuera del tiempo, suprimiéndolo; pero para arrancarlo de él mismo tiene precisamente

1 Confesiones, XI 27.

2 Las Reflexiones. En: *Obras Póstumas*. 5655, Ed. Acad. T. XVIII, p. 314.

que contar con él y experimentarlo. La aporía del tiempo aparece como tal en su tensión con el espíritu.

A los ojos de Heidegger las anteriores interpretaciones del tiempo y, en realidad, las habidas hasta él, se aglutinan bajo el denominador común de “concepción vulgar” del tiempo. Frente a su inautenticidad tradicional propone la concepción novedosa de un “tiempo originario”. Este no es otro que el concepto de temporalidad. De acuerdo con ella, antes de ser el tiempo un elemento simplemente relacionado con un determinado aspecto de la existencia humana, la expresa en su sentido más radical y en cuanto tal, ya que la temporalidad posibilita y hace accesible el sentido del ser del ser-ahí mismo que como pre-ser-se, se proyecta en posibilidades. Se descubre esta posibilidad una vez se muestra la temporalidad como posibilitación de la cura en su totalidad, según los tres existenciales fundamentales que la constituyen, existencialidad, facticidad y caída, mediante los cuales se la determina como la articulación del pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo). La temporalidad constituye la unidad de la cura en cuya estructura el pre-ser-se se funda en el porvenir, el ser-ya-en en el sido y el ser-cabe en el presente, en abierta oposición con la concepción vulgar del futuro como lo aún no ahora, del pasado como lo ya no ahora y del presente como ahora. El fundamento de la unidad de tal estructura trimembre del ser ahí reclama el sí-mismo, cuya aprehensión ontológica debe comprenderse desde el propio poder ser sí mismo, pues abre el horizonte para la constancia del sí mismo como resolución precursora. Esta resolución precursora “es el ser del poder-ser más propio y notable”³ y revela en cuanto tal la existencia como proyecto original, conforme a la cual es la futuridad del ser-ahí lo que primariamente constituye el tiempo, aun cuando no en el sentido de que tenga futuro sino de proporcionárselo a sí mismo al dejarlo advenir.

No puede plantearse la pregunta por la naturaleza del tiempo sin el seguimiento a las diferentes maneras de proyectarla y resolverla. No se trata con ello, sin embargo, de hacer elocuentes relatos acerca de sus interpretaciones o de describir sus diversas corrientes a través de la historia del pensamiento, porque de esta forma pasa inadvertida la pregunta y el problema se convierte en algo evidente de suyo; tampoco de aceptar o asumir cómodamente como propia una versión novedosa con la que pretendemos invalidar o descartar cualquier interpretación anterior, sin haber comprendido con antelación aquello que gratuitamente se quiere menospreciar o la novedad de la que simplemente queremos apropiarnos para satisfacer y asegurar un saber recibido. Para servirnos y enseñorearnos apresuradamente de la actualidad, no pensada y proyectada precisamente por nosotros, ahorramos el esfuerzo de arriesgar comprender por nosotros mismos una posible presentificación del pensamiento, su propia transitividad. Atenidos en este sentido a lo actual hacemos de él un progreso lineal de superación por el que se avanza con una uniformidad inercial. Mas la actualidad que sirve de soporte a la idea lineal de progreso

3 *Ser y Tiempo*, §65.

en la filosofía no es en el fondo otra cosa que la trasposición de las vivencias actuales de un sujeto empírico, cuyo ámbito se halla ligado a determinaciones del tiempo subjetivo. En efecto, en el ámbito vivencial del sujeto la actualidad del ahora, bajo la usual denominación de “momento histórico”, se asume como el ser del tiempo, destemporizándolo, sin que pueda entenderse desde él que lo que ahora es, es siempre de nuevo pasado, o cómo con miras a dicha actualidad pueda ser lo sido un ya no ente y lo venidero un aún no ente, y, mucho menos, que sólo bajo este doble horizonte puede tenerse la experiencia del presente. Esta supone el proyecto de un nuevo camino, mas éste sólo es posible a partir de un poder experimentar un desprendimiento y una separación. Sin este presupuesto tendríamos que limitarnos a aceptar o rechazar a la luz de la arbitraria vivencia subjetiva del tiempo lo ya experimentado y realizado por otros, a describir, clasificar y ordenar nominalmente lo ya decidido, sin poder pensar y decidir por nosotros mismos, aun cuando establecidos en este plano creamos movernos en el ámbito de la decibilidad.

Siempre se ha planteado la pregunta por la naturaleza del tiempo en cara a la existencia humana y por eso su copertenencia debe servir de pauta, como un problema filosófico determinado, para ponernos en camino de experimentar algo sobre el tiempo mismo. Con este fin se ha elegido a Kant por haber explorado e interpretado el tiempo desde las profundidades más ocultas de la existencia humana, y haberlo involucrado en un sí-mismo que sin pertenecer al plano de la conciencia, determina la esencia de nuestra existencia.

El tiempo se halla inscrito en los problemas decisivos de toda la *Crítica de la Razón Pura*. Aparece primero en la *Estética Trascendental*, luego en las dos disciplinas que integran la *Lógica Trascendental*, a saber, la *Analítica* y la *Dialéctica*, en ésta a la luz de las *Antinomias*, en aquélla tanto dentro de la *Analítica de los conceptos*, específicamente en la *Deducción trascendental*, como dentro de la *Analítica de los Principios*, en un sentido particular bajo la mirada del *Esquematismo* y de las *Analogías*. Por su papel directriz en todas estas disciplinas, la comprensión del problema del tiempo es determinante para entender la *Crítica*. Si bien cada una de ellas proporciona una explicación diferente del tiempo, todas se hallan ligadas entre sí. Por ser precisamente su estructura interna aquello que les sirve de base, es a partir de ella como podremos desentrañar la naturaleza del tiempo y entenderlo ulteriormente en sus diversas determinaciones. El presente estudio busca examinar dicha estructura.

Al limitarnos a esta tarea, dejaremos de lado su vínculo expreso con la imaginación y la apercepción trascendental, así como su significado en la doctrina del *Esquematismo*, las *Analogías* y las *Antinomias*. En su lugar, nos centraremos en un pasaje de la primera redacción de la deducción trascendental en donde el tiempo alcanza su significado fundamental como forma universal de toda representación, pues fija los presupuestos bajo los que es necesario pensarlo. Se trata de la *Síntesis de la aprehensión en la intuición*. Se intentará mostrar en qué sentido este modo de síntesis aborda las condiciones que constituyen la estructura interna del tiempo, sus alcances, pero también sus límites. Esta tarea

exige un examen detallado del tratamiento que experimenta el problema del tiempo en dicho pasaje. Sólo así podrá descubrirse en la Aprehensión la inserción del tiempo en la subjetividad humana y decidirse sobre sus limitaciones. Para el estudio de este problema nos apoyaremos en la Estética pero sólo en la medida en que proporcione elementos que permitan consolidar su estructura. Sin duda es allí donde se encuentra la referencia más conocida y directa del tiempo, y que usualmente ha servido de fuente a las diferentes interpretaciones, sobre todo a partir de sus rasgos comunes con el espacio y de su peculiar carácter frente a él. Algo distinto ha ocurrido sin embargo con la Síntesis de la aprehensión, pues a causa de su oscuridad y escueta exposición, si bien es cierto que no ha pasado desapercibida, se ha desestimado su importancia o se la ha interpretado con una intención distinta a la de poner de relieve el tiempo en ella.

Kant lo introduce en la Síntesis aprehensiva como sigue:

Procedan de dondequiera nuestras representaciones, ya se produzcan por la influencia de las cosas externas, ya por causas internas, ora se originen a priori o empíricamente como fenómenos, pertenecen siempre, como modificaciones del ánimo, al sentido interno, y como tales, todos nuestros conocimientos están sometidos en último término a la condición formal del sentido interno, es decir, al tiempo, en el que todos deben ordenarse, enlazarse y relacionarse. Esta es una observación general que servirá de fundamento a todo lo ulterior⁴.

Este primer párrafo de la aprehensión afirma sin más que toda representación en cuanto determinación del ánimo pertenece al sentido interno y está sujeto en consecuencia a la condición formal del tiempo, e igualmente, que el ordenamiento, enlazamiento y relación de lo múltiple, se lleva a cabo sobre la base del tiempo. En primer término se señala entonces el carácter esencialmente temporal de las representaciones y luego la acción sintética de la aprehensión ejercida sobre y a partir del tiempo. De este modo se expone no solamente la generalidad sino que además se indica la forma en que debe abordarse. En esta exposición se destacan dos términos que, a pesar de ser simplemente mencionados, son imprescindibles para la comprensión del tiempo, a saber, el sentido interno y el ánimo. Sobre ellos se tendrá que volver reiteradamente y a partir de diferentes conexiones, pues entre otras cosas, la representación, independientemente de lo representado en ella, es una determinación del ánimo y se halla ligada inmediatamente al sentido interno cuya forma es el tiempo. Antes de entrar al análisis expreso de la aprehensión y con este fin, debemos estudiar el sentido en que ambos términos se insertan en la estructura interna del tiempo.

Además de la relación con las cosas, también nos relacionamos con nosotros mismos. El sí-mismo mencionado en la relación que sostenemos con nosotros mismos se

4 *Crítica de la Razón Pura*. A 98-99.

establece a nivel de la autoconciencia, sin ser empero exclusivo de ella, pues se instala igualmente en el plano de sensibilidad. Ambos involucran un sí-mismo, mas ninguno lo genera o se deriva del otro. Es preciso preguntar entonces por el lugar de arraigamiento del sí-mismo, por cuanto con relación a él se constituye la subjetividad propiamente dicha. Introducimos de lleno en esta problemática no es empero asunto del presente estudio, aunque él pueda marcar el rumbo y poner en camino hacia ella, en tanto se considera el sí-mismo con miras al tiempo.

Kant localiza el tiempo en la sensibilidad y por eso hay que comenzar por rastrear en ella los elementos que integran la relación del sujeto consigo mismo. En su trasfondo aparece en primer término el sentido interno. "El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, es decir, del intuirnos a nosotros mismos y de nuestro estado interno"⁵.

Por el sentido interno intuimos el objeto que somos nosotros mismos, es decir, hace de nosotros mismos objeto de nuestras propias representaciones. La intuición de nosotros mismos puede ser tanto externa como interna, la primera cuando me intuyo a mí mismo en el espacio como cuerpo. En la intuición interna de mí mismo, en cambio, se excluye inmediatamente toda forma o contenido espacial y nos relacionamos con algo de nuestro sí-mismo. Al intuirme internamente a mí mismo, intuyo mis propios estados internos, en cuyo fondo hay un yo como objeto de la intuición sensible interna. "El objeto de nuestro sentido interno (yo mismo y mis estados)"⁶. Para intuirme, representarme a mí mismo como objeto de mis representaciones, tales estados tienen que salirme al encuentro, como algo en sí, tampoco es la relación que tengo con el estado que se me aparece lo que me sale al encuentro. Se me aparece simplemente una relación entre estados, que se caracterizan por ser empíricos, cambiantes, un flujo de fenómenos internos. En el sentido interno experimentamos la aparición y fluir de estas representaciones. Pero por ser su contenido empírico y lo representado de esta forma, estados que se disuelven uno en el otro sin ninguna articulación, esta multiplicidad nunca puede portar mismidad alguna. Como sujeto empírico me represento a mí mismo múltiplemente sin que pueda devenir empero yo mismo. Yo mismo me represento a mí mismo siempre como otro. Mientras me limite a padecer el objeto empírico que soy yo y sean los estados internos de mí mismo lo que me identifica y domina, sin que tenga cabida entonces la pregunta por la relación entre ellos, permaneceré encerrado en la individualidad de un yo que no es mi propio yo, y que siendo un ser otro indiferente se opone a cualquier pluralismo.

Algo diferente ocurre cuando en lugar de limitarme a padecer tales estados, procuro indagar por la relación entre ellos, pues de esta forma encuentro una multiplicidad a la que sirve de base una habilidad. El ser de lo dado no son mis estados, ni su repre-

5 A33, B49.

6 A38, B55.

sentación, la representación es la relación entre ellos. Por medio de esta distinción se da un paso en procura de la estructura del tiempo, por cuanto es desde ella como puede entenderse que los estados del sentido interno conforman una multiplicidad arraigada en la relación de lo uno después de lo otro, en la que se pone de manifiesto el advenir de lo que se me aparece en la intuición interna de mí mismo. Haber llegado a mostrar que los estados empíricos no constituyen propiamente la dabilidad, que en ellos subyace una relación cambiante y no estática que no puede ser a su vez percibida, y cuya forma es el tiempo, es sin duda un gran logro de Kant. Su punto de partida es el sentido interno.

El sentido interno es la experiencia empírica de tales estados. “El sentido interno ve las relaciones de sus determinaciones sólo en el tiempo, por tanto, en un fluir donde no tiene lugar ninguna duración de la observación, como, sin embargo, es para la experiencia”⁷. En el sentido interno aparecen estados de mí mismo como objeto indeterminado de intuición empírica. En cuanto objeto de esta intuición, esto es, de la percepción, padezco una secuencia de estados cambiantes al ser afectado por un juego de representaciones empíricas. Pero en este padecimiento los estados internos aparecen desarticulados entre sí, razón por la que, si la multiplicidad del sentido interno debe darse y articularse en la relación de lo uno después de lo otro, no puede reducirse a la percepción de dichos estados, es decir, a la intuición empírica de mí mismo, pues para que una tal manifestación tenga lugar es menester que el sentido interno sea afectado. Los estados que se suceden en el sentido interno suponen la afección empírica de mí mismo, ya que “nos intuimos según hayamos sido internamente afectados”⁸. A través de la afección del sentido interno que yo mismo efectúo, intuyo mis estados internos, los cuales se hallan sometidos al cambio y a relaciones entre sí. Esta intuición empírica es una afección interna, mas la afección interna no tiene que ser necesariamente empírica, porque a diferencia de ésta, no se realiza en el sentido interno. Entre ellas se interpone el tiempo como la forma de lo dado empíricamente a partir de una afección que si bien es interna, no se identifica con la intuición empírica de nosotros mismos. Como forma de las representaciones que aparecen en el sentido interno el tiempo se arraiga en la afección de sí mismo. El estudio de la estructura interna del tiempo conduce de esta manera del sentido interno a la afección empírica de sí mismo.

Cómo sea posible esta afección, de qué forma sea necesario pensar el tiempo en ella, son preguntas a las que puede responderse sólo después de haber explorado el sentido interno, dado que él guarda “el secreto del origen de nuestra sensibilidad”⁹. No puede concebirse la afección pura de sí mismo sin pensar la afección empírica de sí mismo arraigada en el sentido interno, ya que es con respecto a él como puede llegar a

7 *La Antropología*, §4.

8 B153.

9 A278, B334.

comprenderse que esta última afección, a pesar de ser una afección referida a nosotros mismos, impide la posibilidad de contraponernos a nosotros mismos, y reclama por ello una afección pura en la que se determinan las condiciones de dicha posibilidad. Pero el sentido interno como flujo de fenómenos internos presupone a su vez la afección pura de sí mismo. Puesto que el tiempo se descubre a la luz de la distinción y conexión de sentido interno y afección pura, tiene que mostrarse y fundarse desde ellos su estructura interna.

Tanto el tiempo como el sentido interno contienen una multiplicidad. "El tiempo, como la condición formal de lo múltiple del sentido interno y por consiguiente del enlace de todas las representaciones, contiene una multiplicidad a priori en la intuición pura"¹⁰. En lo múltiple que ofrece el sentido interno se percibe lo dado empíricamente, esto es, nuestras propias impresiones, de tal suerte que lo múltiple así percibido da cabida a una experiencia interna en la que aún no interviene la espontaneidad del pensamiento, pues no es una determinación de la reflexión intelectual, sino el producto del padecimiento del sentido interno, que sólo puede hacerse a representaciones dadas. Las secuencias subjetivas de percepciones de la multiplicidad dada en el sentido interno sólo es experimentable a posteriori. Su peculiaridad y la de lo múltiple contenido en él se pone de relieve en atención al sentimiento.

El sentimiento es una sensación cuya representación, por referirse tan sólo al sujeto es meramente subjetiva, o sea, a través de la que no se presenta ningún objeto. El sentimiento sensible, determinado por el placer o el desplacer, refleja el problema propio de la experiencia interna en la que el hombre cultivado se observa y explora a sí mismo, y logra el juego cambiante entre los sentimientos. Mediante esta experiencia de sí mismo, los sentimientos son afectados internamente y sus estados de placer o desplacer, deleite o dolor, plasman lo múltiple del sentido interno.

La sensación de estados determinados imprime en el alma dos tipos diferentes de sentimientos que se alternan, a saber, el desplacer del dolor causado por el impulso a abandonar mi estado, y el placer del deleite causado por el impulso a conservarlo. Tales sensaciones están sujetas al cambio ligado a la incesante corriente del tiempo que nos arrastra del presente al futuro, o bien, de acuerdo con el cual se abandona un estado del tiempo presente y se entra en un estado del futuro. Estos estados se intercalan entre sí y se siguen unos a otros en un suceder interno, de tal forma que al deleite siempre precede el dolor. Pero el sólo tener que abandonar un presente aun cuando no se sepa hacia dónde, y sólo se crea entrar en algo diferente, puede ser causa de agrado. El contraste y lo siempre nuevo caracteriza la alternancia de impresiones del hombre cultivado que se explora a sí mismo.

10 A138, B177.

De los sentimientos de placer y desplacer sensibles, el dolor y el deleite, se desprenden dos clases individuales y privadas del tiempo, el aburrimiento (*Langeweile*) y el pasatiempo (*Kurzweil*). La “angustiosa fatiga del aburrimiento” se funda en la vacuidad o carencia de contraste y conduce a una contracción del tiempo. “Esta opresión o impulso a abandonar el ahora en el que nos encontramos y a pasar al siguiente, es acelerada y puede crecer hasta llegar a la resolución de poner término a la propia vida”¹¹. En el aburrimiento se experimenta la carencia de impresiones en la duración vacía de un lapso de tiempo hasta el punto de llegar a provocar el horror. “El vacío de sensaciones percibido en uno mismo suscita horror (*horror vacui*) y como el presentimiento de una muerte lenta, que es tenida por más penosa que si el destino corta rápidamente el hilo de la vida”¹². A causa del estado vacío del tiempo, parece que difícilmente éste transcurriera o se hiciera penosamente largo. En esta experiencia se cuenta con el tiempo cuando no se tiene nada que hacer o se la reincorpora al estar ocupado, pero también cuando se está al amparo de una situación ante la que no se tiene ninguna posibilidad de decidir.

Así como se equipara el aburrimiento con el dolor, de la misma manera se asimila el acortar el tiempo al deleite, pues mientras más rápido transcurre más nos deleitamos. En el pasatiempo quisiéramos que el tiempo se detuviera y acapararlo al vuelo. Estriba en la profusión de impresiones, en la abundancia de contrastes y cambios de representaciones, y con él se hace el llamado a un tiempo que tenga amplia duración. Quien lo vivencia pasa ahora a decidir a partir de sí sobre una situación. En el aburrimiento y el pasatiempo se trata de representaciones subjetivas, individuales del tiempo con miras al sentimiento de placer y desplacer, de agrado y desagrado. Su alternancia hace de este tipo de sentimientos una multiplicidad caótica y vaga, en donde se experimenta el tiempo en la relatividad de sus determinaciones de magnitudes. “En el alma puede contener un minuto lo que un siglo en otra”¹³.

El juego cambiante de sentimientos en la propensión de volverse hacia sí mismo está expuesto a la ilusión del sentido interno de tomar las figuraciones o juego de representaciones por un conocimiento empírico, con lo que el observador de sí mismo se ve fácilmente conducido a la exaltación y al delirio, esto es, a la enfermedad del ánimo. En dichos estados se hace imposible distinguir la representación misma de lo que representa

11 *La Antropología*, §61.

12 *Idem*.

13 A. *Las Reflexiones*. 6398, Tomo XVIII, p. 705.

B. Entre las muchas leyendas que se han tejido en torno a la experiencia vivencial del tiempo está la de Dostoiévski en los *Demonios* y *el Idiota*, donde relata el vuelo de Mahoma quien recorre todos los cielos e infiernos, sostiene noventa mil conversaciones, mientras que en la realidad no transcurre más tiempo que el requerido por un jarro lleno de agua para verterse. Al respecto véase el estudio de MEJIA, J. M. *Nietzsche y Dostoiévski. Sobre el nihilismo*, Medellín: Ed. Universidad de Antioquia, 1986. Además sobre el concepto psicológico del tiempo está el reciente estudio de GLOY, Karen: *Kants Theorie der Zeit*. En: *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*. Würzburg: Ed. Königshausen U. Neumann, 1990.

y en la medida en que el yo afectado empíricamente refleje sin más el sentimiento privado de sí mismo, por la experiencia interna del placer o desplacer sensible, no puede acceder ni establecer una relación propiamente dicha consigo mismo, si bien al mantenerse dentro de dicho juego pretenda albergar en sí una realidad.

Las vivencias subjetivas del tiempo ocultan su auténtica naturaleza. El tiempo no es una sensación. Hacer de él una impresión equivaldría a hacer de las ilusiones del sentido interno una realidad. Al sentirnos no sentimos el tiempo. El tiempo no es ningún sentimiento, ningún afecto, aun cuando los estados sentidos guardan una relación con un tiempo vivencial en el que se evidencian diferentes tipos de relaciones temporales, de representaciones asociadas entre sí. Es precisamente la imposibilidad de hacer residir su naturaleza en la experiencia de los estados internos que ofrece lo múltiple del sentido interno, como es el caso de la opresión acelerada registrada por ejemplo en el aburrimiento, lo que insta a buscarla de acuerdo con su forma y a desligarlo en consecuencia completamente de la experiencia empírica del sentido interno.

Lo percibido en la intuición interna no es algo en sí mismo ni su percepción la misma que la anterior, por tener lugar en un tiempo diferente. Lo percibido una y otra vez no puede ser lo mismo en cuanto tal sino algo siempre otro. La recepción de lo sensible supone sin embargo una relación que no es dada ni experimentable en el plano de la percepción. El sentido interno contiene ciertamente un agregado de percepciones, es decir, intuiciones empíricas que se suceden unas a otras, representaciones de estados anteriores y posteriores que pertenecen al ámbito vivencial del sujeto, pero lo intuido en él no se intuye en la articulación de lo múltiple. Lo contiene mas no lo experimenta desde sí mismo, no lo intuye estrictamente como multiplicidad, por cuanto a ésta pertenece una relación que escapa a dicha experiencia, y lo dable no puede darse propiamente en el sentido interno, puesto que la dabilidad sirve de base a la relación entre los estados que integran la multiplicidad empírica. Alberga tan sólo modificaciones de nuestros estados internos y como tal, la efectuación de algo otro. Ahora bien, si lo múltiple dado no es dado múltiplemente por el sentido interno, y no puede en consecuencia dar cuenta de una interioridad en la que el sujeto debe contraponerse a sí mismo para poder constituir la mismidad de la subjetividad, entonces hay que preguntar por la capacidad de recibir lo que se ofrece, buscar el fundamento de la posibilidad de que lo ofrecido en intuición se ofrezca como multiplicidad. Para ello debemos remontarnos al tiempo, pues además de contener una multiplicidad pura, no nos es dado más que como relación¹⁴ de lo uno después de lo otro, razón por la que lo intuido temporalmente no es en sí, sino un flujo de fenómenos internos. Cuando se hace abstracción de este contenido representado empíricamente se alcanza la forma previa del sentido interno, esto es, la representación del tiempo.

14 B66s.

El tiempo es la condición bajo la que se da inmediatamente lo múltiple del sentido interno en la forma de lo uno después de lo otro. Esta forma correpresenta siempre ya algo con relación a la multiplicidad sensible, es decir, al objeto indeterminado de la intuición empírica, y es en cuanto tal la forma apriorística de la receptividad, en la que, como condición de posibilidad de la dabilidad en general, puede darse lo múltiple intuido internamente en la articulación de lo uno después de lo otro. Esta articulación no es puntual sino secuencial en el sentido de ser las representaciones que se articulan, estados que transcurren en el sujeto. El tiempo las determina previamente porque constituye la forma de toda representación y consecuentemente, del fluir constante representado en ella. El contenido de lo representado que se ofrece en los estados internos es un juego cambiante de impresiones que fluye en el tiempo bajo la forma de lo uno después de lo otro. De lo uno después de lo otro de las representaciones se infiere que ellas sólo pueden ser fenómenos, no cosas en sí.

Pero el tiempo no solamente es la condición formal de la multiplicidad ofrecida en el sentido interno; contiene además la multiplicidad a priori de una intuición pura. Esta multiplicidad a priori puede estar referida al contenido posible dentro del sentido interno, pero también y ante todo a una intuición pura cuyo contenido no es otro que "tiempos" en el sentido de partes de un todo infinito originario, de acuerdo con lo cual el tiempo no se consideraría simplemente como la forma de la intuición en la que algo es dado, sino igualmente como algo dado, en donde se hace abstracción por tanto del qué de lo dado empíricamente y se anuncia la forma como pura dabilidad o bien como la estructura de lo temporal en general.

Si el tiempo ofrece a partir de sí mismo una multiplicidad secuencial pura de lo uno después de lo otro, debe ser la condición de posibilidad bajo la que pueda ofrecerse la dabilidad en tal articulación. Pero para que tenga lugar una conexión secuencial pura de representaciones, la articulación de lo uno después de lo otro debe poner en acción lo articulado, lo cual implica rebasar el ámbito de la sensibilidad y en consecuencia lo múltiple. Este rebasamiento posibilita la representación de la multiplicidad en cuanto tal. El tiempo contiene ciertamente una multiplicidad pura, mas no está en condiciones de proporcionar por sí mismo el carácter temporal del representar lo uno después de lo otro.

Así como es necesario hacer abstracción del contenido empírico de la representación con el fin de alcanzar la representación del tiempo, es menester en un nivel más alto y decisivo, poner algo en la multiplicidad pura del tiempo. Pero este poner no significa, como habría de esperarse, hacer un viraje hacia un presunto tiempo "objetivo", de acuerdo con el cual tendríamos que reemplazar la sucesión de nuestros estados internos por la sucesión de los cambios en el mundo sensible. A pesar de facilitar este viraje una representación más "intuible" del tiempo, no es en esta dirección como puede accederse a su estructura interna y hacerse visible el poner que se instala en ella. El modo en que se realiza este poner se aclara una vez se tiene en cuenta que la forma del tiempo se funda en el ánimo. El tiempo como intuición pura es una determinación del ánimo.

Desde el inicio de la *Crítica* liga Kant de tal modo la forma pura de las intuiciones al ánimo que en él encuentra su soporte. El ánimo posibilita la forma del fenómeno, de acuerdo con él lo múltiple de los fenómenos puede ser ordenado en ciertas relaciones. Pone de antemano dicha forma, permitiendo con ello que los fenómenos puedan considerarse separadamente de todo contenido empírico. Por subyacer en él las formas puras de las intuiciones sensibles en general y gestarse a priori las condiciones formales de la sensibilidad a las que deben conformarse los objetos de la intuición sensible, constituye el en qué a partir del cual puede intuirse a priori toda multiplicidad de los fenómenos conforme a ciertas relaciones. Ahora bien, si el ánimo funda las formas puras de la intuición y el tiempo es la condición formal de todos los fenómenos, en su horizonte debe manifestarse la estructura interna del tiempo, pues de él emerge la afección pura de sí mismo, la cual constituye su presupuesto.

Kant introduce esta afección en un complejo pasaje de la “Segunda observación general” de la Estética trascendental añadida en la segunda redacción de la *Crítica*, donde aparece como el punto neurálgico de la copertenencia de autoconciencia y tiempo, y en estrecha conexión con la noción de espontaneidad, introducida en él, no precisamente con respecto al pensamiento sino al ánimo. Dicho pasaje, derrotero y al mismo tiempo atascadero de las interpretaciones sobre el tiempo en Kant, dice:

(...) ahora bien, lo que puede, como representación, preceder a toda acción de pensar algo, es la intuición, y si esta no contiene más que relaciones, la forma de la intuición, la cual, puesto que no representa nada en tanto algo no sea puesto en el ánimo, **no puede ser otra cosa que el modo como el ánimo es afectado por su propia actividad, o sea, por este poner de su representación, por consiguiente por sí mismo, es decir, un sentido interno según su forma**¹⁵.

Puede apreciarse sin dificultad que en este texto aparecen todos los elementos que intervienen en la estructura interna del tiempo: sentido interno, afección de sí mismo, actividad, ánimo. El problema consiste precisamente en saber en qué sentido la integran. El texto señala esencialmente dos cosas: 1ª la forma de la intuición y consecuentemente el tiempo como forma universal sólo contiene relaciones, o bien, específicamente, la multiplicidad de lo uno después de lo otro. 2ª el tiempo es puesto en función del ánimo, concretamente de su afección. El tiempo en sí mismo sólo contiene relaciones de lo uno después de lo otro, pero estas relaciones no proceden del tiempo mismo sino de un poner, o mejor, de la actividad de un poner que anuncia la posibilidad de la afección de sí mismo, y en el que se hace un llamado necesario al ánimo, en tanto es afectado por su propia actividad, o sea, espontánea y receptivamente. La afección pura de sí mismo es una actividad espontánea y originaria del ánimo, mediante la que él pone las repre-

15 B67s. El subrayado es mio.

sentaciones. El poner es un poner del ánimo. A través de la afección de sí mismo pone espontáneamente las representaciones. El ánimo es afectado por su propia actividad.

La esencia de la afección pura de sí mismo radica en la procedencia y realización de esta actividad originaria, pues mantiene la autorreferencia del sujeto. Esta actividad no es en consecuencia exclusiva de la facultad del entendimiento ni reside en ella primariamente. De aquí resulta claro que ni la autorreferencia existe por sí misma, ni la afección de sí mismo es la dabilidad de sí mismo. La actividad del ánimo se instala en la dabilidad y es en este sentido la posibilidad de la procedencia del tiempo, en tanto la afección de sí mismo que despunta a partir de su actividad originaria produce las relaciones de tiempo.

El ánimo despliega espontáneamente desde sí mismo una actividad por la que es afectado. Su actividad espontánea y libre no la origina entonces la afección empírica externa o interna de sí mismo, ya que de esta forma permanecería sujeto a percepciones que impedirían su actividad y replegamiento sobre sí mismo. La experiencia sólo es posible cuando el hombre se libera del dominio de las cosas que lo impresionan y puede servirse de un representar más allá de las representaciones que le son dadas empíricamente. Mientras el sentido interno es afectado pasiva y empíricamente, el ánimo lo es por su actividad espontánea.

Para ello debe orientarse originariamente por un objeto que potencie espontáneamente su actividad. A causa de esta potencialidad se resiste a ser subsumido por la afección empírica del sentido interno. En el padecimiento del objeto en sí mismo y en la resistencia a ser reducido a la afección empírica del objeto, acontece la afección pura de sí mismo. Encontramos así un doble carácter en el objeto que afecta y en el sujeto afectado. El objeto sensible afecta empíricamente el ánimo. La afección ejercida sobre él determina, por hallarse desprovisto de todo contenido empírico, la afección del sentido interno. La afección del ánimo permite desligar la afección pura de sí mismo de todo contenido empírico. Cumple en consecuencia una doble función de afectar y ser afectado. Lo que afecta no empíricamente el sentido interno es la actividad generada en el ánimo. El sentido interno contiene una multiplicidad que se experimenta como percibida internamente a partir, no de la espontaneidad del pensar, sino del ánimo.

La actividad espontánea del ánimo pone la forma de lo múltiple de la intuición pura en función de la afección de sí mismo. En la afección de sí mismo, el tiempo es puesto como la multiplicidad pura de lo uno después de lo otro. Por medio de su propia actividad pone espontáneamente en relación lo dado receptivamente. Esto quiere decir que tal multiplicidad es producida sobre la base del tiempo mas no por el tiempo. El tiempo da lo determinable. Este dar lo que se ofrece a partir de sí mismo, el tiempo como algo dado, no se manifiesta en la dabilidad misma, sino en la actividad espontánea de sí mismo. La forma universal de la intuición puede representar lo uno después de lo otro en virtud del poner así pensado, porque él genera la transición inherente a tal relación de representaciones, es decir, hace posible que lo que representamos, en tanto es afectado

nuestro ánimo, sea afectado como esencialmente temporal. Dicho poner pone previamente lo dado internamente en relaciones temporales. Puesto que la afección presupone este poner, no puede tenerse de manera aislada y simplemente subjetiva una experiencia interna de sí mismo sino en la medida en que se relaciona al mismo tiempo con un objeto no empírico dominante, en cuyo horizonte el ánimo potencia la afección de sí mismo. La espontaneidad que afecta y la receptividad afectada en su doble referencia sirven entonces de base a la dabilidad del tiempo como multiplicidad pura. El ánimo, como nuestro espontáneo y activo sí mismo, afecta el tiempo.

La representación del tiempo mismo no cubre la estructura de la afección de sí mismo, por cuanto ésta entraña una actividad originaria que le es extraña. El tiempo es la forma universal de la sensibilidad. En cuanto tal es forma para lo dado mediante la afección de sí mismo. El tiempo se halla enclavado en ella, pero por tener su origen en la afección espontánea del ánimo y no en la receptividad, dicha afección y no el tiempo, puede fundar a partir de sí una multiplicidad pura. El tiempo no puede identificarse en consecuencia con la afección de sí mismo, por la espontaneidad del ánimo y no de él se comprende cómo y a través de qué se deja afectar en sí mismo¹⁶. El tiempo es la "autointuición del ánimo"¹⁷. La afección de sí mismo sólo es posible por la actividad de sí mismo. Atribuirle al tiempo equivaldría a suponer en él una intuición intelectual. "Si todo lo múltiple en el sujeto fuese dado de manera autoactiva, la intuición interna sería intelectual"¹⁸. Mostrar de qué manera a causa de la actividad originaria del ánimo la afección pura de sí mismo produce la relación de lo uno después de lo otro del tiempo y constituye de esta forma su estructura interna, es la tarea que se debe seguir. Para ello debemos remitirnos nuevamente a la acción sintética de la aprehensión, pues en ella lo múltiple de las representaciones tiene que ser ordenado, enlazado y reunido en el ánimo.

El origen de la actividad de sí mismo no está en la conciencia de sí mismo, porque, como representación simple del yo no puede contener ninguna multiplicidad. Antes bien, esta autoconciencia reclama en el hombre una multiplicidad dada previamente por el ánimo, pues la forma de la intuición de sí mismo se encuentra anticipadamente en él. En la afección de sí mismo, el ánimo produce la intuición de sí mismo, ya que su forma no menciona otra cosa que "el modo como lo múltiple está reunido en él"¹⁹.

16 El tiempo como afección pura de sí mismo es una de las tesis más radicales de la interpretación que hace Heidegger de Kant. Véase: *Kant y el Problema de la Metafísica*, pag. 182ss., 4^a Ed. 1973; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. T.21, p. 338ss., 391ss., 400ss.; *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. T.25, p. 150ss., 269s., 391ss.

17 B69.

18 B68.

19 Idem.

El término **aprehensión** expresa una transitividad unificante que surge del interior de la actividad humana. Ella gesta la espontaneidad en su sentido originario, por cuanto permite delimitar el ámbito de la receptividad y comprender la multiplicidad como tal desde la acción unificadora de lo múltiple. En este sentido la aprehensión determina espontáneamente la sensibilidad, pues es la acción sintética revertida sobre lo múltiple dado en la intuición.

En la síntesis aprehensiva lo múltiple es alojado, registrado y reunido por la actividad espontánea del ánimo. "Todos los fenómenos en absoluto deben ingresar al ánimo o ser aprehendidos por él"²⁰. Si dicha síntesis da cabida a la reunión de lo múltiple, se trata en ella de una aprehensión empírica. Pero si da entrada a la multiplicidad pura consignada en el tiempo, la aprehensión es pura. Ella es en este doble sentido el momento esencial que se ejerce en lo múltiple dado en la intuición.

Aprehendemos en primer término una multiplicidad de impresiones dadas mediante la intuición sensible. A ella alude Kant cuando comienza propiamente su análisis de la síntesis aprehensiva: "toda intuición contiene en sí una multiplicidad"²¹, lo que no quiere decir sin embargo que repetidas percepciones lo produzcan. Lo percibido una y otra vez no es lo mismo. No soy el mismo en la percepción de mí mismo. Y si me percibo como siempre otro sin ligazón alguna entre los estados percibidos, lo percibido no es intuido como algo propiamente múltiple. Para ello es necesario que se articulen entre sí y esta articulación no es a su vez algo percibido ni intuido sino producido. Esta producción tiene lugar en la síntesis aprehensiva, en tanto por medio de su proceso logra representar lo múltiple en cuanto tal. Ello solamente es posible si el ánimo distingue "el tiempo en la secuencia de impresiones"²².

Las impresiones son afecciones empíricas enclavadas en el sentido interno, estados que se siguen unos a otros, apareciendo y desapareciendo en una secuencia cambiante. Como estados cambiantes conforman lo múltiple del sentido interno. Pero esta multiplicidad no es intuida desde el plano de las impresiones como multiplicidad. Se suceden una después de otra y se dan por tanto en el tiempo, sin que desde ellas mismas pueda vislumbrarse empero su ser temporal. A las impresiones pertenecen un antes y un después cuya forma es el puro uno después de otro que se da en la intuición pura, o sea, el tiempo. El tiempo determina de antemano las fases de los estados que se dan secuencialmente.

Rezumado de lo representado empíricamente, se presenta como una multiplicidad dada independientemente de lo dado en él. Esta dabilidad pura encierra una multiplicidad

20 A122.

21 A99.

22 A99.

pura de fases que se suceden unas a otras en la que se devela el carácter esencialmente temporal de lo uno después de lo otro. Este carácter deja entrever la insuficiencia en considerar el tiempo como forma pura del sentido interno, tal como se presenta en la Estética, pues su estructura interna exige una actividad espontánea que escapa al campo de la sensibilidad. Pero, ¿qué puede significar entonces que el ánimo deba distinguir el tiempo en la secuencia de impresiones y por qué se le atribuye dicha distinción para que lo múltiple pueda ser representado en cuanto tal?

Distinguir el tiempo en la secuencia de impresiones significa en primera instancia separarlo de éstas y descubrirlo en su aprioridad pura como forma universal de la sensibilidad, en contraposición con la espontaneidad de la apercepción pura. Esta forma tiene lugar en el ánimo y no puede ser otra cosa que el modo como es afectado por una actividad originaria. Quiere decir luego, desligado ya de todo contenido empírico, insertar en el tiempo mismo una actividad espontánea originaria por medio de la cual se configura su carácter esencialmente temporal, esto es, su estructura interna. Dicha actividad establece en la separación de lo uno después de lo otro de la multiplicidad pura una diferencia entre sus diversas fases. La inserción de la distinción en la separación inherente a lo múltiple permite su articulación. Lo articulado en la articulación es recorrido y puesto en un todo, es decir, aprehendido. Recorrer y componer la multiplicidad pura implica una actividad que ponga lo uno después de lo otro en el tránsito de lo uno hacia lo otro. Ello supone la distinción ejercida por el ánimo. La necesidad de establecer una distinción y de incorporar en él la transitividad que funda el carácter esencialmente temporal del tiempo, se halla en la inevitable contraposición de ánimo y objeto. La afección del ánimo por parte del objeto se arraiga en la irreductible entreabilidad de ambos.

Si se la anula, no podría representarse la multiplicidad pura de lo uno después de lo otro del tiempo, porque estaría exento de su carácter de sucesión, y sin dicha multiplicidad pura dada, el sentido interno no contendría una secuencia articulada de estados cambiantes, sólo estados discretos de una conciencia empírica inamovible, de los que tan sólo se tendrían impresiones presentes actualmente. De no contarse con una actividad potencial mediante la que se distinga lo uno tras lo otro en lo uno después de lo otro, únicamente tendría cabida un estado en cuanto tal como único, aislado, en un momento determinado. Se contaría de este modo con una unidad absoluta, mas nunca con una multiplicidad. “*Toda representación como contenida en un instante nunca puede ser algo otro que una unidad absoluta*”²³.

Esta unidad absoluta hace imposible lo múltiple y, en consecuencia, innecesaria la posible unidad que actúa en la sucesión de lo múltiple. El carácter absoluto de la unidad es mencionado en el texto anterior con relación al afinamiento del instante en la repre-

sentación. El instante hace de ella un esto absoluto. En él las impresiones se reducen a estados completamente aislados entre sí, el sentido interno a una singularidad monolítica. Uncidas por el instante las representaciones y lo representado en ellas permanecen en sí mismas bloqueadas y estatificadas. Por ello el instante no tiene cabida en el ámbito de la representación sensible. Entronizar la representación en la inmediatez del momento presente equivaldría a extraer de él la razón de ser de lo dado y la única justificación de poner en acción el pensamiento de lo dado. Con ello se impediría todo conocimiento, ya que éste “es un todo de representaciones que se comparan y entrelazan”. Lo dado es dado en la intuición y no en la inmediatez del momento, porque ésta carece de cualquier relación y lo dado es dado en una relación, de acuerdo con la forma pura del tiempo. Las representaciones deben estar sujetas por tanto al tiempo y no al instante.

Kant refiere tiempo e instante al plano de la representación precisamente para excluir de inmediato el primero del conocimiento y mostrar el carácter esencialmente temporal de la representación. Si bien señala con todo derecho que en caso de suponerla contenida en un instante no puede ser algo distinto que una unidad absoluta, lo que contraría evidentemente la multiplicidad contenida en la intuición, el problema radica empero en pretender ver el instante en el ámbito empírico y no desde la fundamentación no empírica de lo empírico. Kant limita el tiempo a la multiplicidad de lo uno después de lo otro y por eso no puede facultar el tiempo pensado desde el instante como la forma espontánea del “al mismo tiempo” ($\alpha\alpha$).

En este horizonte no puede comprenderse el instante a partir de la representación, pero tampoco del tiempo como lo pretende Gerhard Krüger²⁴. “El instante es lo específicamente temporal en el tiempo”²⁵. Puesto que el tiempo contiene una multiplicidad pura, el carácter temporal del instante es visto por Krüger en la secuencia de lo uno después de lo otro. “Lo uno después de lo otro del tiempo puro interno como tal, aislado de todo movimiento espacial del lugar, es una secuencia de instantes sin duración, absolutamente inextensos”²⁶. Su ser inextensivo supone considerarlo como un límite absoluto o bien como un ser puntual del que se desprendería por analogía un ahora único y discreto. Krüger desliga lo uno después de lo otro de la espacialidad, pero luego de afirmar que “la afección interna presupone la externa”²⁷. Piensa con ello la procedencia de la secuencia temporal de los instantes desde la espacialidad, ya que precisamente de su abstracción depende la claridad de lo múltiple dado uno después de otro. “Mientras más se prescindiera de la relación de las impresiones con las cosas fuera de nosotros y, con ello, del espacio

24 *Über Kants Lehre von der Zeit*. En: *Anteile Melanges offerts a Martin Heidegger*, 1950.

25 P. 193.

26 *Ibid*, p. 192.

27 *Ibid*, p. 185.

como la forma del sentido externo, más claramente se presenta el modo de su dabilidad como la fugacidad que caracteriza los ahora puntuales únicos como instante”²⁸.

En dicho prescindir hay empero una trasposición de la puntualidad al carácter discreto del instante. El tiempo puro sensible es de esta forma para Krüger una secuencia de instantes discretos, de momentos de las afecciones. No muestra sin embargo de qué manera puede comprenderse el carácter continuo del tiempo como una multiplicidad discreta de instantes, o bien, la puntualidad aislada del ahora presente y su fugacidad, en otras palabras, cómo pueden seguirse unos a otros los instantes discretos. Difícilmente podría dar cuenta de este problema por cuanto identifica ahora e instante y, persiste además en considerar la estructura continua del tiempo en analogía con el espacio. Tal identificación no es posible porque al ahora pertenece una dinamicidad que hace de él un ser siempre otro y le imprime con ello su continuidad. Solamente con miras a la materialidad del contenido puede tratarse de una singularidad absoluta mas no con respecto a la estructura formal del tiempo. Si fases discretas integraran el tiempo no tendría lugar la multiplicidad en la sensibilidad y en consecuencia tampoco la acción sintética ejercida sobre ella. Lo múltiple no sería representado en cuanto tal si fuera dado en forma atomizada.

Cuando Kant habla de la representación como contenida en un instante quiere poner de presente la imposibilidad del carácter discreto de la representación. Pero ello conduce a un malentendido ocasionado por él mismo al adjudicar el instante a la representación sensible. Heidegger por ejemplo anota al respecto: “En un comienzo no se ofrece más que tales singularidades absolutas de impresiones –ninguna multiplicidad de impresiones, en tanto nos limitamos a un ahora esto y luego chocamos con otro ahora–”²⁹. Las impresiones no son en primera instancia dadas como discretas, o sea, con anterioridad al ser dado en la forma del tiempo; antes bien, se presentan en la intuición como multiplicidad. El instante no es algo dado, ni la impresión dada en él. El tiempo se da como multiplicidad y lo dado en el tiempo. Lo dado en él son estados cambiantes del sentido interno y como tales, estados sucesivos y no, como propone Krüger, “el relampagueo puntual de los instantes respectivos”³⁰, lo cual contraría el pensamiento de Kant, para quien la transitividad es el fluir que caracteriza la continuidad del tiempo³¹. Lo intuido es intuido temporalmente y lo intuido temporalmente es de carácter fenoménico, nunca en sí. El instante no es en el tiempo ni la impresión en el instante. El caso inverso implicaría una determinación absoluta del tiempo con base en los instantes discretos impresos en las sensaciones e impediría la producción espontánea del tiempo.

28 Ibid, p. 191.

29 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, p. 345.

30 Ibid, 198.

31 Idem.

En lugar de introducir el instante para desterrarlo como un imposible o de aferrarlo a una dabilidad empírica o pura, se trata más bien de entenderlo como la condición que posibilita el tiempo y lo dado en él. Ello supone pensar sin embargo un tiempo diferente al de la forma universal de los fenómenos, de acuerdo con el cual el sujeto se pone a sí mismo, mas no desde sí mismo como un yo empírico, ya que éste se halla sujeto a la estructura formal del tiempo sucesivo, sino a partir de un objeto trascendental = x. En el ponerse el sujeto a sí mismo es afectado espontáneamente a sí mismo por este objeto y no receptivamente por sí mismo como objeto empírico. La acción espontánea y libre por la que el sujeto se pone a sí mismo, abre la entreabilidad en la que acontece el instante. Kant lo hace descender sin embargo al terreno de la representación sensible, razón por la que debe expulsarlo del conocimiento. Por ello debemos centrarnos nuevamente en su argumento sobre la aprehensión.

Mientras toda representación como contenida en instante sólo puede ser una unidad absoluta, toda intuición contiene en sí una multiplicidad cuya representación únicamente es posible si el ánimo distingue el tiempo en la secuencia de impresiones. Pues como determinaciones del ánimo todas las representaciones pertenecen al sentido interno y se encuentran sometidas al tiempo. Con base en este argumento señala propiamente el significado y la tarea de la síntesis de la aprehensión: “a fin, pues, de que a partir de esto múltiple devenga la unidad de la intuición interna (como, por ejemplo, en la representación del espacio) es necesario primero recorrer la multiplicidad y componer luego sus elementos en un todo, cuya acción denomino síntesis de la aprehensión, porque se dirige precisamente a la intuición, la cual aunque ofrece una multiplicidad, nunca puede efectuarse como tal, como contenida en una representación sin la intervención de una síntesis”³².

La sensibilidad ofrece una multiplicidad dada, no pensada. Lo dado múltiplemente expresa el punto de partida de nuestro conocimiento y en cuanto tal, antecede a la acción del pensamiento. Dado que su naturaleza no es intelectual, la espontaneidad no se identifica con el pensar, ni con su facultad, el entendimiento. Ella debe buscarse más bien en la capacidad de poner en acción la síntesis. Este poner resulta de la afección de sí mismo. La multiplicidad aún no es representada como multiplicidad en el plano de la dabilidad. Tampoco lo es de manera inmediata, es decir, el pensar no lleva directamente lo múltiple de las representaciones a una unidad conceptual, sino la síntesis de lo dado múltiplemente. Esto quiere decir: el entendimiento sólo puede llevar en sus representaciones un contenido trascendental, no a partir de las funciones lógicas de su unificación, ni en su captación inmediata de lo múltiple, sino “mediante la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general”³³. El entendimiento determina la multiplicidad dada espontánea, pero mediatamente. Entre la multiplicidad de representaciones dadas en la intuición y la

32 A99.

33 A79, B105.

representación de la multiplicidad dada se involucra la acción de la síntesis en virtud de la cual lo primero puede ser llevado a lo segundo, sin que lo que efectúa esta transición pertenezca a la intuición o al entendimiento. Antes de su unificación conceptual lo múltiple debe ser recorrido, recibido y enlazado. En el caso específico de la síntesis de la aprehensión interviene una doble acción, a saber: 1ª recorrer lo múltiple, es decir, tomar sucesivamente las impresiones y 2ª la composición de las múltiples impresiones. Concentrémonos ahora en la estructura interna de la síntesis aprehensiva bajo su doble carácter.

La aprehensión entra en juego sobre el plano de lo múltiple ofrecido por la intuición. Aprehenderlo es recorrerlo primero y componerlo luego, esto es, transitar uno a uno lo múltiple dado y reunir en una unidad lo así recorrido. La unidad de lo múltiple recorrido no puede ser a su vez algo dado, tiene que hacerse y, en realidad, de manera que a la acción de componer anteceda la de pasar o bien de tender de lo uno a lo otro. Representar algo como compuesto implica dotar a lo que se compone de una tendencia, mediante la cual el agregado de percepciones se transforma en objeto. La tendencia entre lo que se abandona y lo que se aspira constituye el carácter secuencial de lo uno a lo otro y por tanto la sucesión. El tender impreso en la transición de lo uno a lo otro trasluce la distinción de lo múltiple. Las dos actividades de la aprehensión, recorrer y componer, presuponen la distinción en la tendencia. Esta doble actividad integra la síntesis de la aprehensión. Ahora bien, si tenemos en cuenta que este modo de síntesis es la actividad espontánea que pone lo múltiple dado receptivamente en la intuición, representándolo como múltiple y en este sentido produce a priori la representación del tiempo como multiplicidad pura, es menester mostrar específicamente la forma como se halla enraizado el tiempo en la actividad del ánimo.

La síntesis aprehensiva se establece en primer término sobre la multiplicidad empírica del sentido interno. En efecto, como toda representación pertenece al sentido interno y éste contiene una multiplicidad empírica, debe introducirse en él una aprehensión de lo dado empíricamente. Lo dado de esta forma son nuestros propios estados internos. Estos estados son impresiones que tenemos de nosotros mismos. Por medio de impresiones es afectado nuestro yo empírico, y aun cuando la afección interna puede ser ocasionada con relación al sentido externo, las impresiones externas aparecen en el sentido interno como nuestras propias impresiones. La afección interna pone de relieve una receptividad que se orienta por el objeto empírico que somos nosotros mismos. Hay en ella una relación de nosotros con nosotros mismos, en cuanto esencias sensibles, pero en virtud de la que nunca devenimos nosotros mismos, porque en dicha receptividad se padece un yo sin articulación alguna. Al amparo de estados cambiantes el sujeto se halla sometido a la privacidad y despotismo de un yo individual que nunca puede ser sí mismo, y de acuerdo con el cual el objeto del que se parte no es otra cosa que una invención de nuestras propias expectativas. Precisamente por tratarse aquí de un objeto que se desvanece en el padecimiento de una otredad indiferente, los estados de los que se alimenta el sentido interno no pueden ser absolutos. De lo contrario tendríamos que llegar a través de

ellos a una concepción absoluta del tiempo. El sentido interno alberga solamente una secuencia de estados cambiantes y por ende una multiplicidad. Su aprehensión es empírica y se halla sujeta a la forma del tiempo, por ser el modo como nos son dados nuestros propios estados. La condición formal según la cual todas nuestras representaciones están sometidas al tiempo constituye el presupuesto de la aprehensión empírica.

El tiempo da lugar a una aprehensión pura, la síntesis aprehensiva pura lo produce. En ella alcanza el tiempo su significado fundamental como forma universal de toda representación. Las determinaciones del tiempo no son simplemente dadas y tomadas pasivamente sino que en primer término son constituidas por la síntesis aprehensiva y por la afección de sí mismo. Esta es la razón por la que tenemos que explorar su estructura interna a la luz no sólo de la actividad propia de dicha síntesis, sino también a partir de aquello que la desencadena.

Kant expresa la necesidad de la aprehensión pura en los siguientes términos: "Esta síntesis también debe ejercerse a priori, es decir, con respecto a las representaciones que no son empíricas. Pues sin ella no podríamos tener a priori, ni las representaciones del espacio, ni las del tiempo, porque éstas sólo pueden producirse por la síntesis de la multiplicidad ofrecida por la sensibilidad en su receptividad originaria. Tenemos entonces una síntesis pura de la aprehensión"³⁴. Más adelante dirá específicamente que el tiempo es producido en la aprehensión de la intuición³⁵. La pregunta es naturalmente: ¿en qué sentido lo produce y bajo qué condiciones?

El tiempo es la forma del sentido interno, esto es, de la multiplicidad empírica de nuestros propios estados internos. Al sentido interno son inherentes estos estados mas no el tiempo al sentido interno. El tiempo no se desprende del objeto empírico que somos nosotros, ya que puedo pensar el tiempo desligado de él, pero no tal objeto del tiempo. En caso contrario, se confundiría con el sentido interno y se tomaría en algo meramente subjetivo y dependiente de nuestros estados de ánimo. Este sería a su vez un motivo para renunciar a él y reemplazarlo por un tiempo objetivo. En lugar de este modo ingenuo de ver las cosas, hay que intentar entenderlo y esto implica distinguir su subjetividad de lo subjetivo del sentido interno.

El tiempo como forma del sentido interno es la condición de lo uno después de lo otro. De acuerdo con ello la multiplicidad empírica se da en el tiempo, o sea, a ella sirve de base una multiplicidad pura. Esto nos indica que como sujetos empíricos no podemos representarnos la esencia del tiempo, ya que por un lado su representación tiene un carácter formal, y por el otro, lo múltiple que contiene es lo múltiple en general. En este

34 A99-100.

35 A143, B182.

sentido, además de darse algo en el tiempo, el tiempo es así mismo dado, y en cuanto tal una multiplicidad pura.

Aprehender esta multiplicidad pura significa poner en acción la relación dada de lo uno después de lo otro del tiempo, esto es, recorrerlo y componerlo. La representación de lo múltiple en sí estriba originariamente en la síntesis aprehensiva del tiempo como pura. Aprehender el tiempo es en primer término recorrerlo. Lo ofrecido en el recorrido no es ahora lo afectado de manera sensible o bien el objeto que nos afecta empíricamente, sino la condición para que lo afectado de este modo –la secuencia de impresiones– pueda ofrecérsenos como secuencia. El recorrer es en este sentido la actividad por medio de la que se pasa de una fase del tiempo a otra, de tal modo que lo que se destaca en ella no son tanto las fases en cuanto tales como el transitar mismo. Lo aprehendido es según esta actividad el fluir propio del tiempo, y más concretamente, el seguimiento inherente a la relación de lo anterior y posterior. Lo uno después de lo otro del tiempo se funda en el desde y hacia dónde del tránsito. Esta actividad del recorrer da lugar a la unificación de lo uno después de lo otro, en cuyo horizonte lo múltiple se ofrece como tal. La composición unifica espontáneamente la dabilidad pura recorrida como multiplicidad pura, esto es, el tiempo. Realiza la actividad de la aprehensión, por cuanto reúne espontáneamente en la unidad de la múltiple ofrecido en la intuición.

Tenemos así por un lado una dabilidad pura que se ofrece como multiplicidad pura bajo la forma de lo uno después de lo otro, el tiempo; por el otro, una aprehensión pura de dicha dabilidad. A ésta pertenece esencialmente lo uno después de lo otro mas no el seguimiento y la unificación de esta secuencia, pues su transición es producida no intuita. La aprehensión pura produce lo múltiple como múltiple, en la medida en que reúne en una unidad la adición sucesiva de lo uno a lo otro. Su actividad unificadora le confiere el carácter de una función en la que se constituye la intuición pura del tiempo. Este porta en sí la actividad libre y espontánea de la aprehensión en cuanto imprime en la multiplicidad pura el vínculo que lo configura como multiplicidad pura.

Así como por la afección empírica de sí mismo el sentido interno da cabida a una multiplicidad empírica, por la afección pura de sí mismo, su forma, el tiempo, da lugar a una multiplicidad pura de sí mismo, pero en un sentido diferente, por cuanto en el primero el objeto afectado es siempre un yo empírico y como tal siempre otro, el cual no deja ser al objeto mismo lo que es, mientras en el segundo la afección pura de sí mismo es determinada por la actividad originaria y libre que se forma en la espontaneidad de la aprehensión pura por medio de la que se unifica lo múltiple dado. Si la multiplicidad pura del tiempo pertenece a una “receptividad originaria” y si la afección pura de sí mismo presupone la acción sintética de la aprehensión a fin de poder ofrecerse como multiplicidad, dicha afección no puede reducirse en consecuencia a la receptividad de la sensibilidad e identificarse por tanto con el tiempo.

La actividad que orienta la afección de sí mismo se caracteriza por un seguimiento, en el que se tiende de lo uno a lo otro, y por la unificación de lo así recorrido. En la transitividad propia del seguimiento el sujeto se desliga de sí mismo para poder retornar sobre sí mismo. La actividad espontánea de la aprehensión como un salir fuera de sí y un dirigirse hacia sí mismo, encierra una oposición, una confrontación, en la que se manifiesta el horizonte de la unidad. En su salir fuera de sí el sujeto se despoja del modo como se intuye a sí mismo como sujeto. El sentido interno no puede ser originariamente aquello desde y hacia lo que se orienta la actividad espontánea de la síntesis aprehensiva, porque de esta forma tal actividad quedaría suprimida y con ello, cualquier posibilidad de unificación.

Según Kant, el ánimo es afectado por su propia actividad, esto es, por sí mismo, y según lo dice él también, el tiempo no es otra cosa que el modo como tiene lugar esta afección. Atribuye al ánimo una actividad que le corresponde propiamente y certifica su naturaleza espontánea. No es afectado receptivamente por la experiencia empírica de sí mismo, sino espontáneamente por un objeto en sí = x, esto es, no por un objeto particular dado sino por el objeto mismo afectante a través del que el sujeto se pone a sí mismo. Este objeto funda la actividad con la que el ánimo se afecta espontáneamente a sí mismo y determina con ello las formas puras de la intuición y consecuentemente el tiempo como forma pura del sentido interno. En la entreabilidad de ánimo y objeto se forja la trascendentalidad que potencializa la multiplicidad pura del tiempo.

No por intuirme internamente me afecto a mí mismo. Antes bien, en tanto el ánimo es afectado trascendental y espontáneamente puedo intuir el objeto que soy yo mismo como algo esencialmente temporal. Es a causa de la afección espontánea de este objeto y no de la afección condicionada por el tiempo como el ánimo puede poner en obra a partir de sí la actividad gracias a la que se le atribuye propiamente la afección pura de sí mismo. Esta no es entonces un acto reflejo a través del que el sujeto se intuye a sí mismo intelectualmente. Tampoco es la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno, pues entonces se identificaría con el sentido interno. El ánimo se afecta a sí mismo mas no a partir de sí mismo, sino de la actividad generada por un objeto en sí. Pues si ocasionara por sí mismo la afección de sí mismo se reduciría al reflejo solipsista que se basta a sí mismo. Su autosuficiencia evitaría su actividad y con ello el exponerse al que tendría que estar abocado el ánimo, ya que su actividad y lo que la ocasiona generaría un conflicto que lo conduciría a la confrontación consigo mismo. Sin ella no habría empero la posibilidad de ningún recobramiento y por ende ningún sí mismo en la afección de sí mismo. El sí mismo reflejado en la afección de sí mismo es la representación subjetiva de la relación de un yo consigo mismo. También podría caerse en un objeto empírico y ver en él la ocasión para tal afección, en cuyo caso estaríamos sometidos a nuestras propias afectaciones. La afección pura de sí mismo no puede ser entonces el reflejo de los estados individuales de la conciencia ni originarse en los actos psíquicos, pues siendo así el ánimo tendría que equipararse con la autoconciencia o el sentido interno, con lo cual se limitaría a la representación de y desde sí mismo. La afección pura de sí mismo

presupone una actividad libre y espontánea que separa al sujeto de sí mismo y lo proyecta hacia aquello que le abre la posibilidad de retornar sobre sí mismo. Precisamente, debido a la actividad originaria mediante la que se afecta a sí mismo a partir del objeto en mención, es el ánimo una potencia activa y autónoma, y como tal no puede estar sometida al control de la autoconciencia ni a la receptividad. Su dinamicidad da origen a la transitividad inherente a la multiplicidad pura de las fases que se siguen unas a otras en lo uno después de lo otro y que conforman la fluidez del tiempo.

Este fluir constituye la estructura interna del tiempo en Kant. Su naturaleza no hace parte de la realidad que aparece, tampoco se manifiesta en el fluir mismo. Se halla en la actividad por la que el ánimo se afecta a sí mismo y alcanza la representación de sí mismo. Esta actividad no es causada por el sujeto ni generada por el objeto empírico. Emerge de la contemporaneidad de ánimo y objeto en sí. En esta tensión del entre no hay ninguna secuencia de lo uno después de lo otro, ninguna relación de lo más temprano y lo más tardío. La afección pura de sí mismo no es en el tiempo, es al mismo tiempo. El al mismo tiempo conduce al instante, Kant sólo lo aborda para declarar su imposibilidad y expulsarlo por ello de la subjetividad. Ciertamente el instante no tiene cabida en la estructura del sujeto, sólo le es inherente un tiempo lineal, un tiempo de lo temporal, mas éste no es el tiempo mismo. El tiempo también tiene la forma del instante. El instante es la manifestación del tiempo mismo. La filosofía ha pensado siempre la naturaleza del tiempo en conexión con el hombre. ¿Cuál es la relación de la existencia humana con el instante?

**¿ES EL TIEMPO UNA AFECCION
PURA DE SI MISMO?**

Por: Carlos Másmela

**KANT * TIEMPO * SENTIDO IN-
TERNO * AFECCION * APREHEN-
SION**

RESUMEN

Tres niveles de reflexión guían el estudio de la estructura interna del tiempo: sentido interno, multiplicidad empírica y pura, afección sensible y pura de sí mismo. Su distinción y conexión permite, por un lado, mostrar la imposibilidad de identificar tiempo y afección pura de sí mismo (Heidegger), y ver en ésta, por el otro, el presupuesto que lo constituye como multiplicidad pura, en tanto es una actividad libre y espontánea del ánimo [*Gemüt*], no del entendimiento. Para llevar a cabo esta tarea el texto se centra en la **síntesis aprehensiva**.

**IS TIME A PURE AFFECTION OF
ONESELF?**

Por: Carlos Másmela

**KANT * TIME * INNER SENSE *
AFFECTION * APPREHENSION**

SUMMARY

Three levels of discussion guide the study of the internal structure of time: the inner sense, the empirical and pure multiplicity, the sensible and the pure affection of oneself. Their distinction and connection permits, on the one hand, to show the impossibility of identifying time with the pure affection of oneself (Heidegger), and, on the other, to see in this affection the presupposition that makes a pure multiplicity out of it, in so far as it is a free and spontaneous activity of the mind [*Gemüt*], and not of the understanding. In order to carry out this task, the text centers on the **apprehensive synthesis**.

¿QUE ES UNA TEORIA PRAGMATICA DE LA SIGNIFICACION?

Variaciones sobre el principio “Comprendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable”¹

Por: Albrecht Wellmer

Traductor: Jorge Montoya Peláez*

I. ¿Qué quiere decir comprender una manifestación? Una respuesta evidente y plausible a primera vista sería: Quiere decir comprender *lo que* dice un hablante y *cómo piensa* lo que dice. El sentido de una manifestación se comprende aquí como el resultado de dos fuerzas: la de la significación de una oración y la de la intención de un hablante que quiere decir (hacer comprender) algo. Si en un restaurante le digo a la camarera: “Quiero un bistec”, lo que estoy diciendo es que quiero un bistec; lo que pienso es que me traiga un bistec; lo que hago (intencionalmente) es: ordenar un bistec. Si en cambio durante una fatigante caminata por la montaña le digo a un amigo: “Quiero un bistec”, no estoy ordenando ningún bistec, sino expresando un profundo deseo. Si manifiesto la misma oración durante una conferencia, con toda probabilidad estoy dando un ejemplo de una oración desiderativa que puede ser utilizada de distinta manera –con distintas intenciones–. Y si, finalmente, manifiesto como actor la misma oración durante una representación, no estoy expresando un deseo, sino representando a alguien que expresa un deseo. Los ejemplos se pueden multiplicar. Los he introducido para ilustrar la primera respuesta tentativa a nuestra pregunta inicial. Pero los ejemplos muestran ya que esta respuesta, si bien no es falsa, induce sin embargo a error. He introducido allí precisamente la intención u “opinión” del hablante como una variable independiente; algo que, por así decirlo, se agrega desde afuera a la significación de la oración. Pero una vez que se ha dado este paso, es comprensible dar el segundo e interpretar la intención del hablante como constitutiva para el sentido de una manifestación, en última instancia, reducir por consiguiente la significación de la oración a la intención del hablante. Los ejemplos mencionados señalan sin embargo en la dirección contraria: muestran precisamente que no son propiamente intenciones (independientes) del hablante las que se agregan a las significaciones de las oraciones para determinar el sentido de una manifestación, sino que las situaciones y contextos de una manifestación son los que determinan cómo puede pensar un hablante una oración manifestada. El sentido de una manifestación sería

1 HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1982, p. 400.

* Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie? Variationen über den Satz “Wir verstehen einen sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht”, manuscrito original cuya traducción se publica con autorización del autor.

por lo tanto una “resultante”, no de la significación de la oración y de la intención del hablante, sino de la significación de la oración y de la situación de la manifestación. Si en una situación que es entendida por el hablante y el oyente en un sentido pragmáticamente unívoco como “situación de promesa”, el hablante dice: “Te prometo venir mañana”, entonces el hablante no tiene por lo regular, en lo que concierne a sus intenciones comunicativas, absolutamente ninguna elección: podría ser insincero, pero es difícil ver cómo podría pensar de otra manera su manifestación fuera de justamente: como una promesa de venir mañana. En otra situación la misma manifestación podría ser pensada como una amenaza irónica; pero sólo en los casos en los cuales la situación de la manifestación no fija el posible sentido de una manifestación —o no lo hace en todos los aspectos (como, por ejemplo, en el uso de expresiones deícticas)—, hay, por así decirlo, un campo de juego para las intenciones del hablante y, por eso, un posible motivo para la pregunta “¿cómo piensas eso?” o “en quién (en qué) piensas?”, etc.

Naturalmente, no estoy afirmando que estos casos sean de poca importancia o triviales; afirmo solamente que son secundarios bajo los puntos de vista de una teoría de la significación; y con “secundarios” quiero decir: donde exista una intención comprensible del hablante que vaya más allá de lo que éste esté diciendo explícitamente (más o menos como en el caso de las implicaciones de la conversación² o de los actos de habla indirectos³) el hablante tendría que poder hacer explícita esta intención; pero si la quiere hacer explícita, tiene que situarse en aquel nivel del entendimiento lingüístico en el que aquello que piensa con una manifestación está determinado por la significación de las expresiones utilizadas y la situación (el contexto) de la manifestación⁴. Naturalmente que no hablo aquí sobre aquellos casos en los cuales el hablante no puede decir lo que piensa, porque para una intención todavía poco clara no encuentra la expresión lingüística que le aclare a él mismo y a los demás esta intención. Aquí se trata de una relación completamente distinta a la admitida arriba entre intenciones implícitas y explícitas del hablante: pues aquí el hablante “piensa” algo en un sentido determinado sólo cuando ha encontrado la expresión lingüística para lo que está pensando.

II. Lo que es válido para el “querer decir” [“*Meinen*”] del hablante tiene que serlo también para el comprender [*Verstehen*] del oyente. Así, para entender el sentido de una

2 Cfr. GRICE, H. Paul, *Logic and Conversation*, en: COLE, P. y MORGAN, J.L. (Eds.), *Speech Acts. Syntax and Semantics*. Vol. 3, New York: Academic Press, 1975.

3 Cfr. SEARLE, John R. *Indirect Speech Acts*, en: COLE, P. y MORGAN, J.L. (Eds.), *Speech Acts. Syntax and Semantics*, Vol 3. Op. cit.

4 Con Wittgenstein, Habermas y Dummett parto de un “caso normal” de entendimiento lingüístico no perturbado en una lengua común, el cual se puede caracterizar por el hecho de que el “comprender” no exige ninguna “traducción” (y en este sentido ningún esfuerzo de interpretación) por parte del oyente. Cfr. las observaciones de Dummett dirigidas contra Davidson en DUMMETT, M. *A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking*, en: LEPORE, Ernest (Ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 472.

manifestación, el oyente tendría que conocer la significación de las expresiones lingüísticas utilizadas y además saber lo que un hablante podría pensar con una manifestación en una situación de manifestación dada. Para que un oyente entienda correctamente la manifestación de un hablante, es decir, su acto ilocutivo (y por consiguiente también su “intención comunicativa”), tienen que solaparse de una manera lo suficientemente amplia las comprensiones que el hablante y el oyente tienen de la situación. Si esta condición no está satisfecha, puede ser imposible para el oyente reconocer cómo está “situada” la manifestación del hablante en la situación de la manifestación, por lo tanto, cuáles son sus intenciones comunicativas. Pero en la medida en que tal condición esté satisfecha, el oyente entenderá la intención comunicativa de un hablante, por lo tanto, el sentido de su manifestación, en muchos casos simplemente como el único sentido posible en esta situación de un determinado acto de habla (en casos dudosos puede preguntarle al hablante qué, en quién o cómo pensaba; ver arriba). En tales casos, por ejemplo en la expresión de un hablante “Te prometo venir mañana”, la comprenderé correctamente como una promesa del hablante de venir (donde mí) mañana. Naturalmente no es ninguna casualidad que para reproducir el sentido de la manifestación respectiva utilice yo en lo esencial las mismas expresiones, por así decirlo, el mismo esquema oracional “X promete a Y venir mañana” que el hablante; reproduzco el sentido de una manifestación, por consiguiente, aquello que he comprendido, al transformar una oración usada performativamente por el hablante en una oración descriptiva correspondiente: “El me ha prometido venir mañana”. Al yo utilizar en casos de este tipo las mismas expresiones que el hablante para reproducir el sentido de su manifestación, por consiguiente para decir qué acto ilocutivo llevó a cabo él —para lo cual sólo tengo que pasar de una utilización performativa a una descriptiva del verbo performativo—, se pone en evidencia que hablamos una lengua común. Sigo a Wittgenstein en la concepción de que equivocamos desde un principio los conceptos significar, pensar y comprender si no hacemos de la intersubjetividad de una lengua común el punto de partida del análisis. Pero bajo esta presuposición aquello que un oyente puede entender como el sentido de una manifestación lingüística está determinado por su saber sobre cómo podría pensar él, como hablante, tal manifestación. Por consiguiente, para hacer lingüísticamente explícita su comprensión de una manifestación, el oyente tendrá que recurrir en última instancia a los mismos medios lingüísticos de expresión que también el hablante ha utilizado —o que éste podría utilizar para aclarar su manifestación—: Las condiciones de posibilidad del comprender [*Verstehens*] son idénticas a las condiciones de posibilidad del querer decir [*Meinens*].

Lo insatisfactorio a primera vista en este tipo de reflexión es, naturalmente, que en cierto sentido es poco informativa. Ciertamente parece como si hasta ahora sólo hubiéramos desplazado disimuladamente los acentos; precisamente de la pregunta inicial: “¿Qué quiere decir comprender una manifestación?”, a otras dos preguntas: “¿Qué quiere decir comprender la significación de expresiones lingüísticas y oraciones?” y “¿Qué quiere decir “comprender” situaciones de habla (y de acción)?”. Por cierto, mi tesis era que aquello que he llamado la “intención comunicativa” de un hablante, por consiguiente, el sentido de una manifestación, está determinado ampliamente por la significación de las

expresiones lingüísticas utilizadas y la situación de habla⁵. En la comprensión de manifestaciones tendrían que manifestarse por consiguiente la “comprensión” que tiene un oyente de la significación y de la situación. Después de haber recordado ya que la competencia del hablante y la del oyente son dos manifestaciones complementarias de la misma competencia lingüística, me gustaría retomar enseguida la pregunta inicial, adentrándome más detalladamente en el nexo entre comprensión de la significación, comprensión de la situación y comprensión de la manifestación. Sólo por esta vía me acercaré al tipo de reflexiones como las que subyacen en la oración de Habermas citada en el título.

III. Las manifestaciones son siempre manifestaciones-en-situaciones. Las oraciones, en cambio, son manifestaciones puramente potenciales. Conocer la significación de oraciones o, más generalmente, de expresiones lingüísticas, quiere decir conocer cómo se las puede utilizar en manifestaciones para entenderse con alguien sobre algo. Esta tesis fundamental de Habermas, que puede ser entendida como explicación de una tesis fundamental de Wittgenstein, la considero tan evidente que no me gustaría fundamentarla en este lugar, sino únicamente aclararla –en el desarrollo ulterior de mis reflexiones–. Desde ahora diferenciaré terminológicamente entre la comprensión [*Verstehen*] de manifestaciones [*Äußerungen*] lingüísticas y el conocimiento [*Kenntnis*] de significaciones [*Bedeutungen*] lingüísticas. Esta diferenciación terminológica se recomienda para diferenciar el carácter general del saber [*Wissens*] y de la capacidad [*Könnens*], que tiene que poseer un usuario competente de la lengua, del carácter ocasional del “saber” que posee un oyente cuando entiende el sentido de una manifestación lingüística. No se necesita recalcar expresamente que ambas formas del “saber” remiten recíprocamente una a la otra y se aclaran entre sí: no se puede explicar lo que quiere decir comprender una manifestación sin recurrir al “saber de significación” [*“Bedeutungswissen”*] del hablante y del oyente; y no se puede explicar en qué consiste este saber de significación sin recurrir a las situaciones de entendimiento (es decir, del uso de expresiones lingüísticas en manifestaciones y de la comprensión de manifestaciones) en las cuales se manifiesta este saber. Pero justamente cuando se quiere tematizar el nexo entre el saber y la capacidad generales de un hablante y la comprensión (y el querer decir) respectivamente ocasionales, se recomienda diferenciar terminológicamente entre el “saber” general y el ocasional: conozco la significación de una expresión lingüística y comprendo la manifestación de un hablante que utiliza esta expresión (la expresión espera todavía, por así decirlo, la intención comprensible que la llene de vida; es decir, espera su utilización).

Las discusiones más complejas en la filosofía del lenguaje de las últimas décadas giraban alrededor de la pregunta sobre en qué consistía el “saber de significación” de un

5 Para evitar malentendidos: Naturalmente que no estoy afirmando que las situaciones de habla determinen las intenciones comunicativas de un hablante (en todo caso se podría hablar aquí de restricciones y obligaciones normativas). Lo que afirmo es más bien que las situaciones de habla determinan (ampliamente) aquellas intenciones comunicativas que un hablante pueda vincular con lo que está diciendo.

hablante/oyente competente y cómo se le podía representar teóricamente; por consiguiente, alrededor de la pregunta sobre qué apariencia habría de tener una “teoría de la significación”⁶. Una de las dificultades que se le opone en el camino a tal teoría es que el saber de significación de un hablante no sólo es en gran parte un saber implícito, sino que en buena parte es un saber práctico, un capacidad [*Können*]. Este componente irreductiblemente práctico del saber de significación no se puede representar de una manera no circular como saber proposicional: “Los hablantes de una lengua conocen los significados de las palabras pertenecientes a ella, pero con frecuencia son incapaces de expresarlos; en principio es imposible que su conocimiento de la lengua, si es su lengua materna, consista íntegramente en el conocimiento que ellos podrían expresar”⁷. Las consideraciones decisivas en este punto se las debemos naturalmente a Wittgenstein⁸. En este lugar no me gustaría abordar directamente la pregunta sobre hasta dónde y en qué sentido se puede sin embargo representar teóricamente el “saber” de un hablante competente; de todas maneras volveré a esta pregunta en mis reflexiones ulteriores. Por ahora me interesa únicamente el nexo categorial entre el saber de significación y el saber de manifestación; la semántica veritativa reposa ya, como es bien conocido, sobre la suposición de un nexo interno entre significación y validez (es decir, verdad). Habermas ha generalizado la idea fundamental de la semántica de las condiciones de verdad en el sentido de una teoría pragmática de la significación en la tesis: “Comprendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable”. En esta formulación se encuentra en lo fundamental el programa de una teoría pragmática de la significación. Tiene la ventaja de la concisión, incluso aunque, según mis reflexiones precedentes, tenga que aparecer como induciendo fácilmente a error: Ciertamente que, en rigor, el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de manifestaciones tendría que ser calculado en el nivel de aquel saber general que he caracterizado como “saber de significación”. Un hablante que posea este saber general, posee también la capacidad de entender manifestaciones; su saber lingüístico (general) se manifiesta, entre otras cosas, en su comprensión de manifestaciones lingüísticas (situadas), pero no es esta comprensión. La diferenciación de niveles que tengo en mente es aquella entre una capacidad y la manifestación o ejecución de esta capacidad, entre competencia y performance. Es cierto que también esta diferenciación se pueda mostrar todavía como necesitada de esclarecimiento; pero no veo por ahora ninguna posibilidad de evitarla.

Si se acepta la diferenciación de niveles recomendada aquí, surge entonces la dificultad de que un principio de aceptabilidad, en el sentido de Habermas (lo llamo el

6 Cfr. DUMMETT, M. *What is a Theory of Meaning? (II)*, en: EVANS, G., y MCDOWELL, J. (Eds.), *Truth and Meaning*. Oxford: Clarendon Press, 1976, p. 67ss.

7 Cfr. DUMMETT, M. *A Nice Derangement of epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking*, Op. cit., p. 472.

8 Cfr. WELLMER, Albrecht. *Intersubjectivity and Reason*, en: HERTZBERG, L. y PIETARINEN, J. (Eds.), *Perspectives on Human Conduct*, Leiden: E. J. Brill, 1988.

principio (A)), no se puede remitir directamente a la comprensión de manifestaciones, sino únicamente al “saber de significación” de un hablante/oyente. De todas maneras no veo ninguna posibilidad simple de una reformulación general del principio (A) en este sentido, y precisamente por el siguiente motivo: Si partimos con Habermas de que la comprensión de una manifestación es la comprensión de un acto ilocutivo, entonces a esta comprensión pertenece también la comprensión del sentido ilocutivo de la manifestación, lo mismo que el “contenido” específico de ella (que, en el caso de la “forma estándar” Mp –como: “Te prometo venir mañana”–, es expresado a través de la oración dependiente). Pero para estos dos componentes de sentido de los actos ilocutivos se plantea de una manera completamente distinta el problema de una reformulación del principio A. En lo que concierne en primer lugar al componente ilocutivo del sentido, parece entonces comparativamente fácil una reformulación del principio(A) si partimos con Habermas de que las condiciones de utilización de los verbos performativos, y por eso las condiciones (generales) de aceptabilidad de los actos ilocutivos de determinado tipo, pueden formularse explícitamente a través de la indicación de las “condiciones de introducción” y “de sinceridad” (en el sentido de Searle)⁹ y de las condiciones “esenciales” de aceptabilidad adicionales (como determinadas condiciones normativas en el caso de actos de habla regulativos)¹⁰. El saber que es expresado a través de tal formulación de las condiciones de aceptabilidad concierne a la significación (a las condiciones de utilización) de verbos performativos como “prometer”, “afirmar”, “aconsejar”, “rogar”, etc.; es, como también podría decirse, “saber ilocutivo de significación”. Con respecto a este saber de significación se puede reformular el principio(A) más o menos así: Conocemos la significación de un verbo performativo si sabemos qué hace aceptables las manifestaciones de un tipo ilocutivo correspondiente. El conocimiento de las condiciones de aceptabilidad se refiere aquí a un tipo ilocutivo como tal, no a tipos de actos ilocutivos junto con su contenido proposicional. En cambio, en lo que concierne a aquel componente de sentido de las manifestaciones que es representado a través de oraciones dependientes, podríamos por cierto intentar hacer extensiva nuestra reformulación del principio(A) a todas las oraciones performativas; pero esto no nos haría avanzar mucho, como se puede ilustrar con un ejemplo sencillo. Tomemos la oración performativa “Afirmo que todos los filósofos desde Platón han malinterpretado su alegoría de la caverna”. En el sentido de nuestro reformulado principio(A) se tendría que decir que conocemos la significación de esta oración si sabemos qué hace aceptable su utilización (afirmativa). Si admitimos ahora con Habermas como condición “esencial” de aceptabilidad de afirmaciones la condición de que el hablante “tenga buenos motivos para asumir la garantía de que están satisfechas las condiciones para la verdad del enunciado afirmado”¹¹, entonces hemos

9 SEARLE, John R. *Speech Acts*. Cambridge: University Press, 1969.

10 Ver al respecto la sección VII. Cfr. HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Op. cit., p. 401, 405 y siguientes. Del mismo, *Was heißt Universalpragmatik*, en: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984, p. 434.

11 HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Op. cit., p. 426.

afirmado con esto qué hace aceptables las afirmaciones (hablando en general). Pero lo que hace aceptables las afirmaciones en general, las hace aceptables también en el caso particular. Lo que por consiguiente hace aceptable la utilización (afirmativa) de nuestra oración-ejemplo es lo que hace aceptables las afirmaciones en general, esto es: que el hablante tiene buenos motivos para asumir la garantía, y así sucesivamente... Pero precisamente esto no es ninguna explicación de lo que quiere decir conocer la significación de la oración respectiva. Esto significa empero: tan pronto como se trata también de los “contenidos proposicionales” de actos ilocutivos, ya no es suficiente una simple reformulación del principio A.

También se podría formular este resultado de la siguiente manera: Hasta donde se trate de tipos de manifestaciones (en el sentido de tipos ilocutivos), el principio(A) tiene un sentido comparativamente claro; pero en cuanto se trate de los contenidos proposicionales específicos de manifestaciones, en cuanto se trate por consiguiente de, digamos, la significación de oraciones aseverativas —es decir, del objeto de la semántica veritativa tradicional—, no es suficiente una “generalización pragmática” de la idea de la semántica veritativa del nexo entre significación y validez para superar la semántica veritativa en su propio terreno. Habermas tuvo en cuenta esta circunstancia al especificar intencionalmente el principio(A) para afirmaciones empíricas (ver abajo la sección V). Se mostrará sin embargo que, si se quiere seguir también para los actos ilocutivos en su totalidad —esto quiere decir aquí: afirmaciones— la intención fundamental de Habermas de interpretar el saber de significación de un hablante como “conocimiento de las condiciones de aceptabilidad” de manifestaciones, surgen dificultades de otra clase; y justamente dificultades que ya han preocupado en parte a la semántica veritativa¹². En primer lugar es precisamente claro que el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad no se puede representar en este caso completamente —de manera no trivial o no circular— como saber proposicional; en segundo lugar no es claro cómo habría que establecer los límites entre lo que se puede representar como “saber” proposicional “de significación” de un hablante y su “saber” —digamos causal— “mundano”¹³. Ambos tipos de saber pueden ser ciertamente relevantes para el enjuiciamiento de la aceptabilidad de manifestaciones —particularmente claro en el caso de afirmaciones empíricas—. Pero como ellos varían hasta cierto grado independientemente uno de otro —y tienen que variar si debe ser posible el aprendizaje en la dimensión del saber mundano—, parece ser claro a primera vista que el “saber de significación” de un hablante no puede contener ningún conocimiento completo o definitivo de las condiciones de aceptabilidad de manifestaciones. Finalmente, en tercer lugar —y aquí se trata de la misma dificultad, sólo que mirada desde otro punto de vista— hay una tensión dialéctica insoluble en el concepto mismo de las condiciones de acepta-

12 Remito nuevamente aquí a la discusión de estas dificultades en M. Dummett, particularmente a *What is a Theory of Meaning (II)*, Op. cit.

13 Para la diferenciación de “saber lingüístico” y “saber mundano” Cfr. HABERMAS, Jürgen *Zur Kritik der Bedeutungstheorie*, en: del mismo, *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, p. 128.

bilidad; esto se puede explicar en la relación entre “afirmabilidad” y “verdad”: Si un hablante tiene buenos motivos par afirmar “que p”, tiene buenos motivos –está autorizado– “para asumir la garantía de que están satisfechas las condiciones para la verdad del enunciado afirmado”. Las condiciones de verdad –en un sentido no trivial– nos son accesibles únicamente a través de los motivos que podamos tener a favor o en contra de la afirmación de un enunciado. En este sentido el conocimiento de las condiciones de afirmabilidad incluye el conocimiento de las condiciones de verdad de un enunciado. Pero en la medida en que las condiciones de afirmabilidad de un enunciado sean condiciones que tengamos que poder conocer cada vez, también pueden divergir de las condiciones de verdad del enunciado; en la mayoría de los casos no podemos excluir en principio precisamente la posibilidad de un surgimiento de nuevos motivos y contramotivos en el futuro. Por consiguiente, las condiciones de afirmabilidad son hasta cierto punto más y menos que las condiciones de verdad: son más porque no sólo tienen que estar satisfechas las condiciones de verdad, sino también (además) las condiciones de afirmabilidad, para que un hablante esté autorizado a afirmar que p. Y son menos porque incluso las pretensiones de verdad fundamentadas están bajo reserva: Así comprendemos la idea de verdad. Ya se sabe que no han faltado intentos para atenuar la peculiar e inevitable tensión entre afirmabilidad y verdad interpretando verdad como afirmabilidad (o “aceptabilidad racional”) bajo condiciones ideales (Putnam)¹⁴ o como contenido de un consenso discursivo logvable bajo condiciones ideales (Habermas)¹⁵. Considero problemáticos tales intentos¹⁶; creo que una interpretación falibilista de aquella tensión entre afirmabilidad y verdad es (a) suficiente y (b) la única posible¹⁷.

Con la referencia a la tercera de las mencionadas dificultades en el concepto de un “conocimiento de las condiciones de aceptabilidad” quería aclarar que los problemas de la semántica veritativa destacados por Dummett en su artículo mencionado ya varias veces no se disuelven de un solo golpe en la nada con el paso de una teoría “semántica” a una teoría “pragmática” de la significación. Esto no hay que entenderlo como objeción contra la intuición fundamental de Habermas (que considero correcta); debería ser visto más bien como alusión a las dificultades que se ponen en el camino de una explicación, suficientemente precisa y libre de malentendidos, de esta intuición fundamental. Estas dificultades, para repetirlo una vez más, se plantean en primera instancia con respecto a los “dependientes contenidos proposicionales” de los actos ilocutivos, no con respecto a

14 Cfr. PUTNAM, H. *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1982, p. 83.

15 Cfr. HABERMAS, J. *Wahrheitstheorien*, en: FAHRENBACH, H. (Ed.), *Wirklichkeit und reflexion* Pfullingen: Neske, 1973.

16 Cfr. mi crítica a la teoría consensual de la verdad en: WELLMER, Albrecht. *Ethik und Dialog*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 69 y ss.

17 A esta concepción se inclina también Habermas entre tanto; Cfr. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1. Op. cit., p. 426.

la significación ilocutiva de las manifestaciones. Por eso quiero adentrarme enseguida ante todo en estas dificultades y sólo más tarde en el contexto más amplio de teoría del lenguaje del “principio de aceptabilidad” de Habermas.

IV. Las reflexiones de la última sección fueron una especie de digresión con la que quería preparar el paso de mis reflexiones iniciales a la discusión de la tesis de Habermas “Comprendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable”. Hablando intuitivamente, este paso se puede explicar a través del concepto de regla, central en Wittgenstein: el saber de significación de un hablante concierne al uso correcto (es decir, de la regla correspondiente) de expresiones y oraciones de la lengua. El concepto de “aceptabilidad” de manifestaciones de Habermas se puede entender como diferenciación y explicación, desde una teoría de la validez y de la fundamentación, del concepto de Wittgenstein de una utilización, “según las reglas”, de la lengua. Así considerado, tiene algo inmediatamente evidente el pensamiento según el cual lo que un hablante pueda pensar con su manifestación –y lo que un oyente pueda comprender como el sentido de esta manifestación– está determinado por el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de manifestaciones. A la inversa, es muy natural referirse directamente a las reflexiones de Wittgenstein en cuanto se trate de los aspectos “prácticos” de este saber de significación.

“Práctico” llamo a aquel aspecto del saber de significación que, por designar una capacidad [*Können*] específica, no se puede representar, o no completamente, como un saber proposicional implícito. Allí donde seguimos, como dice Wittgenstein, “ciegamente” la regla¹⁸, no tenemos ninguna elección entre palabras, interpretaciones o maneras de actuar; los motivos se nos agotan, nuestra comprensión de la regla se muestra en nuestra utilización de ella¹⁹. Este aspecto práctico del saber de significación no sólo subyace a nuestra capacidad para tener sensaciones y experiencias, sino que también entra en juego en el uso comunicativo de la lengua y en la experiencia comunicativa; precisamente allí donde no tenemos que elegir las palabras para “adaptarlas” a nuestras intenciones o donde no tenemos que interpretar las manifestaciones para comprender la intención de un hablante. Son casos del último tipo los que también tiene Dummett a la vista cuando critica el uso exagerado de la palabra “interpretación” en Davidson²⁰. Dummett remite en este contexto al §201 de las *Investigaciones filosóficas*, precisamente a la observación de Wittgenstein de “que hay una comprensión de una regla que no es interpretación, sino que, en cada caso de utilización, se manifiesta en lo que denominamos ‘seguir la regla’ y ‘obrar contra ella’”. Si conforme al sentido se remite esta observación a la comprensión

18 WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*, en: del mismo, *Schriften I*. Frankfurt: Suhrkamp, 1963, p. 382 (§219).

19 Cfr. Op. cit., p. 355 (§146).

20 DUMMETT, M. *A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking*, Op. cit., p. 464 y s.

que de la lengua tiene un hablante, significa entonces que hay un “comprender” de las manifestaciones que no es ningún “interpretar” (“interpretar” se debería llamar únicamente a: reemplazar una expresión de la regla por otra”, Op. cit), sino un comprender “ciego”, inmediato. El comprender es inmediato si es una expresión inmediata de nuestra propia capacidad para utilizar de nuestra parte, adecuadamente a la situación, las expresiones y oraciones utilizadas por el hablante.

En este lugar me interesa el aspecto práctico del saber de significación particularmente en tanto que el respectivo “poder” [*“Können”*] de un hablante sirva de base a su capacidad para tener percepciones y experiencias y para aprehender situaciones. La segunda capacidad remite directamente al carácter holístico de las lenguas naturales: Si las manifestaciones son siempre manifestaciones-en-situaciones, entonces no es pensable ninguna ejecución ni ninguna comprensión de manifestaciones lingüísticas en las cuales la ejecución de los correspondientes aspectos temáticos de la competencia lingüística —como hacer y comprender una promesa— no estaría incluida en la cooperación no temática de un amplio espectro del saber de significación del hablante y del oyente. Sólo como saber práctico y constituido holísticamente puede este saber contener también en sí las condiciones de su propia aplicación en situaciones concretas. Propiamente dicho, no percibimos situaciones, aunque ocasionalmente “las aprehendemos con una mirada”; nos encontramos en ellas y las comprendemos o “aprehendemos” correcta o equivocadamente. En las situaciones tenemos percepciones y experiencias (a través de las cuales puede cambiar nuestra comprensión de la situación); por el contrario, nuestra capacidad para tener percepciones y experiencias es la condición para que podamos comprender situaciones. Las situaciones están constituidas en sí “holísticamente”; las podemos describir, aclarar, explicar, etc., pero no las podemos “verificar” como datos —aunque, naturalmente, podemos tematizar en forma de verificaciones o afirmaciones aquello que en una situación es eventualmente importante o controvertible—.

Mientras que entender suficientemente las situaciones es la condición general para una comprensión de manifestaciones lingüísticas, la capacidad para tener percepciones o para dejarse persuadir a través de ellas de que... es la condición especial para la comprensión de afirmaciones empíricas. Si con respecto a determinadas afirmaciones empíricas se quiere hablar por lo tanto de un “conocimiento de las condiciones de aceptabilidad”, entonces, por muy importante que sea la contribución de un saber proposicionalmente explicitable a este conocimiento, la capacidad para utilizar correctamente predicados oportunos de percepción en situaciones de percepción (como para reproducir una percepción) es en todo caso una parte importante de este conocimiento. Sólo así es en general pensable que un oyente pueda comprender, e incluso aceptar con fundamentos, afirmaciones simples, como p. ej. sobre el pasado o sobre lugares inaccesibles a él, sin estar en condiciones para probar por sí mismo (es decir, por percepción) estas afirmaciones. Si estuviera (hubiera estado) en el lugar del hablante que “lo vio por sí mismo”, entonces el oyente tendría que estar (haber estado) en condiciones de percibir lo que el hablante percibió. Se podría decir entonces que una oración contrafáctica condi-

cional de este tipo le da expresión a la condición decisiva de aceptabilidad para manifestaciones del tipo “Yo (mismo) lo he visto”, con las cuales un hablante podría fundamentar una afirmación empírica. Y porque es así, en casos dudosos, si podemos, nos trasladamos ocasionalmente a la situación de percepción del hablante para probar una afirmación.

Claro que las certezas de percepción no son nada último. Son algo último sólo eventualmente en el sentido pragmático de eliminar una duda, fundar una convicción, posibilitar una acción segura –por lo cual las percepciones mismas están siempre ya incluidas en contextos de acción de distinto tipo–. Pero las certezas de percepción no son nada “absolutamente” último porque las percepciones –no pienso aquí en un sentido psicológico, sino “gramatical”– están entremezcladas con anticipaciones, extrapolaciones e interpretaciones causales, y porque son dependientes de comprensiones de situación y por suposiciones de trasfondo de carácter más o menos general. La capacidad [*Können*] que se manifiesta en el uso de predicados de percepción u oraciones de percepción es una capacidad falible (y por lo demás más o menos desarrollada) porque el juicio de percepción contiene por lo regular implicaciones que no se pueden redimir en el acto de percepción. Por lo tanto, para comprender correctamente la relación de percepción y fundamentación, o más generalmente, de experiencia y fundamentación, se tiene que pensar conjuntamente ambas cosas, la “ceguera” de la observancia de las reglas que se manifiesta entre otras cosas en la certeza de percepción y la falibilidad de la percepción: los juicios de percepción, aunque no fundamentados (sino simplemente “fundados” en percepciones), no conducen fuera del universo de fundamentaciones posibles porque pueden ser puestos en cuestionamiento con motivos (o a través de nuevas percepciones). Pero inversamente también es válido que las argumentaciones, incluso cuando se trata de discursos teóricos, no pueden desprenderse de su referencia interna a percepciones posibles (experiencias posibles): los argumentos no pueden tomar el papel de experiencias. Por este motivo no se puede hablar rigurosamente de una “redención discursiva” de pretensiones empíricas de verdad: precisamente la “redención” no es discursiva (sino por experiencia) o no se trata de una redención discursiva (sino de una fundamentación convincente).

V. Preguntémosnos ahora qué quiere decir saber qué hace aceptable una afirmación –no afirmaciones en general, sino una afirmación determinada–. La especificación que hace Habermas de su “principio de aceptabilidad” para afirmaciones, al que he citado ya parcialmente, dice en su totalidad: “Comprender una afirmación quiere decir saber cuando un hablante tiene buenos motivos para asumir la garantía de que las condiciones de verdad del enunciado afirmado están satisfechas”. Llamo a esto el principio (B). Si se tiene en cuenta la diferenciación de niveles hecha arriba entre saber (general) de significación y comprensión (ocasional), sería evidente otra formulación, algo así como: Conocer la significación de una oración aseverativa quiere decir saber cuándo un hablante tiene buenos motivos para utilizar afirmativamente esta oración (C). En el sentido del principio (B) se podría añadir: Hacer una afirmación quiere decir asumir la

garantía de que las condiciones de verdad del enunciado afirmado están satisfechas (D). Comprender una afirmación como afirmación significa entonces naturalmente comprender que el hablante asume la garantía... De todas maneras parece problemática la utilización de la expresión “condiciones de verdad” en (D) y (B): Pues precisamente si, como lo hace Habermas, se suponen como válidas las objeciones de Dummett contra una semántica de las condiciones de verdad, con la formulación “Las condiciones de verdad del enunciado p están satisfechas” sólo se puede estar pensando exactamente “el enunciado p es verdadero”. El saber “cuándo un hablante tiene buenos motivos ...” toma aquí, por así decirlo, el lugar de un “conocimiento de las condiciones de verdad”; la expresión “condiciones de verdad” pierde de esta manera su función explicativa en términos de teoría de la significación, es decir, se vuelve redundante. (D) tendría que decir entonces exactamente: Hacer una afirmación significa asumir la garantía de que el enunciado afirmado es verdadero (D’).

Otra dificultad a primera vista en el principio (B) consiste en que no es completamente claro hasta dónde debe ser entendida su pretensión de generalidad: evidentemente que no es aplicable a predicciones. En este lugar se plantean peculiares problemas de deslindamiento; pues, por una parte, con el principio (B) Habermas parece querer destacar el núcleo ilocutivo de una clase de actos de habla, por la otra, la diferenciación entre predicciones y enunciados del pasado es de contenido semántico, es decir, concierne a la diferente manera en que, en cada caso, entra en juego la cuestión de la verdad. (Que el principio (B) no sea aplicable a predicciones resulta del hecho de que a la comprensión de predicciones pertenece en primer lugar el conocimiento de las “condiciones de satisfacción” o, si se quiere, el conocimiento de los motivos que justificarían a un hablante para determinar si una predicción se ha cumplido o no (se ha “confirmado” o no), y sólo en segundo lugar el conocimiento de los motivos que permiten a un hablante hacer una predicción. Esto se puede aclarar fácilmente con el ejemplo de los pronósticos diarios del tiempo: Cómo logran los meteorólogos predecir el tiempo, no lo sabe la mayoría de nosotros; pero que ellos hacen un pronóstico y qué predicen, lo comprendemos sin embargo perfectamente). Me gustaría ahora suponer que se trata aquí de un efímero problema de formulación o de deslindamiento: es decir, en lo sucesivo me limitaré a un tipo de afirmaciones en el que no se presentan dificultades de la clase mencionada. Me gustaría incluso restringirme en gran parte a la discusión de problemas que surgen en relación con oraciones afirmativas gramaticalmente “elementales” de tipo no futurista. El motivo para esto está en que respecto de enunciados complejos –enunciados condicionales contrafácticos, enunciados regulativos, enunciados modales, enunciados causales, etc.– considero inmediatamente obvio el paso de una semántica de las condiciones de verdad a una pragmática de las condiciones de afirmabilidad. Naturalmente que con esto no quiero decir que la respuesta a la pregunta sobre cuáles son en cada caso las “condiciones de aceptabilidad” para enunciados del tipo correspondiente sería fácil de dar; no es ninguna casualidad que sobre cada uno de estos tipos de enunciados hayan sido escritos libros voluminosos. Lo que quiero decir es simplemente que considero obvio caracterizar el saber de significación de un hablante, mientras se trate de tipos de enunciados de

la clase dada, a través del conocimiento de aquellas especies de motivos que son o podrían ser relevantes para la fundamentación o crítica de los respectivos enunciados. Naturalmente que este saber es en buena parte un saber implícito; aquí me gustaría dejar abierta la pregunta hasta dónde –y en qué sentido– es un saber “sistematizable” –el principio (B) está formulado de una manera lo suficientemente general como para evitar determinaciones apresuradas–.

En cambio, el contenido –y el acierto– del principio (B) es menos claro mientras se trate de aquellos enunciados empíricos gramaticalmente elementales cuya comprensibilidad ya se presupone cuando es tematizada la lógica de la fundamentación y crítica de enunciados condicionales causales, modales o contrafácticos. La expresión “enunciados empíricos gramaticalmente elementales” la utilizo en un sentido laxo; pienso fundamentalmente en enunciados de un tipo que permita reproducir percepciones (experiencias) –simples o complejas–, por lo tanto en enunciados de cuya verdad un hablante se ha convencido con “sus propios ojos” o en los cuales tiene sentido suponer que algún hablante se ha convencido, habría podido convencerse o podría convencerse de su verdad con sus propios ojos. Mi formulación detallada muestra qué difícil es llegar aquí a un deslindamiento medianamente claro; se están pensando enunciados tan diversos como “Ayer llovió en Oslo toda la tarde”, “El arma fue disparada a una distancia de aproximadamente 50 cms. de la cabeza de la víctima”, “La manifestación transcurrió pacíficamente”, “Hoy toqué piano durante dos horas”, “Cuando Pericles hubo terminado su discurso se desató una tempestad de protestas”, “El jardinero no ha cortado todavía el seto”, “El señor X mató a tiros a la señora Y”, “Esta manzana está agusanada”, “La aldea fue casi completamente destruida”, etc., etc. Pero además pienso también en aquel tipo de enunciados en los que hay pasos fluidos entre enunciados que pueden ser fundados en percepción directa y aquellos en los cuales esto de ninguna manera puede ser ya el caso; compárese por ejemplo “Acabo de poner el soufflé en el horno”, “El soufflé está hace una hora en el horno”, “El bebé tiene ya un día”, “El señor X tiene cuarenta años”, “Este árbol tiene doscientos años”, “Este esqueleto tiene por lo menos 10.000 años”, etc. El mundo está lleno de afirmaciones análogas, no sólo en la cotidianidad, sino también en la ciencia. Por eso parece evidente que un principio como (B) también tiene que acreditarse en tales afirmaciones. Por otra parte, con el ejemplo de tales afirmaciones empíricas “elementales” también se pueden aclarar todos los problemas a los que hice alusión en la sección III. Quiero mostrar estos problemas en tres pasos.

(1) La comprensión de una afirmación que pudiera ser fundada en una percepción simple o compleja presupone, por parte del hablante, seguramente el saber que un hablante tiene buenos motivos para afirmar “que p”, si ha visto (se ha dejado convencer por percepción) “que p”. Si el oyente no tiene ningún motivo para dudar de la sinceridad del hablante o de la confiabilidad de su percepción, tiene por su parte un buen motivo –aunque ya “más indirecto”– para hacer una afirmación correspondiente ante un tercero. Para su fundamentación podría decir entonces de dónde –por quién– sabe que ...; en casos dudosos esto podría llevar a una discusión sobre la sinceridad o confiabilidad del

“testigo”. Por los procedimientos judiciales y por la ciencia histórica sabemos qué complejas argumentaciones y qué complejos procedimientos de comprobación pueden conectarse con esto. Este tipo de saber seguramente es parte del “saber de afirmación” (de la competencia lingüística) de un oyente que comprende afirmaciones empíricas. Pero naturalmente que aquí se trata sólo de un aspecto de este saber. Al conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de afirmaciones empíricas pertenece además la capacidad práctica del oyente para utilizar correctamente como hablante –por ejemplo para la reproducción de percepciones y experiencias– los predicados empíricos del caso o las oraciones correspondientes. Como la idea de una elaboración lógica de los conceptos empíricos a partir de predicados de percepción es un mito empirista, aquella capacidad práctica no sólo puede referirse a un ámbito claramente delimitado de alguna manera de juicios elementales de percepción, sino que además es constitutiva para el uso de conceptos de experiencia en su totalidad (lo mismo que de conceptos matemáticos, etc.). El error de los empiristas clásicos, e incluso de los empiristas lógicos, era tratar de localizar esta capacidad práctica por así decirlo en una capa de predicados elementales de percepción, para de esta manera establecer una clara separación entre un ámbito de percepciones fundamentadoras y un ámbito de operaciones lógicas (o fundamentaciones posibles). Este proyecto, a pesar de su reanimación en teorías de la inteligencia artificial, parece hoy definitivamente desacreditado filosóficamente. Esto significa empero que, si se reformula el problema desde la filosofía del lenguaje, los aspectos prácticos del “saber de significación” tienen que ser remitidos a todos los niveles del dominio de una lengua natural; están internamente relacionados con aquellas capacidades de acción del más diverso tipo que obtenemos simultáneamente con la adquisición del lenguaje. No hay por lo tanto ningún límite claramente definible entre la parte proposicional (por ejemplo formulable en forma de reglas) y la parte práctica de nuestro saber de significación; la idea según la cual el saber lingüístico de un hablante se tendría que hacer completamente explícito en forma de una teoría o de un sistema de reglas, es decir, poder reconstruirlo como un saber proposicional implícito, me parece que es una nueva versión de aquel mito empirista que mencioné arriba. Pero si fuera así, entonces una expresión como “saber cuándo un hablante tiene buenos motivos...”, que aparece en el principio (B), tiene que abarcar “saberes” completamente diferentes: saber proposicional de significación en sentido estricto (por ejemplo las explicaciones de significación que podría dar un hablante), saber práctico (la capacidad de utilizar correctamente predicados empíricos), el saber que un hablante tiene buenos motivos para afirmar “que p”, si ha visto “que p”, etc., y además, por lo regular, una cantidad de saber de experiencia (p. ej. saber causal) que representa un potencial, disponible para hablante y oyente, de motivos o contramotivos con relación a determinadas afirmaciones empíricas (ver al respecto (2)).

(2) Partes del saber de experiencia justamente mencionado son, en efecto, a la vez partes del saber de significación; en el caso más simple: cuando se trata del conocimiento de criterios causales para la existencia o no existencia de simples estados de cosas empíricos. Todo uso de predicados empíricos incluye un cierto saber causal: un saber de posibilidades causales, condiciones causales, criterios causales, probabilidades causales,

etc. Además entra en juego un saber institucional y social tan pronto como se trata de afirmaciones sobre fenómenos sociales. Pero no todas las partes de este “saber mundano” pueden ser simultáneamente partes del saber de significación; de otra manera sería imposible adquirir nuevo saber de experiencia y aprender de la experiencia. Naturalmente que no hay ningún límite exacto, ni mucho menos un límite exacto para siempre entre “saber mundano” y “saber de significación”; pero todo saber de tipo general que se presente con la pretensión de saber de experiencia o de un saber fundado en experiencia o confirmado por ésta presupone en cada caso tal límite. Sólo así es comprensible que pueda haber una distribución social del saber (Putnam) que no coincida con una distribución social de la competencia lingüística: Incluso si se acepta que los científicos de las ciencias naturales, los viticultores, los criminalistas o los médicos desarrollan “lenguajes especiales”, en los cuales encuentran expresión sus competencias y saberes especiales, de todas maneras estos lenguajes especiales permanecen retroligados semánticamente a la lengua de un común mundo de la vida –ya sea a través del cambio paulatino de esta lengua común–. Pero esto significa que tiene que haber también una distribución social del “conocimiento de condiciones de aceptabilidad” de afirmaciones empíricas: el potencial de motivos que está a disposición de un experto se diferencia del potencial de motivos que está a disposición de un hablante promedio. Pero como también el lenguaje de los expertos es siempre incompleto, falible y provisional, un oyente no puede nunca, en rigor, saber (si se toman casos lo suficientemente complejos de afirmaciones singulares empíricas –piénsese por ejemplo en la determinación de la edad de los hallazgos de esqueletos en comparación con las informaciones de edad sobre niños–) cuándo un hablante tiene buenos motivos para asumir la garantía de que el enunciado afirmado por él es verdadero. Esto no quiere decir que no podamos conocer las condiciones de aceptabilidad de afirmaciones empíricas; quiere decir más bien que al saber de significación de un hablante no puede pertenecer el conocimiento de todos los motivos –y contramotivos– posibles, que posiblemente –o en el futuro– puedan ser presentados a favor o en contra de una afirmación empírica. Si el saber lingüístico no fuera a la vez un saber práctico y un saber mundano, sería ciego; si no estuviera diferenciado del saber práctico y del mundano, no podríamos aprender práctica ni cognitivamente.

(3) Al “saber que un hablante tiene buenos motivos ...” lo he designado “conocimiento de las condiciones de aceptabilidad” de afirmaciones. Como las posiciones de hablante y oyente, por ser permutables, se comportan entre sí simétricamente, se podría hablar también de un “conocimiento de las condiciones de afirmabilidad” de enunciados. Si las condiciones de verdad de los enunciados –con excepción de nuestra capacidad para utilizar predicados empíricos en situaciones de experiencia– sólo nos son accesibles a través de los motivos que podemos aducir a favor o en contra de tales enunciados, se explica entonces la “tensión dialéctica” entre afirmabilidad y verdad de la que he hablado anteriormente, no en último término desde nuestro conocimiento necesariamente incompleto de las condiciones de afirmabilidad de los enunciados. Considerando las cosas de esta manera, un “conocimiento de las condiciones de verdad” en un sentido no trivial

sería equivalente a un conocimiento completo y definitivo de las condiciones de afirmabilidad de los enunciados.

Pero incluso si se pudiera dar a esta idea un buen sentido (lo cual me parece dudoso), no desaparecería así la tensión entre afirmabilidad y verdad. En la idea de verdad hay precisamente un excedente inevitable del concepto de una pretensión fundamentada de verdad, e incluso del concepto de un consenso sobre pretensiones de verdad motivado discursivamente. Esto se debe a que ninguna fundamentación de pretensiones empíricas de verdad puede garantizar su resistencia frente a una experiencia futura –o contrargumentos correspondientes–. Eso no quiere decir que motivos presumiblemente buenos pueden resultar siempre malos motivos; quiere decir más bien que incluso una buena fundamentación no puede redimir por sí misma la anticipación, contenida en las pretensiones de verdad, a futura confirmación. Esta observación, tomada por sí misma, no contiene ninguna objeción contra el principio (B); muestra más bien la necesidad de una interpretación falibilista, a la que Habermas mismo ha aludido²¹.

El “excedente” que contiene la idea de verdad con respecto a lo que en cada caso podemos reclamar para nosotros como saber fundamentado no remite a la posibilidad de un saber futuro, completo y definitivo ni a la posibilidad de una redención definitiva de pretensiones empíricas de verdad bajo condiciones ideales, ni contiene en sí la promesa de una lengua no necesitada de más revisión en el futuro; remite más bien a la posibilidad, que nunca se debe excluir, de una coacción racional para la superación y crítica del saber respectivamente disponible y de la lengua entonces hablada. La verdad es una idea regulativa no en el sentido de que nos remita al *telos* –quizás nunca alcanzable– de un final de la búsqueda de la verdad, de un consenso definitivo o de tan sólo una lengua “última”, sino en el sentido crítico de que a través de ella todo saber, todo consenso racional e incluso nuestra coincidencia en la lengua se plantean con reserva: en la idea de la verdad se subordina la lengua a una medida que va más allá de toda lengua particular, de todo saber particular; pero esta medida trascendente sólo se vuelve aprehensible allí donde estamos obligados a revisar nuestras convicciones a la luz de nuevas experiencias y argumentos.

Si se quiere explicar entonces qué es aquello por lo que un hablante asume (con buenos motivos) la garantía cuando hace una afirmación –a saber, que las condiciones de verdad del enunciado afirmado están satisfechas o que el enunciado afirmado es verdadero–, es precisamente esto: que la pretensión que formula resistirá frente a futuras experiencias y argumentos o que, como lo ha expresado Dummett, “*the speaker will not be proved wrong*”²². De todas maneras estoy de acuerdo con Habermas en que esto no puede significar plantear una teoría “falsacionista” en lugar de una teoría “verificacionis-

21 Cfr. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. I, Op. cit. p. 426.

22 DUMMETT, M. *What is a Theory of Meaning (II)*. Op. cit., p. 126.

ta” de la significación²³. En cierto sentido, verificación y falsación se comportan entre sí precisamente de una manera simétrica: La falsación de un enunciado significa la verificación de un enunciado falsador. Expresado de otra manera: también la afirmación de un enunciado “falsador” se tiene que apoyar en experiencias y motivos. Sólo si se interpreta la relación entre verificación y falsación en el sentido del Popper temprano desde la relación lógicamente asimétrica entre oraciones infinitas universales y oraciones singulares básicas, resulta una asimetría esencial, es decir, una primacía, en términos de teoría del conocimiento, de la falsación frente a la verificación (para enunciados legales). Pero seguro que en esta forma no se puede defender una tesis de asimetría, y precisamente no porque contiene una imagen completamente ficticia de lo que podría llamarse la “falsación” de teorías científicas. No sólo son los enunciados falsacionistas por lo regular enunciados generales (en cuanto reproducen los resultados de experimentos repetibles)²⁴, sino que además el desarrollo de alternativas teóricas es por lo regular la condición previa de aquello que se puede designar “falsación” de una teoría²⁵. Por eso no creo que se pueda fundamentar una “primacía de la negación” en forma de una primacía, en términos de teoría del conocimiento o lógico-semánticos, de la falsación con respecto a la verificación. Frente a esto, la diferencia entre afirmabilidad y verdad sugiere una interpretación falibilista: no podemos excluir nunca la posibilidad de un surgimiento de nuevos argumentos o de un surgimiento de nuevos problemas que nos podrían obligar a nuevas respuestas (sin que aquéllos tuvieran que contener ya éstas). En tales casos descubrimos que las condiciones de afirmabilidad de ciertos enunciados no están realmente satisfechas o no lo están en la medida hasta entonces aceptada; por esto se vuelve problemática la verdad de estos enunciados, pero sin que se haya probado (necesariamente) ya su falsedad. “Falibilismo” es una conciencia de que nuestros argumentos pueden mostrarse como insuficientes, las interpretaciones de nuestras experiencias como problemáticas; el falibilismo es, por así decirlo, la explicación de la diferencia entre afirmabilidad y verdad. Mientras el falsacionismo es una antítesis del verificacionismo, el falibilismo no es la negación, sino una interpretación de la tesis de pragmática del lenguaje sobre el nexo entre afirmaciones y fundamentaciones. En todo caso así entiendo yo (contra Dummett) la propuesta de Habermas “de interpretar falibilistamente la redención discursiva de pretensiones de validez²⁶”.

23 HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. I. Op. cit., p. 426.

24 Cfr. WELLMER, Albrecht. *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaftslehre Karl R. Popper*, Frankfurt: Suhrkamp, 1967, p. 118.

25 Esto, para nombrar sólo un ejemplo, era el nódulo de la crítica de Imre Lakatos al falsacionismo “ingenuo” del Popper temprano. Cfr. LAKATOS, Imre. *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*. En: LAKATOS, I., y MUSGRAVE, A. (Eds.). *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: University Press, 1970, p. 119.

26 Op. cit.

VI. Las reflexiones de la última sección estaban pensadas como un comentario, en parte esclarecedor, en parte crítico, al principio (B) de Habermas. Este principio es ciertamente comparable en su pretensión, en su formulación y en su generalidad a principios como “Comprender una oración significa saber lo que es del caso si es verdadera”²⁷. La analogía es incluso más clara en el caso del principio general (A): “Comprendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable”. La dificultad con tales principios consiste en que es extraordinariamente complicado explicar lo que ellos dicen (y esto significa: saber qué los hace verdaderos –o aceptables–). Naturalmente que el Wittgenstein del *Tractatus* era consciente de esta dificultad: por un lado consideraba su principio de sentido parte de aquellos principios “sin sentido” de los cuales, como dice al final, está constituido totalmente el *Tractatus*; por el otro, se puede leer el *Tractatus* como la explicación de este principio de sentido. En lo que concierne al sentido de su principio de sentido –o sus principios de sentido–, Habermas es menos escrupuloso que el temprano Wittgenstein; pero también vale para Habermas que sus trabajos de teoría del lenguaje, especialmente desde el primer “Interludio” de la *Teoría de la acción comunicativa*, se pueden entender como explicaciones de estos principios de sentido. Sólo cuando se considera esto es posible comprender hasta dónde el temprano Wittgenstein, Dummett y Habermas hablan sobre el mismo problema. En cada caso las explicaciones toman sin duda rumbos completamente diferentes. Habermas está interesado ante todo en las ilocutivas “fuerzas vinculantes” del lenguaje o en el respectivo saber de hablantes y oyentes; en la formulación de su principio de sentido hay ya un desplazamiento de énfasis desde el nivel de un análisis lógico-semántico al de un análisis pragmático (“formal-pragmático”). Naturalmente que esto se relaciona con el hecho de que Habermas difícilmente esté interesado en aquellos detalles de una estructura lógico-semántica de las oraciones aseverativas que se encuentran en el centro de las teorías del temprano Wittgenstein, de Dummett o de Davidson. Su principio de sentido para afirmaciones no es el principio constructivo fundamental de una teoría de la significación aún por elaborar; indica más bien de qué manera deben ser “superados” los puntos de vista de la semántica veritativa en una teoría lingüística pragmática. Al mismo tiempo está fundamentada aquí la peculiar inconmensurabilidad de la pragmática formal y la semántica veritativa; la pragmática formal quiere reconstruir otro tipo de saber lingüístico diferente al de la semántica veritativa; no se inmiscuye, por así decirlo, en lo absoluto en los problemas de detalle de la semántica veritativa, sino que dice solamente de una manera general qué lugar tienen estos problemas en el marco de una teoría lingüística pragmática. El principio (B) contiene en una fórmula concisa una contratesis evidente contra la tesis fundamental de la semántica veritativa; pero su sentido polémico es, como lo hemos visto, más claro que su contenido constructivo. Así puede suceder al fin y al cabo con todos los principios de sentido: éstos tratan de explicar anticipada o suscintamente un aspecto central del nexo entre significación y verdad, entre significación y validez, o entre significación y com-

27 WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, en: *Schriften 1*, 4.024.

prensión; el arte de su aplicación consiste en no tomarlos de una manera completamente literal.

VII. Al “saber de significación” del hablante y del oyente lo podemos caracterizar ahora en un primer acercamiento –al menos para una clase importante de casos– como el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de manifestaciones de un tipo. Este conocimiento de las condiciones de aceptabilidad es una presuposición de la comprensión de manifestaciones situadas, pero no es esta comprensión. Para comprender una manifestación tengo que saber cómo piensa (puede pensar) un hablante una manifestación, en qué sentido utiliza una expresión lingüística, en quién o qué piensa, etc., y la presuposición para esto es que también comprendo suficientemente la situación de la manifestación. Saber de significación y comprensión de la situación juntas determinan la comprensión de las manifestaciones, y por cierto de tal manera que regularmente comprendo las manifestaciones como podrían estar pensadas en una situación concreta. Aquí entra en juego algo análogo al “*principle of charity*”: esto es, una suposición mutua de la competencia lingüística en el hablante y el oyente.

Como el saber de significación y la comprensión de situación van juntas, en la comprensión de manifestaciones está contenido frecuentemente no sólo el saber qué haría aceptable una manifestación, sino también el saber qué la hace aceptable: La instrucción dada por la azafata antes del aterrizaje para dejar de fumar, el favor expresado por un comensal en la mesa del desayuno para pasarle la sal, la observación expresada por mi hija cuando mirábamos juntos desde la ventana “ya aparece nuevamente” las entiendo como aceptables –esto es, como justificadas o verdaderas– porque los motivos que en cada situación vienen aquí al caso son, por así decirlo, suministrados con la situación (siempre que la comprenda en sus rasgos relevantes). En esta medida el “principio de sentido” de Habermas es válido en su forma fuerte (no protegida) para una clase restringida de casos: Comprender un acto de habla significa saber qué lo hace aceptable. Pero en general tenemos que distinguir analíticamente entre el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad y la comprensión de una manifestación, de otra manera sería verdaderamente imposible comprender una manifestación y no obstante no aceptarla –con motivos–. Pero justamente la agudeza del “principio de aceptabilidad” de Habermas consiste en explicar el sentido de las manifestaciones lingüísticas desde el horizonte de las posibles tomas-de-posición-sí/no racionales de un oyente.

La formulación fuerte e indicativa que hace Habermas de su principio de aceptabilidad tiene de todas maneras, como lo hemos visto, otro ámbito de aplicación. Aquello a que llamé antes el “saber ilocutivo de significación” de un hablante/oyente permite igualmente tal formulación indicativa, y ciertamente referida ahora a “tipos ilocutivos”. ¿Qué hace aceptable una afirmación? Que el hablante tiene buenos motivos para asumir la garantía... ¿Qué hace aceptable una instrucción? Que el hablante tiene buenos motivos (normativos) para esperar del oyente la ejecución de la acción solicitada, etc. El conocimiento de estas condiciones generales de aceptabilidad no puede empero representar ya

aquel saber que requiere un hablante para comprender y realizar actos ilocutivos concretos de distintos tipos. La formulación de aquellas condiciones generales de aceptabilidad sería, si se quiere utilizar el término habermasiano, una pragmática formal en un sentido estricto; a saber, una teoría de la significación de los indicadores pragmáticos, dicho brevemente, de los verbos performativos. Tal pragmática formal no competiría necesariamente con la semántica veritativa; se la podría comprender más bien como su complemento, como lo ha recomendado también Dummett²⁸. Creo que también la teoría de los actos de habla de Searle puede ser entendida en este sentido. Habermas ha elegido ocasionalmente formulaciones –entre las cuales cuento también la formulación de su principio general de aceptabilidad– que apuntan a la idea de una pragmática formal en este sentido estricto. Pero que la pretensión de su teoría sea más radical, no en última instancia resulta de su especificación del principio de aceptabilidad para afirmaciones. Pues si a la comprensión de una afirmación debe pertenecer el saber cuándo un hablante tiene buenos motivos para asumir la garantía de que están satisfechas las condiciones de verdad del enunciado afirmado, entonces el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad no se refiere solamente al modo ilocutivo como tal, sino también a afirmaciones con un contenido proposicional determinado. ¿Qué se sigue de aquí para el caso general –como el caso de los actos de habla regulativos–?

Uno de los puntos de vista más importantes de Habermas en comparación con la teoría tradicional de los actos de habla es que al sentido ilocutivo de actos de habla “imperativos” –como ruegos, exhortaciones, instrucciones, órdenes– pertenece la referencia a un trasfondo de normas sociales y morales que decide aquí en primera instancia sobre la aceptabilidad de las manifestaciones respectivas. De una manera pragmático-formal se podría entender inicialmente esta referencia como una referencia –presumiblemente dependiente del tipo de manifestación imperativa– de tales manifestaciones a una categoría de motivos (normativos), sin determinar cuál. La comprensión de una manifestación imperativa –como una instrucción– se la podría pensar según esto, por así decirlo, como “compuesta” por (a) el conocimiento de las condiciones de satisfacción para el contenido proposicional dependiente y (b) la correcta aprehensión de la significación ilocutiva de la manifestación con su referencia característica a una categoría de motivos normativos. Un oyente tiene que comprender el contenido de una instrucción (conocer sus condiciones de satisfacción) y tiene que comprender que se trata de una instrucción cuya justificación, si fuese necesaria, tendría que poder probar el hablante con ayuda de motivos de tipo normativo. Como es evidente que los motivos potenciales, de otra manera que en el caso de afirmaciones, no se dan directamente de la significación de la oración dependiente, es decir, del contenido proposicional de la manifestación, los actos de habla imperativos no pueden fijar un determinado potencial de motivos en el mismo sentido que los actos de habla constatativos. Si se quiere hablar, en analogía con la pretensión de verdad de las afirmaciones, de una pretensión de validez normativa de

28 Cfr. DUMMETT, Michael. *What is a Theory of Meaning? (II)*. Op. cit., p. 74.

manifestaciones imperativas, esta pretensión de validez no se puede referir a determinadas normas, sino únicamente a la circunstancia de que el hablante tiene derecho —en la situación de manifestación— a dar una determinada orden o una determinada instrucción, a pedir un determinado favor, etc.

En efecto, la justificación de una orden, de una instrucción, de un ruego, etc., depende completamente de su contenido proposicional. El trasfondo normativo al que se refiere un hablante con sus manifestaciones imperativas decide sobre quién, en qué situación, a qué tipo de órdenes, instrucciones, ruegos, etc., está autorizado. En este caso hay por eso tanto una analogía como una disanalogía con el caso de afirmaciones empíricas. La analogía consiste en que también en este caso la aceptabilidad de una manifestación depende de su contenido proposicional. La disanalogía consiste en que en este caso —si se prescinde del saber de significación ilocutivo general de un hablante— el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad no es ningún saber de significación, sino normativo. Este “saber” normativo forma parte de la interpretación de situaciones concretas: las situaciones siempre están “estructuradas” ya normativamente; a la comprensión de una situación pertenece por eso la aprehensión de su estructura normativa. Por el contrario, un oyente puede decidir frecuentemente sólo con base en la comprensión “normativa” de la situación si una manifestación imperativa —si por consiguiente una determinada instrucción, un determinado ruego, etc.— está justificada o no. Un oyente puede entender como justificada (o no justificada) la instrucción de la azafata o del director, el ruego del comensal o la orden del oficial dependiendo de los contenidos proposicionales correspondientes en cuanto comprenda correctamente la situación de la manifestación, incluyendo su “estructura” normativa. La palabra “correctamente” responde aquí tanto por la correcta interpretación de una situación a la luz de un trasfondo normativo como también por la “rectitud” de normas bajo cuya luz tiene lugar la interpretación; correspondientemente, los discursos prácticos imaginables en casos controvertidos pueden referirse tanto a la correcta aplicación de las normas supuestas como legítimas, como también a la legitimidad de estas normas mismas²⁹. Por otra parte, aquellos casos en los cuales un oyente no sabe si una manifestación imperativa es aceptable o no son regularmente casos en los cuales su interpretación de la situación es poco clara o insegura. También aquí se manifiesta una asimetría entre manifestaciones imperativas y afirmaciones empíricas: en el caso de las afirmaciones, una duda concierne a la existen-

29 Naturalmente que también hay otras condiciones de aceptabilidad de las manifestaciones imperativas. Digamos que una instrucción debería ser correcta también en el sentido de que es significativa con respecto a los fines, propuestos en cada caso, de un contexto de interacción o de acción. Hay empero situaciones en las cuales el destinatario de una instrucción está obligado a ejecutar, dentro de determinados límites, también instrucciones carentes de sentido o falsas (que le parecen carentes de sentido o falsas). Se dice entonces algo así como “*You are the boss.*” Ciertamente que esto no significa que el hablante estuviera autorizado (racionalmente) a dar también instrucciones carentes de sentido o falsas; significa más bien que su “derecho a dar instrucciones” incluye (puede incluir) el derecho a decidir si una instrucción está llena de sentido o no, es “correcta” o no.

cia del hecho expresado en el contenido proposicional; en el caso de las manifestaciones imperativas, por el contrario, al carácter de la situación de manifestación. Por eso, también la “comprensión” de manifestaciones y el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad se encuentran mutuamente en una relación distinta en el caso de las manifestaciones imperativas que en el de las afirmaciones empíricas: Comprendo una manifestación imperativa si conozco su sentido ilocutivo y sus condiciones de realización; si una manifestación es aceptable depende de las circunstancias –normativas y no normativas– de la situación de manifestación. El “saber” normativo del oyente, que determina su comprensión de la situación de manifestación, en otras palabras, su conocimiento de las condiciones de aceptabilidad, es una condición de la posibilidad de comprensión únicamente en el sentido en el que una correcta comprensión de la situación es la condición de la posibilidad de comprensión. La comprensión de situación del oyente contiene, por así decirlo, las indicaciones decisivas sobre si la manifestación del hablante es aceptable o no (y por eso frecuentemente también sobre cómo puede estar pensada –ilocutivamente–). Por el contrario, en el caso de afirmaciones empíricas el saber de significación de un oyente está, por así decirlo, “ensamblado” con su conocimiento de las condiciones de aceptabilidad; sólo así es posible que los motivos para la justificación de una manifestación no tengan que referirse (necesariamente) a rasgos de la situación de manifestación, que, por consiguiente, la pretensión de validez planteada pueda ser “desligada” de la situación de su manifestación. Esta posibilidad de un “desligamiento” de la situación de su manifestación es válida naturalmente para pretensiones de validez intersubjetivas de todo tipo; justamente éste es uno de los motivos por los cuales cuestionaré luego la clasificación que hace Habermas de los actos de habla (véase abajo la sección VIII).

Según lo dicho hasta ahora, las manifestaciones imperativas se diferencian de las afirmaciones empíricas en que el conocimiento de las “condiciones de aceptabilidad” es, en el caso de las últimas, en primera instancia un saber de significación, en el caso de las primeras, en primera instancia un “saber” normativo. Ahora bien, podría ciertamente decirse que un hablante no podría aprender la diferencia entre distintos modos imperativos como ruegos, órdenes, etc., sin ser introducido en una determinada cultura moral; que en esta medida, de la significación ilocutiva de los correspondientes verbos performativos dependería siempre también un determinado contenido normativo. Pero parece ser evidente que la significación de verbos performativos no puede cambiar con la variación de las convicciones normativas de la misma manera como puede cambiar la significación de predicados empíricos con la variación del saber causal. Justamente por este motivo hay que entender el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad, en el caso de las manifestaciones imperativas, como un saber normativo que varía más o menos independientemente de la significación de las oraciones utilizadas. El nexo entre significación y validez no es el mismo en el caso de las manifestaciones imperativas que en el de las afirmaciones empíricas. En el caso de las manifestaciones imperativas, el puente entre la “pretensión de vigencia” de los actos ilocutivos y posibles fundamentaciones no lo forma el saber de significación del hablante y el oyente, sino su “saber” normativo.

Desde luego que todavía queda una ambigüedad por aclarar concerniente a la pretensión de validez normativa ligada con manifestaciones imperativas. Parto de que no solamente ruegos, instrucciones, exhortaciones u órdenes pueden ser expresados en forma imperativa, sino también –más o menos con gran frecuencia– consejos, recomendaciones, propuestas, advertencias, invitaciones y otros actos de habla “regulativos” (“Siéntese”, “Inténtalo una vez más”, “No vayas demasiado lejos”, “Sal alguna vez de vacaciones”, etc.). Ahora bien, en muchos casos es muy natural referir la pretensión de validez normativa de manifestaciones imperativas **directamente** al contenido proposicional de un correspondiente acto de habla regulativo explícitamente formulado; la pretensión de validez normativa estaría entonces en que la acción que se le ruega, aconseja, ordena, recomienda, propone, invita o exhorta a un oyente que haga o frente a la que se le previene, etc., es, en la situación, la acción correcta, mejor, indispensable, permitida o no permitida. En tales casos, la forma imperativa de la manifestación puede ser sustituida por una forma normativa; es decir, y para continuar con los ejemplos arriba utilizados: “Puede sentarse tranquilamente”, “Deberías intentarlo una vez más”, “No deberías ir demasiado lejos”, “Deberías salir alguna vez de vacaciones”, etc. O, para volver al caso de una instrucción: Un revisor de tren, que en el departamento para no fumadores exhorta a un viajero descuidado a dejar de fumar, podría en lugar de esto también decir: “Aquí no se le permite fumar”. Ahora bien, si se entiende en este sentido la pretensión de validez normativa de manifestaciones imperativas o, de una manera más general, de actos de habla regulativos, entonces es claro que la palabra “normativo” tiene que ser entendida en un sentido amplio: una acción puede ser, por motivos morales, técnicos o estéticos, “correcta” o “falsa”; puede ser, con respecto a los fines, el bienestar o las obligaciones morales del destinatario, o con respecto a la lógica interna de lo que emprende (como en contextos de problemas estéticos), indispensable, problemática, reprochable, falsa o “lo mejor”. Con otras palabras: si se relaciona la pretensión de validez normativa de actos de habla regulativos directamente con su contenido proposicional, es cierto que de esta manera se puede entonces corroborar el estrecho nexo existente entre actos de habla regulativos y pretensiones de validez normativas, pero no se puede, como lo quiere Habermas, coordinar la clase de los actos de habla regulativos a las pretensiones de validez normativas en sentido estricto, esto es, a las pretensiones de validez morales.

Tal coordinación se da de una manera no forzada únicamente cuando no se relaciona –o no directamente– la pretensión de validez normativa de actos de habla regulativos con su contenido proposicional, sino con el acto ilocutivo en su totalidad. Paradigmáticos no serían entonces aquellos casos en los cuales una manifestación imperativa se puede sustituir por una manifestación normativa (como en el ejemplo del revisor de tren), sino aquellos en los cuales el contenido proposicional apenas es, por así decirlo, normativamente cargado por el acto de la manifestación, por consiguiente, en los cuales son creados, por el acto de la manifestación, derechos y/u obligaciones para el oyente y/o el hablante. Ruegos, órdenes, invitaciones, promesas, permisos, ofertas y “aceptaciones” (de ofertas o invitaciones) tienen por lo regular este carácter: un soldado no está obligado –ni siquiera tiene derecho– a atacar, a no ser que el oficial se lo ordene; nadie está obligado a

decirme la hora, a no ser que se la pidiera; nadie tiene derecho a alojarse en mi casa, a no ser que yo se lo permitiera; nadie está autorizado a hacer una exposición en el coloquio X, a no ser que hubiera sido invitado; y suponiendo que haya sido invitado, no estaría obligado a venir, a no ser que hubiera aceptado la invitación o hubiera prometido venir, etc.

En casos de este tipo, la pretensión de validez normativa ligada con actos de habla regulativos puede referirse únicamente al acto ilocutivo mismo; es la pretensión de que el hablante, dada la “estructura normativa” de la manifestación de situación, está autorizado a solicitarle al oyente que..., a ordenarle que..., a prometerle que..., etc. Pretensiones de validez de este tipo son normativas en un sentido estricto; contienen en sí una referencia necesaria a la estructura normativa de la situación, no en el sentido de una pretensión de validez adicional, sino en el sentido de una comprensión normativa de la situación en la que se apoya el hablante sin tematizarla. Las pretensiones de validez normativas planteadas (implícitamente) con tales actos de habla se refieren por consiguiente a los actos ilocutivos a través de los cuales son planteadas, en la situación en que son planteadas. Sólo esta peculiar retroreferencia normativa de los actos de habla regulativos a sí mismos y a la situación de su manifestación (una retroreferencia normativa tan implícita como las pretensiones de validez ligadas con ellas) explica el peculiar carácter performativo de estos actos de habla. Estos, cuando son válidos, tienen precisamente el “poder” de crear derechos y/u obligaciones de parte del oyente y/o del hablante (o también de parte de un tercero). Su verdadera gracia no es el hacer valer derechos, obligaciones o motivos de acción existentes (aunque también pueden ser utilizados para eso), sino la creación de nuevos derechos, obligaciones y motivos de acción —es decir, de derechos, obligaciones y motivos de acción que no existirían sin la ejecución de los respectivos actos de habla—. Este poder productivo, en el sentido normativo, de los actos de habla regulativos vive, como se dijo, de su mismidad normativa (implícita) —y referencia de situación—; pues sólo cuando las pretensiones de validez ligadas con ellos son planteadas con razón, tienen el “poder” de crear derechos, obligaciones o motivos de acción.

Si la gracia ilocutiva de los actos de habla regulativos, en tanto que estén ligados con pretensiones de validez normativas en sentido estricto, no es —en primera instancia— el hacer valer derechos y/u obligaciones existentes, sino la creación de nuevos derechos y/u obligaciones, entonces son oportunas las dudas sobre si la circunstancia de que los actos de habla regulativos estén ligados con el planteamiento (de un tipo especial) de pretensiones de validez normativas es un motivo suficiente para comprender el planteamiento de pretensiones de validez normativas desde el paradigma de los actos de habla regulativos. Lo que está en cuestión es la clasificación que hace Habermas de los actos de habla en actos de habla constatativos, regulativos y expresivos (representativos), y correspondientemente las tres dimensiones de validez verdad, rectitud y sinceridad. En la siguiente sección de mis reflexiones me gustaría dedicarme a este problema de clasificación.

VIII. Es conocida la tesis de Habermas de que con todo acto de habla un hablante plantea (al menos) tres pretensiones de validez “universales”: la de verdad, la de rectitud (normativa) y la de sinceridad o veracidad. Encuentro esta tesis evidente y me gustaría discutir la pregunta si –o en qué sentido– se puede obtener de ella un principio para la clasificación de los actos de habla. La respuesta de Habermas a esta pregunta es que a las tres dimensiones de validez universales de los actos de habla corresponden tres clases de actos de habla en las cuales es “tematizada” según el caso una de estas dimensiones de validez: En los actos de habla constatativos son planteadas pretensiones de verdad; en los actos de habla regulativos, pretensiones de validez normativa; en los actos de habla expresivos (o “representativos”), pretensiones de veracidad³⁰. En el caso de pretensiones de validez cuestionables, se ofrece, para actos de habla constatativos, el paso al discurso teórico; para actos de habla regulativos, el paso al discurso práctico, mientras que a los actos de habla expresivos no les corresponde ninguna forma propia de discusión: las pretensiones de veracidad no pueden ser fundamentadas, pueden probarse únicamente en la consistencia de un contexto de acción.

Que las pretensiones de validez normativas estén ligadas con actos de habla de todo tipo, podemos comprenderlo ante todo como que con todo acto de habla puede ser planteada la pregunta si el hablante –suponiendo que es veraz o que la pretensión de verdad planteada o “presupuesta” por él está fundamentada– estaba autorizado normativamente a un acto de habla como una acción social. Esto es válido al menos para actos de habla “públicos”, por tanto para casos de acción comunicativa. Parto de que hay que diferenciar en general la justificación normativa de los actos de habla de la justificación epistémica de afirmaciones (fundamentadas) y de la rectitud moral (especial) de las manifestaciones sinceras. De todas maneras, la tesis de la universalidad de la pretensión de rectitud normativa también podría ser comprendida como que ya la “rectitud” de una afirmación “justificada” y la “rectitud” de una manifestación sincera podrían ser comprendidas como rectitud normativa en el sentido de la tesis (a esto parece inclinarse Apel). En este caso se podría decir que las pretensiones de verdad y sinceridad son pretensiones de validez normativas *sui generis*, que hay que diferenciar de aquellas pretensiones de validez normativas planteadas (implícitamente) en actos de habla regulativos. Por consiguiente, las pretensiones de verdad, rectitud y sinceridad se diferenciarían según el tipo de sus “fundamentos legales” o de las pretensiones de validez normativas ligadas con ellas. Esta versión de la tesis tiene todo su atractivo, pero de ninguna manera lleva más allá de la constelación inicial circunscrita con la primera versión de la tesis. Precisamente si las pretensiones de validez de todos los tres tipos deben estar ligadas con actos de habla de toda índole, entonces tiene que ser válido además que con las pretensiones de verdad y sinceridad están ligadas también pretensiones de validez normativas en el sentido de los actos de habla regulativos; y con esto estaríamos nuevamente en la primera versión de la tesis de la universalidad de la pretensión de rectitud normativa.

30 Cfr. por ejemplo HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Op. cit., p. 414s.

Según lo que he dicho antes sobre los actos de habla regulativos, podemos entender esta tesis ahora como que con los actos de habla de todo tipo, el hablante, partiendo de su comprensión de la estructura normativa de la situación de manifestación, plantea (implícitamente) la pretensión de que su manifestación está justificada (normativamente) como una acción social –por así decirlo, como intervención en un espacio social–. Esta tesis sigue teniendo mucho sentido incluso cuando consideramos que en contextos reales de comunicación hay interdependencias complejas e interferencias de las distintas dimensiones de validez; basta darse cuenta de que podemos diferenciar al menos analíticamente entre las distintas dimensiones de validez y que éstas son hasta cierto punto también fácticamente independientes unas de otras: una manifestación sincera y verdadera puede ser moralmente falsa, una afirmación conscientemente no verdadera (por tanto una mentira) puede ser moralmente correcta.

Ahora bien, lo que habla de una manera puramente intuitiva contra el intento de coordinar simplemente los actos de habla constatativos y regulativos, como tipos ilocutivos, a las dimensiones de validez de verdad y rectitud normativa es la circunstancia de que el concepto de un acto de habla regulativo –también en el sentido de Habermas– presupone el concepto de una pretensión de validez normativa explícita que no es a su vez un acto de habla regulativo. Esto se puede aclarar con un sencillo ejemplo, que incluso corresponde al caso más bien favorable a Habermas en el cual una manifestación imperativa tiene un contenido normativo directo (precisamente con respecto al contenido proposicional de un correspondiente acto ilocutivo completo y explícito): La amiga dice al auxiliar estudiantil: “No permitas eso”, lo que en este caso significa (o implica) tanto como “No tienes que (o no debes) permitir eso”. Está en cuestión la compra del mercado semanal para el profesor. Quizás el estudiante se ha quejado (a otros les va mejor), sin tener no obstante ideas completamente claras sobre sus obligaciones y derechos. Si la amiga agrega entonces justificando: “El (es decir, el profesor) no tiene ningún derecho a enviarte de compras”, plantea una pretensión de validez normativa que no es ningún acto de habla regulativo. (Que se trata de una pretensión de validez normativa, se ve en que en principio se podría llegar a discutir sobre ella –y ciertamente también entre los dos–). Con otras palabras: las pretensiones de validez normativas, por más estrechamente ligadas que se encuentren también con actos de habla regulativos, no se presentan siempre en forma de actos de habla regulativos, y no pueden presentarse siempre en esta forma si ha de ser posible un discurso práctico.

Ahora bien, naturalmente que se podría, si se quisiera, concebir el concepto de acto de habla regulativo (para debilitar nuestro ejemplo) tan amplia, y a la vez (para debilitar mis reflexiones de la sección VII) tan estrechamente, que coincidiera analíticamente con el “planteamiento de una pretensión de validez normativa” (en sentido estricto). Para esto se tendría que haber dejado entretanto de coordinar las clases de actos de habla, en un sentido al menos laxo, con las clases de verbos performativos: el único criterio de coordinación sería ahora el tipo de pretensión de validez “temática” en cada caso. Pero prescindiendo completamente de que tal solución, “por definición”, del problema, comparada

con la conceptualidad austriana del planteamiento de teoría de los actos de habla, tendría algo violento e insatisfactorio, se tendría que agregar inmediatamente la pregunta si no se tendrían que admitir además clases de actos de habla para juicios de valor estéticos y no estéticos (ciertamente no cuadran en ninguna de las tres clases), en lo posible hasta una clase para predicciones (desde luego que se puede discutir si las predicciones son pretensiones de verdad), quizás también otra para manifestaciones metafóricas, para enunciados filosóficos, etc. En resumen, no es convincente cuando Habermas pone en cortocircuito las dimensiones de validez con las clases ilocutivas; me parece más bien —para puntualizar mi intuición divergente— que la diferenciación por modos y la diferenciación por dimensiones de validez deberían ser entendidas como al menos parcialmente independientes una de otra.

Tomemos como ejemplo los consejos: Aquí tiene el hablante entre ceja y ceja, si es sincero, lo “mejor” del oyente —trátese de un consejo moral, técnico, práctico para la vida o estético—. O ruegos: Aquí desearía o querría el hablante algo del oyente, aun cuando su deseo se refiriera al bienestar, e incluso al bienestar moral, del oyente (“Te ruego que dejes de beber”, “Te ruego que le devuelvas el dinero robado”). Se ve inmediatamente, por lo demás, por qué los ruegos, pero no los consejos, pertenecen a los actos de habla regulativos “productivos” en el sentido de la sección VII: el deseo del hablante, cuando el ruego está justificado, “crea” una obligación para el oyente; en cambio, la opinión del hablante que da un buen consejo no crea en el mismo sentido una obligación para el oyente. Este, cuando no hace caso de un buen consejo, puede actuar irracionalmente, pero no atenta (necesariamente) contra el bienestar o el derecho de otro. Justamente se aclara por qué ante todo los actos de habla regulativos “productivos”, en el sentido normativo, están ligados internamente con pretensiones de validez morales.

Tomemos por otra parte las afirmaciones: Aquí plantea el hablante una pretensión de validez explícita frente a un oyente. Mientras nos atengamos al uso cotidiano de la palabra “afirmar”, un hablante puede hacer tipos de afirmaciones completamente distintos: puede hacer afirmaciones empíricas, matemáticas o teóricas cualesquiera; puede afirmar que ha encontrado la solución de un problema; puede afirmar que un libro determinado es emocionante; puede afirmar que todos los filósofos habidos hasta ahora han malinterpretado el mito de la caverna de Platón; y puede también afirmar que el profesor no tiene ningún derecho a enviar de compras al estudiante. La pregunta es naturalmente: ¿Debemos atenernos al uso cotidiano de la palabra “afirmar”? Lo que a primera vista habla a favor de esto es que en todos estos casos se trata de pretensiones de validez intersubjetivas explícitas y no de ninguna otra (de todas maneras las consideramos así cuando las denominamos afirmaciones). El planteamiento de una pretensión de validez es representado aquí, por así decirlo, como desligado de aquellas funciones pragmáticas con las que otras veces deben estar ligadas las pretensiones de validez: Comunicaciones, indicaciones, descripciones, protestas, quejas, objeciones, fundamentaciones, etc. Utilizamos la palabra “afirmar” —y a decir verdad, como muchos otros verbos performativos, con más frecuencia descriptiva que performativamente— cuando queremos designar el

puro acto del “planteamiento de una pretensión de validez intersubjetiva”. La palabra afirmar marca por así decirlo el punto de paso de la acción comunicativa [cotidiana] al discurso: son afirmaciones discutibles —es decir, pretensiones de validez como tales— las que encienden los discursos. Por tanto, la palabra “afirmar” contiene en sí una abstracción semejante de las funciones pragmáticas específicas de la acción comunicativa como el término tradicional “juicio”. En este sentido entiendo también la diferenciación original de Austin entre un uso performativo y uno constativo del lenguaje. Desde luego que Austin descubrió que también el uso constativo del lenguaje es un tipo especial del uso performativo del lenguaje. Pero lo que es especial en este uso del lenguaje no lo caracterizaría —ésta es mi propuesta— por el hecho de volverse temática la validez de verdad, sino por el hecho de volverse temáticas las pretensiones de validez como pretensiones de validez.

Otra palabra utilizada en lenguaje cotidiano de una manera similarmente indiferenciada a la palabra “afirmar”, aunque en una función pragmáticamente distinta, es la palabra “decir”. Un hablante “dice” a un oyente que es hora de marcharse, que no hay más pan en casa, que tiene miedo, que tenía un amorío, que el concierto fue maravilloso, que (el oyente) debía devolverle el libro, que la conferencia fue aburridora, que (el hablante) no puede nadar, que no se puede hacer así, etc. Aquí tenemos reunidos pacíficamente todos los modos de validez; claro que no con énfasis en el “planteamiento de una pretensión de validez”, sino más bien con el acento del “comunicar” [*Mit-Teilens*] o “indicar algo” [*auf etwas Hin-Weisens*] (los guiones se dirigen contra el cobro que de las palabras “comunicar” [*mitteilen*] e “indicar” [*hinweisen*] hace la teoría de los actos de habla para actos de habla constativos o regulativos), pero también, según las circunstancias, del “asegurarle a alguien”. Considero como dogmatismo de la teoría de los actos de habla afirmar que en todos aquellos casos está a disposición un verbo performativo apropiado y a la medida del tipo de pretensión de validez planteada en cada caso, verbo que el hablante podría utilizar cuando quisiera aclarar completamente cómo era pensada la manifestación (“Quería decirte únicamente que...” o “Te digo...” es del todo gramaticalmente correcto y con frecuencia no deja nada que desear).

¿Debemos criticar el lenguaje cotidiano porque de una manera tan indiferenciada juega desordenadamente a los dados pretensiones de validez de distinto tipo? Me inclino más bien a criticar la teoría de los actos de habla cuando en este punto trata de llamar al orden al lenguaje cotidiano. Cuando no se asocia por definición los tipos ilocutivos con dimensiones de validez, no se comprende por qué ellos no deberían ser utilizables ocasionalmente a través de los modos de validez. Tomemos la palabra “confesar”. Algunas de las expresiones mencionadas arriba podrían ser confesiones; por ejemplo, que el hablante tiene miedo, que tiene un amorío, que no puede nadar, que no hay más pan en la casa e incluso que la conferencia fue aburridora (como cuando se trata de un buen amigo del que se informa). Un hablante confiesa lo que para él es desagradable decir (“admitir”) y lo que “sabe”, pero que el oyente no puede saber. Es evidente que para esto son especialmente adecuados los sentimientos, deseos e intenciones (ocultos), pues el hablan-

te tiene un acceso privilegiado a ellos; pero también a hechos corrientes —que no puede nadar, que tenía un amorío, que no hay más pan en la casa— puede tener el hablante, *for the time being*, un acceso privilegiado. Por otra parte, también puede ser una comunicación —por ejemplo para un médico— que tengo dolores en determinado punto: lo que en el diálogo con el médico es una comunicación puede ser en otro contexto una confesión o una queja. De la misma manera, podemos hacer descripciones no sólo de escenas cotidianas o imágenes, sino también de estados de ánimo o situaciones de miedo.

¿Qué resulta de estos recuerdos más bien asociativos de nuestra comprensión intuitiva de las comunicaciones del lenguaje cotidiano? Mi suposición inicial era que la diferenciación de las fuerzas ilocutivas tenía que ser pensada hasta cierto punto independientemente de la distinción entre dimensiones de validez. Las dimensiones universales de validez en el sentido de Habermas son sinceridad, rectitud (moral) y verdad (empírica). Ahora bien, seguro que no se puede decir que éstas sean las únicas dimensiones de validez: también hay ciertamente pretensiones de validez matemáticas, hermenéuticas, filosóficas o evaluativas (de tipo estético y no estético). Podemos diferenciar dimensiones de validez según el tipo de fundamentaciones o según la forma de los discursos ligados con las correspondientes pretensiones de validez (o en el caso de las pretensiones de sinceridad puras, por la falta de una forma característica de fundamentación). En cambio, las diferenciaciones entre tipos de actos de habla son diferenciaciones entre funciones comunicativas que pueden tener manifestaciones en situaciones, entre tipos de relación que un hablante acepta o establece con un oyente, entre distintas maneras de la creación o del hacer valer de obligaciones, derechos o motivos de acción a través de actos de habla válidos de un tipo determinado. Pero que la diferenciación entre funciones comunicativas tiene que ser al menos parcialmente independiente de la diferenciación entre dimensiones de validez, resulta de que la pretensión de validez que un hablante plantea con su manifestación se puede desligar de la relación especial que establece con un oyente a través de su manifestación —ya sea al tematizársela como pretensión de validez o al insertársela en otra función comunicativa—. Qué pretensión de validez especial plantea un oyente, sólo depende de para qué la plantea; qué función comunicativa tiene el planteamiento de esta pretensión de validez, depende de la relación entre hablante y oyente, la cual es establecida o expresada por un acto ilocutivo. Esta relación sólo se puede caracterizar al considerar las posiciones de hablante y oyente: la función comunicativa de una manifestación no depende (únicamente) del tipo de la pretensión de validez “dominante”, sino (también) con respecto a quién y con qué intención ilocutiva hace un hablante esta manifestación. Inversamente, las intenciones ilocutivas determinan, mientras uno se atenga al verbo performativo realmente disponible, tipos de pretensiones de validez sólo dentro de determinados límites, y de manera cada vez diferente en casos diferentes (el médico debe saber qué y dónde tengo dolores, por eso se lo comunico; si fuese necesario, describo mis padecimientos lo más exactamente posible).

Me gustaría aclarar una vez más con el ejemplo de los consejos que los tipos ilocutivos y los de validez no se pueden coordinar unos con otros inequívocamente. En la

clasificación de Habermas, los consejos se encuentran entre los actos de habla regulativos, y esto tiene un buen sentido mientras se entienda con actos de habla regulativos manifestaciones cuya función sea dar a un oyente un motivo de acción. Pero difícilmente se diría que en los consejos está en primer plano o es tematizada una pretensión de validez moral (a no ser que se trate de consejos morales). Es cierto que los consejos, como todas las otras manifestaciones, pueden estar “justificados” o “injustificados” en un sentido moral: no cualquiera tiene en toda situación el derecho a dar a otro buenos consejos. Pero si en los consejos hay una pretensión de validez temática o dominante, es precisamente aquella de que lo que el hablante aconseja hacer al oyente es lo “mejor” o “correcto” para éste. Cuando el hablante plantea con derecho esta pretensión de validez (implícita), entonces se trata de un buen consejo. Naturalmente que al dar un consejo, el hablante manifiesta a la vez la convicción de que él mismo, si estuviera en la situación del oyente, haría lo que le aconseja a éste. Por esto, los consejos tienen algunas veces la forma “Yo, en tu lugar, haría p”. Esta fuerza ilocutiva específica de los consejos parece resultar precisamente de la combinación de aquellas dos pretensiones de validez: Que hacer algo determinado es lo mejor o correcto para el oyente y que el hablante, en la situación del oyente, actuaría justamente así. La segunda pretensión de validez aclara, por así decirlo, la gracia de la primera: el hablante trata precisamente de ver la situación desde la perspectiva del oyente, es decir, de sus fines, intereses, planes de vida, posibilidades, deseos, etc.; únicamente así puede decirle al oyente lo que es lo mejor o correcto para él. Lo último seguramente es una pretensión de validez normativa, pero —como nos lo aclaramos ya antes— no necesariamente una pretensión de validez moral. Por otra parte, esta pretensión de validez no está ligada de ninguna manera a la situación del consejero: la pregunta qué sería lo mejor para un tercero ausente, lo mismo que las respectivas tomas de posición frente a esta pregunta, pueden presentarse también en la conversación de dos amigos, de los padres de un niño, de dos médicos, etc.; así como también el afectado mismo puede manifestar la convicción de que lo mejor para él sería hacer esto o aquello. En estos casos, la respectiva pretensión de validez, si fuera expresada, no sería de todas maneras ningún consejo.

Por eso procedería en cierto sentido inversamente que Habermas. Y ciertamente que partiría de pretensiones de validez explícitas de distinto tipo, por consiguiente de pretensiones de validez que, en caso necesario, pueden “afirmarse” como puras pretensiones de validez frente a un oyente. En el concepto de pura pretensión de validez se esconde una abstracción de las múltiples funciones pragmáticas de la acción comunicativa. Hablante y oyente ya son pensados aquí en el papel de interlocutores potenciales en la argumentación, cuyo tema es la validez de un contenido proposicional afirmado como válido. Determinadas pretensiones de validez se convierten en —o entran al servicio de— actos ilocutivos especiales al ser insertadas en referencias de situación pragmáticamente características. Que por ejemplo hacer p sea lo mejor para A, se convierte en un consejo o en una recomendación cuando se lo digo a A en una situación en la que todavía está pendiente la toma de una decisión. Que el gobierno o el parlamento no tienen ningún derecho a restringir las libertades democráticas fundamentales, se convierte en una pro-

testa cuando dirijo esta pretensión de validez a la dirección del gobierno o del parlamento (como en una manifestación pública). Que lo mejor sea irse a casa o aplazar la sesión, se convierte en una propuesta cuando planteo esta pretensión de validez ante los afectados. Que odio X o que no puedo nadar, se convierte en una confesión cuando lo manifiesto en una situación en la que me es desagradable. Que el tiempo era malo, la nieve detestable, que no podía dormir por el ruido de los autos y todo el tiempo me sentía miserable, éstos pueden ser elementos de un informe que doy sobre mis últimas vacaciones. Que alguien se ha portado de una manera imposible o sin consideración, se puede convertir en un reproche o protesta cuando se lo digo al afectado, en un acto de “lamentarse” cuando se lo digo a terceros, en una queja cuando se lo digo a los superiores o “responsables”, pero también en una observación despectiva cuando yo mismo no soy el afectado por la falta de consideración.

Con todo esto no quiero afirmar de ninguna manera que el uso de verbos explícitamente performativos no tenga ninguna otra función que la de hacer explícita la referencia de situación, supuesta o propuesta por un hablante, de las pretensiones de validez planteadas por él. Ya los actos regulativos en sentido estricto (por consiguiente actos de habla “productivos” en un sentido normativo) serían ciertamente claros contraejemplos: lo que un hablante hace con ellos no se puede hacer por lo regular a través del planteamiento (explícito) de una pretensión de validez normativa. Incluso hacer una propuesta es más –y en cierto sentido otra cosa– que decir al afectado que lo mejor –para nosotros, para ellos– es hacer p; protestar es más y otra cosa que decirle a alguien que no tiene derecho a... esto se puede expresar también diciendo: Las condiciones de vigencia [*Gültigkeitsbedingungen*] de los actos de habla no son idénticas a las condiciones de validez [*Geltungsbedingungen*] de las pretensiones de validez dominantes en ellos respectivamente. Las condiciones de vigencia [*Gültigkeitsbedingungen*] conciernen a todo el acto ilocutivo, por consiguiente, a la totalidad de las pretensiones de validez [*Geltungsbedingungen*] planteadas, implicadas o presupuestas en un acto ilocutivo. Con esto regresamos, en cierta medida, a la tesis inicial de Habermas. Sólo que ahora quisiera darle a esta tesis un sentido algo distinto al que tiene en Habermas.

En lo que sigue me gustaría prescindir de aquellas pretensiones de vigencia que se pueden formular como “condiciones iniciales” en el sentido de Searle. La suposición de un hablante de que estas condiciones iniciales están satisfechas podrá expresarse en gran parte en forma de presuposiciones de verdad y existencia (que pueden resultar falsas)³¹. De una condición de rectitud normativa quisiera hablar en adelante en el sentido explicado hace un momento: esta condición de rectitud concierne a la justificación del acto ilocutivo como una acción lingüística en un espacio social normativamente estructurado (como se anotó antes, esta dimensión de vigencia frecuentemente no es independiente de

31 Prescindo de condiciones de “rectitud gramatical” en sentido estricto; como que una promesa tiene que afectar futuras acciones del hablante.

otras dimensiones de vigencia). En lo que respecta a la condición de sinceridad, su contenido específico es evidentemente diferente desde la tipología de los actos de habla; y ya aquí es claro que los actos de habla se pueden caracterizar realmente sólo por constelaciones específicas de pretensiones de validez: Con un ruego expresa el hablante que quiere del oyente que haga lo que le pide; con una invitación expresa el hablante que está dispuesto a cumplir las obligaciones (por ejemplo de un anfitrión) que resultan de la aceptación de la invitación por el oyente. Con una recomendación expresa el hablante no solamente que considera la acción recomendada como la mejor o correcta, sino también que está dispuesto, en aceptación de su recomendación, a actuar *-ceteris paribus-* en consecuencia. Con los consejos expresa el hablante no solamente que considera determinada acción como la mejor o correcta, sino también que él *-el hablante-* actuaría en consecuencia en una situación semejante. Me parece que no se puede explicar la fuerza ilocutiva de los ruegos, invitaciones, recomendaciones o promesas si no se considera las constelaciones, en cada caso completamente específicas, de pretensiones de validez normativas (entre sí incluso distintas) con “pretensiones de sinceridad” de un contenido completamente diferente *-pretensiones de sinceridad que, como se ve, no tienen que referirse necesariamente sólo a la pretensión de validez normativa dominante-*. Únicamente en casos simples, especialmente en el caso de las pretensiones de validez llamadas por mí “puras”, la pretensión de sinceridad se refiere simple y llanamente al contenido proposicional de la manifestación: el hablante mismo tiene que creer lo que dice.

Ahora bien, lo que todavía queda en mi reconstrucción, además de la pretensión de rectitud y la de sinceridad, no es necesariamente una “pretensión de verdad” en el sentido de Habermas, son más bien pretensiones de validez que conciernen, por así decirlo, a las condiciones de validez esenciales de los actos de habla: los consejos y las recomendaciones tienen que ser buenos en el sentido de que lo aconsejado o recomendado realmente es lo “mejor” o “correcto” para el o los afectados; las comunicaciones tienen que ser verdaderas y las afirmaciones (en el sentido generalizado aquí) tienen que estar justificadas epistémicamente en el sentido referente a cada caso (diferencio entre la justificación moral de una acción y la justificación epistémica de una pretensión de validez moral). En lo que respecta a aquellos actos de habla “regulativos” que he denominado “productivos” en sentido normativo, parece entonces que para ellos es válido que sus condiciones de vigencia esenciales coinciden con sus condiciones de sinceridad y rectitud; justamente aquí se expresa una vez más su estrecha conexión con pretensiones de validez morales.

Los tipos ilocutivos, en cuanto se puedan deslindar con ayuda de verbos performativos, designan por eso regularmente no sólo una relación característica que entabla un hablante con un oyente, sino también a la vez una compleja constelación de pretensiones de validez características que, al ser planteadas explícita o implícitamente por el hablante frente a este oyente, determinan la fuerza ilocutiva específica *-una “fuerza que motiva racionalmente”-* que la manifestación puede adquirir frente a este oyente (en consecuencia, distinguiría entre la vigencia [*Gültigkeit*] *-que ha de ser entendida “multidimensionalmente”-* de un acto de habla y la validez [*Geltung*] de aquello por lo que es planteada

en cada caso una pretensión de validez específica). Los verbos performativos especiales –o también otros indicadores de modo– se vuelven tanto más necesarios mientras menos equívocamente se pueda hacer, a través del simple planteamiento de una pretensión de validez explícita, lo que un hablante hace con una manifestación. Con esto coincide la gran variedad de verbos performativos de tipo regulativo y particularmente de aquellos verbos cuyo uso performativo es productivo en el sentido normativo (a esto pertenece también la mayoría de los actos de habla institucionales). Pero mientras más se reduzca al planteamiento de una pretensión de validez inequívoca y explícita lo que un hablante hace con una manifestación, tanto menos se necesitarán los verbos performativos específicos: “Afirmar”, “asegurar”, “decir” y otros pocos, hacen lo que expresan, y por cierto más o menos independientemente del tipo de pretensión de validez planteada. Cuando digo a alguien que me alegro por su regalo o por su éxito, que tengo miedo o que no creo que X venga hoy, no necesito entonces ningún verbo performativo especial que indique que doy expresión a algo; esto hay que notarlo inmediatamente en las oraciones utilizadas. Por otra parte, un verbo performativo especial tampoco serviría de nada, pues una manifestación insincera de sentimientos no se convierte tampoco en expresión de un sentimiento por el hecho de que agregue “Con lo siguiente expreso que...”. Tales formas de expresión las utilizamos sólo en contextos ligeramente ritualizados en los cuales tampoco se trata ya necesariamente o en primera instancia de la sinceridad del hablante: nos condelemos, felicitamos o agradecemos, y se trata aquí de actos ilocutivos especiales precisamente porque puedo expresarle a alguien mi condolencia, felicitarlo o agradecerle también sin tener los sentimientos o deseos correspondientes. El dar-expresión-a [*Zum-Ausdruck-Bringen*] un sentimiento se convierte paradójicamente en un acto ilocutivo especial precisamente en el momento en el cual la sinceridad de un hablante ya no es más el criterio decisivo de la ejecución del acto (aunque por eso no tiene que carecer de importancia).

Algo semejante es válido en el caso de otras pretensiones de validez: que algo sea una afirmación empírica, una comprobación hermenéutica, un juicio moral, una valoración estética o no estética o una tesis matemática, eso lo leemos en la significación de las oraciones respectivas, sin que necesitemos un vocabulario performativo especializado en tipos de validez. La aceptación de tal “continuo ilocutivo”, que abarca las distintas dimensiones de validez, hace por lo demás más fácilmente comprensibles también las conexiones internas (como entre “ser” y “deber”), lo mismo que los pasos movibles entre distintas dimensiones de validez. Pasos movibles hay especialmente entre manifestaciones puramente expresivas y enunciados moral, estéticamente o de otra manera valorativos (e incluso entre manifestaciones expresivas y enunciados empíricos). Es evidente que en la forma de los enunciados valorativos el uso expresivo del lenguaje está ligado de múltiples maneras con pretensiones de validez intersubjetivas: los afectos tienen una función abremundos que se condensa en enunciados de valor; los enunciados de valor tienen por lo regular un componente afectivo que, por así decirlo, se presenta en función cognitiva. Que un concierto es fascinante, una mujer encantadora o una acción abominable puede decirlo con fundamento únicamente quien está fascinado por el concierto, encantado por la mujer o lleno de abominación por la acción. Inversamente, quien quiere

expresar sus sentimientos de fascinación, de encanto o de abominación recurrirá con frecuencia de una manera completamente natural a aquellas formas enunciativas “objetivantes”: ciertamente es su sentimiento mismo el que valora la realidad. Claro que la dirección visual puede cambiarse y el sentimiento como tal volverse temático (por ejemplo cuando la “justificación” del sentimiento es cuestionable): entonces en lugar de la manifestación expresiva-valorativa aparece una manifestación puramente expresiva³². Por otra parte, hay pasos movibles también entre manifestaciones expresivas y enunciados empíricos: “Te amo”, por ejemplo, es una manifestación que está en los límites entre la simple pretensión de sinceridad y de verdad.

IX. “Comprendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable”: Como hemos visto, esta tesis es correcta en su sentido indicativo fuerte únicamente si la aplicamos sólo al “saber ilocutivo de significación” de un hablante oyente. Dice entonces qué quiere decir conocer la significación de un verbo performativo, con cuya ayuda pueden ser ejecutados actos de habla de un tipo ilocutivo. Por el contrario, cuando se trata de la comprensión de manifestaciones situadas, incluyendo su contenido proposicional, entonces tenemos que imaginarnos el conocimiento de las condiciones generales de aceptabilidad (definidas por el tipo ilocutivo) complementado por un saber de clase más amplia, esto es, el “saber de significación” general junto con el saber empírico, el normativo y el práctico de un hablante oyente. Pues sólo con base en este saber lingüístico y mundano más amplio pueden el hablante y el oyente conocer, en cada caso, los tipos de razones que pueden autorizar a un hablante a plantear pretensiones de validez de distinto tipo. Un conocimiento de las “condiciones de aceptabilidad” en este sentido más amplio es la condición para la comprensión de manifestaciones situadas. Una ampliación correspondiente de su principio de aceptabilidad la ha formulado Habermas mismo para el caso de afirmaciones empíricas. De todas maneras se ha mostrado que esta ampliación del principio de aceptabilidad, es decir, su especificación para afirmaciones empíricas, únicamente es correcto *cum grano salis*, porque en el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de afirmaciones empíricas pueden reunirse de una manera compleja “saber de signi-

32 En el caso de manifestaciones puramente expresivas (o mejor: “representativas”), por consiguiente de aquellas manifestaciones en las cuales un hablante “manifiesta” o “da expresión a” sus sentimientos, deseos, intenciones o convicciones, coincide la pretensión de validez de lo dicho con una pretensión de sinceridad del hablante. En este sentido se pueden comprender las manifestaciones expresivas también como una clase de actos de habla para cuya ejecución no se necesita de todas maneras verbos performativos especiales porque la coincidencia de pretensión de validez y sinceridad resulta de la significación de las oraciones utilizadas. En tanto que el hablante pretenda con su manifestación expresiva validez para lo dicho por él, plantea una pretensión de validez que puede también desligarse del vínculo con una pretensión de sinceridad (“ella se siente terriblemente miserable”): pero en tanto la condición esencial de validez de su acto de habla sea la sinceridad del hablante, su pretensión específica de validez no se puede desprender precisamente de la pretensión de sinceridad ligada a la forma “yo”. Quizás se podría decir que se trata aquí a la vez de un tipo específico de pretensión de validez (y en esta medida de una dimensión específica de validez) y de un tipo específico de plantear una pretensión de validez (y en esta medida de un tipo de actos de habla).

ficación” y “saber mundano”; podemos comprender una afirmación empírica frecuentemente también cuando no conocemos todos los motivos que podrían autorizar a un hablante a plantearla. Consecuentemente, se tendría que ser cuidadoso si se quisiera generalizar el principio de aceptabilidad para afirmaciones de Habermas a pretensiones de validez de todo tipo (no a actos de habla de todo tipo). De todas maneras se podría empezar con una formulación del siguiente tipo: Comprender una pretensión de validez quiere decir saber cuándo un hablante tiene buenos motivos para asumir la garantía de que las condiciones de la validez del enunciado “afirmado” están satisfechas. Claro que se tendría que proveer tal formulación con comentarios del tipo que he tratado de hacer para afirmaciones empíricas. Tendrían que ser investigadas, por ejemplo, las analogías (y disanalogías) que existen, por un lado, con respecto al nexo entre pretensiones de verdad empíricas y la “lógica” de los discursos causales y, por el otro, con respecto al nexo entre pretensiones de validez morales y la “lógica” de los discursos morales. Una analogía parece existir aquí no sólo entre el “tener que” causal y moral o entre la necesidad causal y moral, sino también hasta cierto grado con relación al respectivo nexo entre el saber causal o moral de un hablante y su saber de significación: Que la nieve se funde con el calentamiento es a la vez saber de significación y saber causal; en un sentido análogo es a la vez un saber moral y de significación que un comportamiento desconsiderado, como en la circulación de tránsito, no es correcto. En consecuencia, una variación de las convicciones morales se reflejará, de una manera semejante como en la ampliación del saber causal, en una variación de las significaciones lingüísticas y del saber descriptivo. Sin embargo, en ambos casos –y con mucha probabilidad de una manera completamente distinta– el saber causal o el normativo tienen que ser pensados a la vez como más o menos independientes del saber de significación de un hablante.

La generalización para afirmaciones que he recomendado del principio de aceptabilidad de Habermas concierne, como se ha dicho, a pretensiones de validez de distinto tipo y no a actos de habla de distinto tipo. A la competencia comunicativa de un hablante/oyente pertenecen ciertamente ambas cosas: el conocimiento de las respectivas condiciones generales de aceptabilidad, típicas según los actos de habla, de manifestaciones y el conocimiento –o un conocimiento parcial– de las “condiciones de afirmabilidad” respectivamente especiales de enunciados de un determinado contenido. Una teoría pragmática de la significación tiene que ligar por eso el análisis de la dimensión ilocutiva del lenguaje con una comprensión generalizada del nexo interno entre el sentido de las pretensiones de validez y las posibilidades de su fundamentación. En cambio, el planteamiento pragmático no exige poner en corto circuito las dimensiones de validez con los tipos ilocutivos. Se trata aquí de dos componentes diferenciables, aunque se refieren mutuamente una a otra, del saber lingüístico de un hablante competente. Sólo si ponemos mutuamente en relación, de la manera correcta, estos dos componentes del saber lingüístico, podemos saber qué hace aceptable aquella generalización, rica en consecuencias, hecha por Habermas del principio fundamental de la semántica veritativa, por consiguiente, qué hace aceptable el principio de Habermas, que era el tema fundamental de mis reflexiones.

RETORICA-POETICA-HERMENEUTICA

Por: Paul Ricoeur*

Traductor: Edgar Mauricio Martínez

El estudio que sigue nació de una conferencia dictada en 1970 en el Instituto de Altos Estudios de Bélgica, en presencia y bajo la presidencia del profesor Perelman. Puesto que esta conferencia no ha sido publicada, recibo como un honor la invitación de asociarme hoy al homenaje rendido por sus amigos y sus discípulos a quien fuera durante varios decenios el filósofo maestro en Bruselas.

La dificultad del tema sometido aquí a investigación resulta de la tendencia de cada una de las tres disciplinas mencionadas a usurpar el campo de las otras al punto de que, dejándose llevar por sus miradas totalizantes, cada una tiende a ocupar todo el terreno. ¿Cuál terreno? El del discurso articulado en configuraciones de sentido mayores que la frase. Por esta cláusula restrictiva, intento situar estas tres disciplinas en un nivel superior al de la teoría del discurso considerado dentro de los límites de la frase. La definición del discurso tomado en este nivel de simplicidad no es el objeto de mi indagación, aunque constituye su presuposición. Pido al lector admitir con Benveniste y Jakobson, Austin y Searle, que la primera unidad de significación del discurso no es el signo bajo la forma lexical de la palabra, sino la frase, es decir, una unidad compleja que relaciona un predicado con un sujeto lógico (o, para emplear las categorías de P. Strawson, que une un acto de caracterización por predicado y un acto de identificación por posición del sujeto). Así empleado el lenguaje en estas unidades de base, puede estar definido por la fórmula: **alguien dice algo a alguien sobre algo**. Alguien dice: un enunciador dirige algo, a saber una enunciación, un *Speech-act*, cuya fuerza ilocucionaria obedece a reglas constitutivas precisas, que hacen de él ya sea una constatación, o una orden, o una promesa, etc. Algo sobre algo: esta relación define el enunciado como tal, relacionando un sentido a una referencia. A alguien: la palabra dirigida por el locutor a un interlocutor hace del enunciado un mensaje comunicado. Corresponde a una filosofía del lenguaje discernir en estas funciones coordinadas las tres mediaciones más importantes que hacen que el lenguaje no tenga su fin en sí mismo: mediación entre el hombre y el mundo, mediación entre hombre y otro hombre, y mediación entre el hombre y él mismo.

Sobre este fondo común del discurso, entendido como unidad de significación de dimensión fraseológica, se desprenden las tres disciplinas cuyas miradas rivales y complementarias vamos a comparar. Con ellas, el discurso toma su sentido propiamente

* Homenaje a la memoria del profesor Chaim Perelman.

discursivo, a saber, una articulación en unidades de significación más extensas que la frase. La tipología que vamos a intentar proponer es irreductible a la propuesta por Austin y Searle: en efecto, una tipología de *Speech-acts*, en función de la fuerza ilocucionaria de los enunciados, se establece al nivel fraseológico del discurso. Es por tanto una tipología nueva la que se superpone a la de los *Speech-acts*, una tipología del uso propiamente discursivo, es decir, suprafraseológico del discurso.

La Retórica

La retórica es la más antigua disciplina del uso discursivo del lenguaje; nació en Sicilia en el siglo VI antes de nuestra era. Además, es aquella que el profesor Perelman ha tomado como guía para la exploración del discurso filosófico mismo, y ello a lo largo de toda su obra, hasta su expresión más condensada bajo el título *El Imperio Retórico*.

Algunos rasgos mayores caracterizan la retórica. El primero define el centro a partir del cual se despliega dicho imperio; este rasgo no debe perderse de vista cuando llegue el momento de evaluar la ambición de la retórica, de cubrir el campo entero del uso discursivo del lenguaje. Lo que define la retórica son ante todo algunas situaciones típicas del discurso. De éstas Aristóteles define tres, que rigen los tres géneros: el deliberativo, el judicial y el epidíptico. Se designan así tres lugares: la asamblea, el tribunal y las reuniones conmemorativas. Así, auditorios específicos constituyen los destinatarios privilegiados del arte retórico. Tienen en común la rivalidad entre discursos opuestos, entre los cuales es preciso escoger. En cada caso, se trata de hacer prevalecer un juicio sobre otro. En cada una de las situaciones mencionadas, una controversia obliga a decidir. Se puede hablar en un sentido amplio de litigio, o de proceso, aun en el género epidíptico.

El segundo rasgo del arte retórico consiste en el papel que desempeña la argumentación, es decir, un modo de razonamiento situado a mitad de camino entre la restricción de lo necesario y la arbitrariedad de lo contingente. Entre la prueba y el sofisma reina el razonamiento probable, cuya teoría Aristóteles ha inscrito en la dialéctica, haciendo así de la retórica “la antiestrofa”, es decir, la réplica de la dialéctica. Precisamente en las tres situaciones típicas anteriores es importante deducir un discurso razonable, a mitad de camino entre el discurso demostrativo y la violencia disimulada en el discurso de la pura seducción. Cada vez más, se percibe cómo la argumentación puede conquistar todo el campo de la razón práctica, donde lo preferible suscita deliberación, ya se trate de la moral, del derecho, de la política y –lo veremos más adelante cuando la retórica sea llevada a su límite– del campo entero de la filosofía.

Pero un tercer rasgo modera la ambición de ampliar prematuramente el campo de la retórica: la orientación hacia el oyente no es de ningún modo abolida por el régimen argumentativo del discurso; el objetivo de la argumentación sigue siendo la persuasión. En este sentido, la retórica puede ser definida como la técnica del discurso persuasivo. El arte retórico es un arte del discurso actuante. También en este nivel, como en el de los

Speech-acts, decir es hacer. El orador ambiciona conquistar el asentimiento de su auditorio y, si es el caso, incitarlo a obrar en el sentido deseado. En este sentido, la retórica es a la vez ilocucionaria y perlocucionaria.

Pero ¿cómo persuadir? Un último rasgo viene a precisar más todavía los contornos del arte retórico, sorprendido en la “morada” desde donde éste irradia. La orientación hacia el auditorio implica que el orador parte de las ideas implícitas que comparte con aquel. El orador no adapta su auditorio a su propio discurso sino después de haber adaptado éste a la temática de las ideas admitidas. Aquí la argumentación no tiene casi función creadora: ella transfiere a las conclusiones la adhesión acordada a las premisas. Todas las técnicas mediadoras, que por lo demás pueden ser muy complejas y refinadas, siguen siendo función de la adhesión efectiva o presumida del auditorio. Ciertamente, la argumentación que está más próxima de la demostración puede elevar la persuasión al rango de la convicción, pero no sale del círculo definido por la persuasión, a saber, la adaptación del discurso al auditorio.

Finalmente, es necesario decir algo sobre elocución y estilo, ya que los modernos han tenido demasiada tendencia a reducir a ellas la retórica. Sin embargo, no podría hacer abstracción de ellas debido precisamente a la orientación hacia el oyente: las figuras de estilo, giros o tropos, prolongan el arte de persuadir en un arte de agradar en el momento mismo en que ellas están al servicio de la argumentación y no se resignan a ser un simple adorno.

Esta descripción de la morada de la retórica hace aparecer inmediatamente su ambigüedad. La retórica no ha cesado nunca de oscilar entre una amenaza de decadencia y la reivindicación totalizante en virtud de la cual ambiciona igualarse a la filosofía.

Comencemos por la amenaza de decadencia; por todos los rasgos que hemos mencionado, el discurso manifiesta una vulnerabilidad y una propensión a la patología. El deslizamiento de la dialéctica a la sofística define, a los ojos de Platón, la más grande inclinación del discurso retórico. Del arte de persuadir se pasa sin transición al de engañar. El acuerdo previo sobre las ideas admitidas desliza a la trivialidad del prejuicio; del arte de gustar se pasa al de seducir, que no es otra cosa que la violencia del discurso.

El discurso político es seguramente el más propenso a estas perversiones. Lo que se llama ideología es una forma de retórica; pero sería preciso decir de la ideología lo que se dice de la retórica: es lo mejor y lo peor. Lo mejor: el conjunto de los símbolos, de las creencias y de las representaciones que, a título de ideas admitidas, aseguran la identidad de un grupo (nación, pueblo, partido, etc.). En este sentido, la ideología es el discurso mismo de la constitución imaginaria de la sociedad. Pero es el mismo discurso el que gira hacia la perversión, desde el momento mismo en que pierde contacto con el primer testimonio referido sobre los acontecimientos fundadores y se hace discurso justi-

ficativo del orden establecido. La función de disimulación, de ilusión, denunciada por Marx, no está lejos. Es así como el discurso ideológico ilustra el trayecto decadente del arte retórico: de la repetición de la primera fundación a las racionalizaciones justificadoras, luego a la falsificación mentirosa.

Pero la retórica tiene dos inclinaciones: la de perversión y la de sublimación. Con relación a esta última se debe hacer valer la reivindicación totalizante de la retórica. Esta se juega el todo por el todo en el arte de argumentar según lo probable, desligándose de las obligaciones sociales que hemos mencionado.

La superación de lo que hemos llamado más arriba las situaciones típicas, con sus auditorios específicos, se hace en dos tiempos. En un primer tiempo, se puede anexar todo el orden humano al campo retórico, en la medida en que el llamado lenguaje ordinario no es otra cosa que el funcionamiento de las lenguas naturales en las situaciones ordinarias de interlocución; ahora bien, la interlocución pone en juego intereses particulares, es decir, finalmente, esas pasiones a las cuales Aristóteles había consagrado el segundo libro de su *Retórica*. La retórica se convierte en el arte del discurso "humano demasiado humano". Pero eso no es todo: la retórica puede reivindicar para su magisterio toda la filosofía. Consideremos solamente el estatuto de las primeras proposiciones de toda filosofía: puesto que son indemostrables por hipótesis, no pueden proceder sino de haber sopesado las opiniones de los más competentes y, por consiguiente, no pueden más que colocarse dentro de lo probable y de la argumentación. Es esto lo que el profesor Perelman ha sostenido en toda su obra. Para él, los tres campos la retórica, la argumentación y la filosofía primera, se entrecruzan.

No quiero decir que esta pretensión globalizante sea ilegítima, menos aún que sea refutable. Quiero solamente subrayar dos cosas: por una parte, la retórica, en mi opinión, no puede liberarse enteramente ni de las situaciones típicas que localizan su morada generadora, ni de la intención que delimita su finalidad. En lo que concierne a la situación inicial, no se debería olvidar que la retórica ha deseado regir ante todo el uso público de la palabra en esas situaciones típicas ilustradas por la asamblea política, la asamblea judicial y la asamblea festiva; con relación a estos auditorios específicos, el de la filosofía no puede ser, según la opinión misma de Perelman, más que un auditorio universal, es decir, virtualmente la humanidad entera, o en su defecto, sus representantes competentes y razonables. Se puede temer que esta extrapolación más allá de las situaciones típicas equivalga a un cambio radical del régimen discursivo. En cuanto a la finalidad de la persuasión, ella no podría tampoco sublimarse al punto de fusionarse con el desinterés de la discusión filosófica auténtica. Ciertamente, no tengo la ingenuidad de creer que los filósofos se liberen no sólo de las coerciones, sino de la patología que infecta nuestros debates. No obstante, el objetivo de la discusión filosófica, si ella está a la altura de lo que acabamos de llamar auditorio universal, trasciende el arte de persuadir y de gustar, bajo sus formas más honestas, que prevalece en las situaciones típicas susodichas.

Por esto es necesario considerar otros lugares de constitución del discurso, otras artes de composición y otras metas del lenguaje discursivo¹.

La Poética

Si uno no se limita a oponer la retórica a la poética, en el sentido de la escritura ritmada y versificada, puede parecer difícil distinguir entre las dos disciplinas. *Poiesis*, si nos remitimos una vez más a Aristóteles, quiere decir producción, fabricación del discurso. Ahora bien, la retórica ¿no es acaso también un arte de componer discursos, por tanto una *poiesis*? Aún más, cuando Aristóteles considera la coherencia que hace inteligible la intriga del poema trágico, cómico o épico, ¿no dice que la reunión o la organización [*sustasis*] de las acciones debe satisfacer a lo verosímil o a lo necesario (*Poétique* 1154 a 33-36)? Más sorprendente aún, ¿no dice que en virtud de ese sentido de lo verosímil o de lo necesario la poesía enseña universales y así se revela más filosófica y de un carácter más elevado que la historia (1451 b5)? Es pues claro que poética y retórica se entrecruzan en el campo de lo probable. Pero si ellas se entrecruzan así es porque provienen de lugares diferentes y se dirigen hacia fines diferentes.

El lugar inicial desde donde la poética se difunde es, según Aristóteles, la fábula, la intriga que el poeta inventa en el momento mismo en que toma la materia de sus episodios de los relatos tradicionales. El poeta es un artesano no sólo de palabras y de frases, sino de intrigas que son fábulas, o de fábulas que son intrigas. La localización de este núcleo que yo llamo el área inicial de difusión o de extrapolación del modo poético, es de la mayor importancia para la siguiente confrontación. A primera vista, esta área es muy estrecha, ya que cubre solamente la epopeya, la tragedia y la comedia. Pero es precisamente esta referencia inicial la que permite oponer el acto poético al acto retórico. El acto poético es una invención de fábula-intriga, el acto retórico una elaboración de argumentos. Ciertamente, hay poética en la retórica, en la medida en que “encontrar” un argumento (*La heuresis* del Libro I de la *Retórica*) equivale a una verdadera invención. Y hay retórica en la poética, en la medida en que a toda intriga se puede hacer corresponder un tema, un pensamiento, (*dianoia*, según la expresión de Aristóteles). Pero el énfasis no recae en el mismo lugar: propiamente hablando, el poeta no argumenta aun si sus personajes argumentan; el argumento sirve solamente para revelar el carácter en la medida en que contribuye a la progresión de la intriga. Y el retórico no crea intriga, fábula, aun si un elemento narrativo está incorporado a la presentación del caso. La argumentación sigue siendo fundamentalmente dependiente de la lógica de lo probable, es decir, de la dialéctica en el sentido aristotélico (y no platónico o hegeliano) y de la tópica, es decir,

1 En el *Imperio Retórico*, Perelman dedica un espacio a modalidades de argumentación que limitan con lo que llamo más adelante la poética: así, la Analogía, el Modelo y la Metáfora (p. 22, 58, 126, 138). Concede igualmente un lugar a procedimientos de interpretación (56-57) que dependen de lo que será tenido en cuenta más adelante como una ilustración de la disciplina hermenéutica.

de la teoría de “los lugares”, de los *topoi*, que son esquemas de ideas admitidas, apropiados a situaciones típicas. Por otra parte, la invención de la fábula-intriga sigue siendo fundamentalmente una reconstrucción imaginativa del campo de la acción humana –imaginación o reconstrucción a la cual Aristóteles aplica el término de *Mimesis*, es decir, imitación creadora–. Desafortunadamente, una larga tradición hostil nos ha hecho comprender la imitación en el sentido de copia, de réplica de lo idéntico. Por tanto, no entendemos nada de la declaración central de la *Poética* de Aristóteles, declaración según la cual epopeya, tragedia y comedia son imitaciones de la acción humana. Pero precisamente porque la *mimesis* no es una copia sino una reconstrucción por la imaginación creadora, Aristóteles no se contradice; él mismo se explica cuando agrega: “Es la fábula la que imita a la acción, porque yo llamo aquí fábula al conjunto [*synthesis*] de las acciones realizadas” (Ibid, 1540 a).

Por tanto, ¿cuál es el núcleo inicial de la poética? Es la relación entre *poiesis-mythos-mimesis*; dicho de otra manera: producción-fábula-intriga-imitación creadora. La poesía como acto creador imita en la medida en que engendra un *mythos*, una fábula-intriga. Es esta invención de un *mythos* la que se debe oponer a la argumentación, como núcleo generador de la retórica. Si la ambición de la retórica encuentra un límite en su preocupación por el oyente y su respeto por las ideas recibidas, la poética señala la brecha de novedad que la imaginación creadora abre en este campo.

Las otras diferencias entre las dos disciplinas emanan de la precedente. Hemos caracterizado más arriba la retórica no solamente por su medio, la argumentación, sino por su relación con situaciones típicas y su objetivo persuasivo. Sobre estos dos puntos, la poética distrae. El auditorio del poema épico o trágico es aquel que reúne la recitación o la representación teatral, es decir, el pueblo, ya no en el papel de árbitro entre discursos rivales, sino el pueblo dispuesto a la operación catártica que ejerce el poema. Por *catharsis* se debe entender un equivalente de purgación en el sentido médico y de purificación en el sentido religioso: una clarificación operada por la participación inteligente en el *mythos* del poema. Por tanto, finalmente, es la *catharsis* la que es necesario oponer a la persuasión. Opuesta a toda seducción y a toda adulación, ella consiste en la reconstrucción imaginativa de dos pasiones de base por las cuales participamos en toda gran acción: el miedo y la piedad. Ellas se encuentran en alguna forma transformadas por esta reconstrucción imaginativa, en la que consiste, gracias al *mythos*, la imitación creadora de la acción humana.

Así comprendida, la poética tiene también su lugar de difusión: el núcleo *poiesis-mythos-mimesis*. A partir de este centro, ella puede irradiar y cubrir el mismo campo que la retórica. Si en el dominio de la política, la ideología lleva la marca de la retórica, la utopía lleva la de la poética, en la medida en que la utopía no es otra cosa que la invención de una fábula social capaz, –se cree–, de “cambiar la vida”. ¿Y la filosofía? ¿No nace también en el espacio de difusión de la poética? Hegel mismo ¿no dice acaso que el discurso filosófico y el discurso religioso tienen el mismo contenido, pero difieren

solamente como el concepto difiere de la representación [*Vorstellung*], prisionera esta última de la narración y del simbolismo? El profesor Perelman, por su lado, ¿no me da algo de razón en el capítulo *Analogía y metáfora del Imperio Retórico*? Hablando del aspecto creador ligado a la analogía, al modelo y a la metáfora, concluye en estos términos: “Puesto que el pensamiento filosófico no puede ser verificado empíricamente, se desarrolla en una argumentación que busca hacer admitir ciertas analogías y metáforas como elemento central de una visión del mundo” (138).

La conversión de lo imaginario, he aquí el objeto central de la poética. A través de ella, la poética mueve el universo sedimentado de las ideas admitidas, premisas de la argumentación retórica. Esta misma ruptura de lo imaginario trastorna al mismo tiempo el orden de la persuasión puesto que se trata menos de decidir una controversia, que de engendrar una convicción nueva. Desde entonces, el límite de la poética es como lo había percibido Hegel: la impotencia de la representación para igualarse al concepto.

La Hermenéutica

¿Cuál es el lugar inicial de fundación y dispersión de nuestra tercera disciplina? Partiré de la definición de hermenéutica como arte de interpretar los textos. Un arte particular es en efecto requerido desde el momento en que la distancia geográfica, histórica, cultural, que separa el texto del lector suscita una situación de mala comprensión que no puede ser superada más que a través de una lectura plural, es decir, una interpretación multívoca. Sobre esta convicción fundamental, la interpretación, tema central de la hermenéutica, se revela como una teoría del sentido múltiple. Retomo algunos puntos de esta inserción inicial. Primero, ¿por qué insistir sobre la noción de texto, de obra escrita? ¿No hay acaso problema de comprensión en la conversación, en el intercambio verbal de la palabra? ¿No hay mala comprensión e incomprensión en lo que pretende ser diálogo? Seguramente. Pero la presencia frente a frente de los interlocutores permite al juego de la pregunta y la respuesta, rectificar poco a poco la mutua comprensión. Es legítimo hablar, a propósito de este juego de la pregunta y la respuesta, de una hermenéutica de la conversación. Pero no se trata más que de una pre-hermenéutica en la medida en que el intercambio oral de la palabra no deja aparecer una dificultad que sólo suscita la escritura, a saber, que el sentido del discurso, desligado de su locutor, ya no coincide con la interpretación de este último. En adelante, lo que el autor ha querido decir y lo que el texto significa tienen destinos distintos. El texto, de alguna manera huérfano, según palabras de Platón en el *Fedro*, ha perdido su defensor, que era su padre, y enfrenta solo la aventura de la recepción y de la lectura. Precisamente a propósito de esta situación, Dilthey, uno de los teóricos de la hermenéutica, propuso sabiamente reservar el término de interpretación a la comprensión de las obras de discursos fijados por la escritura o depositados en monumentos de cultura que ofrecen al sentido el soporte de una suerte de inscripción.

Y ahora, ¿cuál texto? Es aquí donde debe ser reconocido el lugar originario del trabajo de interpretación si se quiere distinguirlo del lugar de la retórica y del lugar de la

poética. Tres lugares se han desprendido sucesivamente. Primero fue en nuestra cultura occidental judeocristiana el canon del texto bíblico; este lugar es tan decisivo que muchos lectores estarían tentados a identificar la hermenéutica con la exégesis bíblica; éste no es exactamente el caso, aun en este ámbito restringido, en la medida en que la exégesis consiste en la interpretación de un texto determinado, y la hermenéutica en un discurso de segundo grado que recae sobre las reglas de la interpretación. No obstante, esta primera identificación del lugar de origen de la hermenéutica no carece de razón y de efecto; nuestro concepto de “figura”, tal como Auerbach lo ha analizado en su famoso artículo *Figura*, sigue siendo largamente tributario de la primera hermenéutica cristiana aplicada a la reinterpretación de los eventos, de los personajes, de las instituciones de la Biblia hebrea, en los términos de la proclamación de la nueva alianza. Después, con los padres griegos y toda la hermenéutica medieval, cuya historia ha escrito el padre Lubac, se constituye el edificio complicado de los cuatro sentidos de la escritura, es decir, de los cuatro niveles de lectura: literal o histórica, tropológica o moral, alegórica o simbólica, anagógica o mística. Para los modernos, finalmente, una nueva hermenéutica bíblica se ha originado a partir de la incorporación de las ciencias filológicas clásicas a la exégesis antigua. En este estadio la exégesis se ha elevado a su nivel hermenéutico auténtico, a saber, la tarea de transferir a una situación cultural moderna lo esencial del sentido que los textos han podido asumir con relación a una situación cultural que ha dejado de ser la nuestra. Se ve perfilarse aquí una problemática que ya no es específica de los textos bíblicos, ni en general religiosos, a saber, la lucha contra la mala comprensión, fruto, como lo hemos dicho más arriba, de la distancia cultural. Interpretar, en adelante, es traducir una significación de un contexto cultural a otro, según una regla presumida de equivalencia de sentido. Es en este punto en el cual la hermenéutica bíblica reúne las otras dos modalidades de hermenéutica. Desde el Renacimiento, en efecto, y sobre todo a partir del siglo XVIII, la filología de los textos clásicos ha constituido un segundo campo de interpretación autónoma con relación al precedente. Tanto aquí como allá, la restitución del sentido se ha revelado como una promoción de sentido, una transferencia o, como acabamos de decir, una traducción a pesar o incluso a favor, de la distancia temporal o cultural. La problemática común a la exégesis y a la filología procede de esta relación particular de texto a contexto, que hace que el sentido de un texto sea reputado como capaz de descontextualizarse, es decir, de liberarse de su contexto inicial para recontextualizarse en una situación cultural nueva, al tiempo que conserva una identidad semántica presumida. La tarea hermenéutica consiste desde entonces en aproximarse a esta identidad semántica presumida con los solos recursos de la descontextualización y la recontextualización de este sentido. La traducción, en el sentido amplio del término, es el modelo de esta operación precaria. El reconocimiento del tercer lugar hermenéutico es la ocasión para comprender mejor en qué consiste esta operación. Se trata de la hermenéutica jurídica. En efecto, un texto jurídico contiene siempre un procedimiento de interpretación, la jurisprudencia, que innova en las lagunas del derecho escrito y sobre todo en las situaciones nuevas no previstas por el legislador. El derecho avanza así por acumulación de precedentes. La jurisprudencia ofrece de esta manera el modelo de una innovación que al mismo tiempo hace tradición. Y sucede que el profesor Perelman es uno de los

teóricos más connotados de esta relación entre derecho y jurisprudencia. Ahora bien, el reconocimiento de este tercer lugar hermenéutico es la oportunidad de un enriquecimiento del concepto de interpretación, tal como se ha constituido en los dos lugares precedentes. La jurisprudencia muestra que la distancia cultural y temporal no es solamente un abismo que se debe franquear sino un *medium* para atravesar. Toda interpretación es una reinterpretación constitutiva de una tradición viviente. No hay transferencia ni traducción sin tradición, es decir, sin una comunidad de interpretación.

Siendo éste el triple origen de la disciplina hermenéutica, ¿cuál es su relación con las otras dos disciplinas? Una vez más, son los fenómenos de usurpación, de recubrimiento, que van hasta una pretensión globalizante, los que requieren examen. Comparada con la retórica, la hermenéutica incluye también frases argumentativas, en la medida en que le es preciso siempre explicar más con miras a comprender mejor, y en la medida también en que le corresponde decidir entre interpretaciones rivales e incluso entre tradiciones rivales. Pero las frases argumentativas quedan incluidas en un proyecto más vasto que no consiste ciertamente en recrear una situación de univocidad decidiendo así en favor de una interpretación privilegiada. Su fin es más bien el de mantener abierto un espacio de variaciones. El ejemplo de los cuatro sentidos de la Escritura es a este respecto muy instructivo, y, antes de éste, la sabia decisión de la iglesia cristiana primitiva de dejar subsistir, simultáneamente, cuatro evangelios cuya diferencia de intención y de organización es evidente. Frente a esta libertad hermenéutica se podría decir que la tarea de un arte de interpretación comparada con la de la argumentación, es menos la de hacer prevalecer una opinión sobre otra, que la de permitir a un texto significar tanto como él puede, no significar una cosa más que otra, sino “significar más” y así hacer “pensar más”, según una expresión de Kant en la *Crítica de la Facultad de Juzgar [mehr zu denken]*. A este respecto, la hermenéutica me parece más próxima a la poética que a la retórica, cuyo proyecto, decía, es menos persuadir que abrir la imaginación. También ella llama a la imaginación productiva en su solicitud de un exceso de sentido. Por lo demás, esta exigencia es inseparable del trabajo de traducción, de transferencia, ligado a la recontextualización de un sentido transmitido de un espacio cultural a otro. Pero, entonces, ¿por qué no decir que hermenéutica y poética son intercambiables?

Puede decirse, siempre que la innovación semántica, como me gusta decirlo en *La Metáfora Viva*, esté en el centro de una y otra. Sin embargo, es necesario señalar la diferencia inicial entre el punto de aplicación de esta innovación semántica en hermenéutica, y su punto de aplicación en poética. Y mostraré esta diferencia en el corazón mismo de la poética.

Recordemos la insistencia de Aristóteles en identificar *poiesis* con el conjunto o con la organización de la fábula-intriga. Así, el trabajo de innovación tiene lugar en el interior de la unidad del discurso que constituye la intriga. Y aunque la *poiesis* haya sido definida como *mimesis* de la acción, Aristóteles no hace ningún uso de la noción de *mimesis*, como si ello bastara para desligar el espacio imaginario de la fábula del espacio

real de la acción humana. No es una acción real la que usted ve, sugiere el poeta, sino solamente un simulacro de acción. Este uso disyuntivo más bien que referencial de la *mimesis*, es tan característico de la poética que este sentido ha prevalecido en la poética contemporánea, ha retenido el aspecto estructural del *mythos* y ha abandonado el aspecto referencial de la ficción. Este reto ha sido destacado por la hermenéutica, precisamente, en contra de la poética estructural. En este punto quisiera decir que la función de la interpretación no es solamente hacer que un texto signifique otra cosa, ni aun que signifique todo lo que puede y que signifique siempre más –para retomar las expresiones anteriores– sino desplegar lo que yo llamo ahora el mundo del texto.

Confieso sin pena que esta tarea no era la que la hermenéutica romántica, de Schleiermacher a Dilthey, se complacía en señalar. Se trataba, para estos últimos, de reactualizar la subjetividad genial, disimulada detrás del texto, con el objeto de convertirse en sus contemporáneos y de igualarse a ella. Pero esta ruta está hoy cerrada. Y lo está precisamente por la consideración del texto como espacio de sentido autónomo y por la aplicación del análisis estructural a este sentido puramente textual. Pero la alternativa no está en una hermenéutica sicologizante o en una poética estructural o estructuralista. Si el texto está cerrado hacia atrás, del lado de la biografía de su autor, él está abierto –si puede decirse– hacia adelante, del lado del mundo que descubre.

No ignoro las dificultades de esta tesis que he sostenido en *La Metáfora Viva*. Sin embargo, sostengo que el poder de referencia no es un carácter exclusivo del discurso descriptivo. Las obras poéticas también designan un mundo. Si esta tesis parece difícil de sostener, es porque la función referencial de la obra poética es más compleja que la del discurso descriptivo, e incluso, en un sentido muy paradójico, la obra poética no despliega un mundo, en efecto, más que bajo la condición de que sea suspendida la referencia del discurso descriptivo. El poder de referencia de la obra poética aparece entonces como una referencia segunda en favor de la suspensión de la referencia primaria del discurso. Podemos entonces caracterizar, con Jakobson, la referencia poética como referencia desdoblada. Hay por tanto algo de verdad en la tesis, comúnmente extendida en crítica literaria, según la cual en poesía el lenguaje no tiene relación más que con él mismo. Profundizando el abismo que separa los signos de las cosas, el lenguaje poético se celebra a sí mismo. Es así como la poesía es entendida corrientemente como un discurso sin referencia. La tesis que sostengo aquí no niega la precedente sino que se apoya en ella. Sienta como principio que la suspensión de la referencia, en el sentido definido por las normas del discurso descriptivo, es la condición negativa para que sea liberado un modo más fundamental de referencia.

Se objetará, incluso, que el mundo del texto es aun una función del texto, su significado, o para hablar como Benveniste, su cometido. Pero el momento hermenéutico es el trabajo del pensamiento por el cual el mundo del texto afronta lo que nosotros llamamos convencionalmente realidad para re-escribirla. Este enfrentamiento puede ir de la denegación, incluso destrucción –lo que es todavía una relación con el mundo– hasta

la metamorfosis y la transfiguración de lo real. Ocurre lo mismo con los modelos científicos, cuya última función es reescribir el *explanandum* inicial. Este equivalente poético de la re-descripción es la *mimesis* positiva que hace falta a una teoría puramente estructural del discurso poético. El choque entre el mundo del texto y el mundo normal en el espacio de la lectura es la última apuesta de la imaginación productiva. Engendra lo que me atrevería a llamar la referencia productiva propia de la ficción.

Pensando en esta tarea, la hermenéutica puede a su vez elevar una pretensión totalizante e incluso totalitaria. Siempre que el sentido se constituye en una tradición y exige una traducción la interpretación está operando. Siempre que la interpretación está operando, una innovación semántica está en juego. Y siempre que nosotros comenzamos a “pensar más”, un mundo nuevo es al mismo tiempo descubierto e inventado. Pero esta pretensión totalizante debe a su vez soportar el fuego de la crítica. Basta con que se lleve la hermenéutica al centro a partir del cual se propone su pretensión, a saber, los textos fundamentales de una tradición viva. Ahora bien, la relación de una cultura con sus orígenes textuales cae bajo una crítica de otro orden, la crítica de las ideologías, ilustrada por la escuela de Francfort y sus sucesores K. O. Apel y J. Habermas. Lo que la hermenéutica tiende a ignorar es la relación, todavía más fundamental, entre lenguaje, trabajo y poder. Todo ocurre para ella como si el lenguaje fuera un origen sin origen.

Esta crítica de la hermenéutica en el punto mismo de su nacimiento llega a ser por ello mismo la condición para que sea reconocido el derecho de las otras dos disciplinas, las cuales, como hemos visto, irradian a partir de lugares diferentes.

Teniendo en cuenta sus lugares de nacimiento irreductibles entre sí, me parece claro, en conclusión, que es necesario reconocer cada una de estas tres disciplinas. No existe una superdisciplina que totalice el campo cubierto por la retórica, la poética y la hermenéutica. Ante esta imposibilidad de totalización, no se puede sino señalar los puntos de intersección sobresalientes de las tres disciplinas. Pero cada una habla por ella misma. La retórica sigue siendo el arte de argumentar con miras a persuadir un auditorio de que una opinión es preferible a su rival. La poética sigue siendo el arte de construir intrigas para ampliar lo imaginario real y colectivo. La hermenéutica sigue siendo el arte de interpretar los textos en un contexto distinto al de su autor y al de su auditorio inicial, con el objeto de descubrir nuevas dimensiones de la realidad. Argumentar, configurar, reescribir, tales son las tres operaciones mayores que en su respectiva intención totalizante hacen excluyente a cada una de ellas, pero que la finitud de su situación original condena a la complementariedad².

2 Tomado de: *De la metafísica a la retórica*. Edité par Michel Meyer. Bruxelles: Editions de L'Université de Bruxelles, 1986.

ACERCA DE UN TONO EXALTADO QUE RECIENTEMENTE SE ALZA EN LA FILOSOFIA

Por: Immanuel Kant^I
Traductor: Carlos Másmela

El nombre de filosofía, después de haber perdido su primer significado, el de una sabiduría científica de la vida, ha llegado muy pronto a ser demandado como título de ornamentación del entendimiento en pensadores más allá de lo común, para los que la filosofía representa ahora una clase de develamiento de un misterio. Para los ascetas del desierto de Macario la filosofía era su monaquismo. El alquimista se denominaba *philosophus per ignem*. Las logias de los tiempos antiguos y modernos son adeptas a un misterio transmitido por tradición, del que celosamente nada han querido revelar (*philosophus per initiationem*.) Finalmente, los más recientes poseedores de tal misterio son aquellos que lo tienen en ellos mismos, aunque desgraciadamente no pueden enunciarlo y comunicarlo universalmente a través del lenguaje (*philosophus per inspirationem*. Pero si hubiera un conocimiento de lo suprasensible (que desde el punto de vista teórico solamente es un verdadero misterio), el cual es posible develar perfectamente en el entendimiento humano desde un punto de vista práctico, dicho conocimiento, al proceder de este entendimiento como una facultad del conocimiento por conceptos, permanecería sin embargo muy inferior con respecto a aquel que podría percibirse de manera inmediata por el entendimiento como una facultad de la intuición, porque por medio del primer conocimiento, el entendimiento discursivo tiene que consagrar mucho trabajo, primero al análisis y luego a la composición de sus conceptos según principios, y escalar con dificultad muchos peldaños para hacer progresos en el conocimiento, mientras que una intuición intelectual comprendería y presentaría el objeto inmediatamente y de golpe. Aquel que se cree por tanto en posesión de esta intuición mirará el primer paso desde arriba y con desprecio; e inversamente, la comodidad de tal uso de la razón es una poderosa seducción para admitir precipitadamente dicha facultad de la intuición y recomendar con ello al mismo tiempo, a lo mejor, una filosofía que la toma por fundamento,

I El presente artículo de Kant aparece por primera vez en la *Revista Berlinese Mensual*, fascículo de mayo de 1796, XXVII, p. 387-426. En él se pronuncia abiertamente contra Platón y el ensalzamiento de su presunta teología mística, difundida por J. G. Schlosser en las observaciones complementarias hechas por él mismo a su traducción de las cartas de Platón, cuya obra lleva como título: *Cartas de Platón sobre la revolución del estado de Siracusa, acompañadas de una introducción histórica y notas*. Königsberg: 1795, especialmente p. 180-184 y 191-192. Kant arremete con su fina ironía igualmente contra el platonismo moderno, cuya orientación mística es liderada entre otros, por Schlosser y Graf Leopold Stolberg. Sin embargo en su artículo no hace mención, por lo menos expresamente, al platonismo que había irrumpido ya con Fichte y que a través de Schelling tendría un desarrollo desenfrenado en el Idealismo Alemán.

lo cual puede explicarse además fácilmente por la inclinación naturalmente egoísta de los hombres, inclinación que la razón, en silencio, acepta con indulgencia.

Ello se debe, en efecto, no solamente a la pereza natural sino también a la vanidad de los hombres (una libertad mal comprendida), de acuerdo con la cual aquellos que tienen de qué vivir, bien sea rica o pobremente, se tienen por superiores, en comparación con aquellos que deben trabajar para vivir. El árabe o el mongol desprecian al ciudadano y se creen superiores con relación a él, porque deambular por los desiertos con sus caballos y sus ovejas es más diversión que trabajo. El aborígen siberiano [*Waldtun-guse*] cree cargar una maldición a la cerviz de su hermano cuando le dice: “¡Tú mismo puedes criar tu ganado como el buriate [*Buräte*]!”^{II}. Este devuelve la maldición y dice: “¡Puedes cultivar tu terreno como el ruso!”. Este último dirá quizás, según su manera de pensar: “¡Tú puedes sentarte a tejer como el alemán!”. En una palabra: todos se tienen por superiores en la medida en que creen no tener necesidad de trabajar. Y según este principio se ha llegado tan lejos, que hoy se anuncia sin fingimientos y públicamente una pretendida filosofía, según la cual, no se debe trabajar, sino solamente escuchar el oráculo que hay en uno mismo y disfrutarlo para entrar en plena posesión de toda la sabiduría divisada por la filosofía; y esto además, a decir verdad, en un tono que muestra que ellos no se consideran de manera alguna colocados en el mismo rango de aquellos que —de manera escolar— se ven obligados a progresar lentamente y con la prudencia de la crítica de su facultad de conocer al conocimiento dogmático, sino que están, por el contrario, en condición de ejecutar —de manera genial— a través de una sola mirada penetrante sobre su interioridad, todo aquello que únicamente puede procurar la aplicación, y aún algo más. Con ciencias que requieren trabajo como la matemática, la ciencia de la naturaleza, la historia antigua, la ciencia del lenguaje, etc., y asimismo la filosofía, en tanto se ve obligada a comprometerse con el desarrollo metódico y la composición sistemática de los conceptos, pueden algunos ciertamente, con pedantería, hacer gala de su soberbia; pero a nadie más que al filósofo de la intuición, que lleva a cabo sus demostraciones, no en virtud del trabajo hercúleo del conocimiento de sí mismo, elevándose poco a poco de abajo hacia arriba, sino franqueándolo de un salto de arriba hacia abajo, en virtud de una apoteosis que nada le cuesta, —a nadie sino a él puede ocurrírsele darse tono, porque habla aquí por autoridad propia, y por eso no está obligado a darle cuenta a nadie.

¡Y ahora al asunto mismo!

Platón, tan buen matemático como filósofo, admiraba en las propiedades de ciertas figuras geométricas, por ejemplo, del círculo, una clase de finalidad, es decir, algo útil para la solución de una multiplicidad de problemas o una multiplicidad de soluciones de

II Kant alude a la torpeza de la burla recíproca del campesino de la tundra siberiana y el de la estepa rusa en los límites con Mongolia.

uno y el mismo problema (como por ejemplo en la teoría de los lugares geométricos) a partir de un principio, como si ellas reposaran intencionalmente las condiciones requeridas para la construcción de ciertos conceptos de magnitud, aún cuando pueden comprenderse y probarse a priori como necesarios. Pero la finalidad sólo es pensable mediante la relación del objeto con un entendimiento como causa.

Puesto que con nuestro entendimiento, como una facultad de conocer por conceptos no podemos ampliar a priori el conocimiento más allá de nuestro concepto (lo que sucede sin embargo realmente en la matemática), Platón debía suponer así intuiciones a priori para nosotros los hombres, pero que tuvieran su primer origen, no en nuestro entendimiento (pues nuestro entendimiento no es una facultad de la intuición, es sólo discursiva o del pensamiento), sino en un entendimiento tal que fuera al mismo tiempo el fundamento originario de todas las cosas, esto es, el entendimiento divino, cuyas intuiciones se realizan de manera directa y merecen ser llamadas por ello arquetipos (ideas). Pero nuestra intuición de estas ideas divinas (dado que deberíamos tener una intuición a priori, en caso de querer hacer comprensible la facultad de proposiciones sintéticas a priori en la matemática pura) tendría que sernos dada tan sólo de manera indirecta como intuición de copias (ectipos), por decirlo así, de las sombras de todas las cosas que conocemos sintéticamente a priori en el momento de nuestro nacimiento, el cual tendría sin embargo que acarrear consigo un oscurecimiento de estas ideas por el olvido de su origen: como una consecuencia de que nuestro espíritu (llamado ahora alma) ha sido arrojado en un cuerpo, soltarse poco a poco de sus cadenas debería ser ahora la noble tarea de la filosofía¹.

Pero tampoco debemos olvidar a Pitágoras, de quien en realidad muy poco sabemos en la actualidad, para estipular algo seguro sobre el principio metafísico de su filosofía. Así como en Platón las maravillas de las figuras (de la geometría), en Pitágoras las de los números (de la aritmética) despertaron su atención como una especie de

1 Platón procede al menos de manera consecuente en todos estos razonamientos. Sin duda tenía presente, aunque oscuramente, la pregunta que sólo desde hace poco se ha expresado con claridad: "¿Cómo son posibles las proposiciones sintéticas a priori?" Si hubiera adivinado en aquel entonces lo que sólo se descubrió más tarde, a saber, que hay realmente intuiciones a priori, pero no del entendimiento humano sino sensibles (bajo los nombres de espacio y tiempo), que, en consecuencia, todos los objetos de los sentidos no son conocidos por nosotros más que como fenómenos, e igualmente sus formas, que podemos determinar a priori en matemáticas, no son las de las cosas en sí mismas, sino las (subjetivas) de nuestra sensibilidad, válidas por tanto para todos los objetos de la experiencia, pero ni un paso más allá, entonces, él no habría buscado la intuición pura (de la que requería para hacer comprensible el conocimiento sintético a priori) en el entendimiento divino y sus arquetipos de todas las esencias como objetos existentes en sí, y no habría encendido de este modo la llama de la exaltación mística. Porque vio perfectamente que si quería afirmar poder intuir empíricamente el objeto en sí mismo en la intuición que sirve de base a la geometría, el juicio geométrico, así como toda la matemática, serían simple ciencia de la experiencia; lo cual contradice la necesidad que (junto a la intuibilidad) es lo que garantiza su elevado rango entre todas las ciencias.

magia, es decir, como la apariencia de una cierta finalidad y una idoneidad localizada de alguna manera intencionalmente en su naturaleza, para la solución de algunas tareas racionales de la matemática, donde una intuición a priori (espacio y tiempo) tiene que servir de presupuesto, y no simplemente un pensar discursivo, con el mero fin de hacer comprensible no sólo la posibilidad de la ampliación de nuestros conceptos de magnitudes en general, sino también la de la peculiaridad y, por así decirlo, la sugestiva riqueza de sus propiedades. La historia dice que el descubrimiento de las relaciones numéricas entre los tonos y la ley según la cual solamente su proporción da origen a la música, lo ha conducido al pensamiento siguiente: dado que en este juego de las sensaciones, la matemática (como ciencia de los números) contiene justamente el principio de la forma de dicho juego (y, en realidad, según parece, a priori, a causa de su necesidad), se encuentra en nosotros una intuición, aunque solamente oscura, de una naturaleza ordenada según ecuaciones numéricas por un entendimiento que la domina; idea que aplicada luego a los cuerpos celestes, produjo asimismo la doctrina de la armonía de las esferas. Ahora bien, nada vivifica más los sentidos que la música, pero el principio vivificante en el hombre es el alma; y, en la medida en la que, según Pitágoras, la música reposa simplemente en la percepción de relaciones numéricas y (lo que es preciso anotar) este principio vivificante en el hombre, el alma, es al mismo tiempo una esencia libre que se determina a sí misma, su definición del alma: *anima est numerus se ipsum movens*, se deja quizá comprender y de cierta manera legitimar; si se supone que por esta facultad de moverse a-sí-misma, a diferencia de la materia, que es en sí algo sin vida y sólo puede ser movable por algo externo, ha querido mostrar con ello su libertad.

Era entonces sobre la matemática aquello sobre lo cual filosofaban tanto Pitágoras como también Platón, al contar todo conocimiento a priori (contenga ya intuición o concepto) dentro del intelectual, y creían tropezar por medio de esta filosofía con un misterio, allí donde no hay ninguno: no porque la razón pueda responder a todas las preguntas que se le hacen, sino porque su oráculo enmudece cuando la pregunta se eleva tan alto que carece ya de sentido. Si por ejemplo la geometría presenta algunas propiedades del círculo llamadas bellas (como puede verse en Montucla^{III}), y se pregunta: ¿de dónde le llegan tales propiedades que parecen contener una especie de ampliación de su utilidad y su finalidad? no se puede dar otra respuesta que la siguiente: *Quaerit delirus, quod non respondet Homerus*^{IV}. Quien quiera resolver filosóficamente un problema matemático, se contradice con ello a sí mismo; por ejemplo ¿qué hace que la relación racional de los tres lados de un triángulo rectángulo sólo pueda ser la de los números 3, 4 y 5? Pero quien filosofa sobre un problema matemático cree dar aquí con un misterio y ver por tanto algo inabarcablemente grande allí donde nada ve; y es justamente el hecho de rumiar en sí mismo sobre una idea que no puede comprender ni comunicar a otros, la

III MONTUCLA, M. *Histoire des Mathématiques*. Paris: 1758, T. III, 1802.

IV "Un loco pregunta lo que el mismo Homero no responde". Verso monacal medieval.

filosofía auténtica (*philosophia arcani*.) donde el talento poético encuentra entonces de qué alimentarse en el sentimiento y el goce para la exaltación, lo cual es ciertamente mucho más seductor y brillante que la ley de la razón: no adquirir una posesión más que por medio de trabajo; —pero con ello igualmente la indigencia y el desdén vanidoso propician el fenómeno ridículo de oír hablar a la filosofía en un tono exaltado.

La filosofía de Aristóteles es por el contrario trabajo. Pero sólo lo considero aquí (como los dos anteriores) en cuanto metafísico, es decir, desglosador de todo conocimiento a priori en sus elementos, y como artista de la razón que compone de nuevo a partir de allí (de las categorías) el conocimiento. Su trabajo hasta donde ha sido explorado, ha conservado su fecundidad, si bien fracasa en el progreso de extender los mismos principios, válidos en lo sensible (sin percatarse del salto peligroso que tenía que hacer aquí), también a lo suprasensible, allí donde las categorías no alcanzan: donde era necesario haber dividido y medido con anterioridad el órgano del pensar en sí mismo, la razón, en sus dos dominios, el teórico y el práctico, trabajo que habría de permanecer reservado para tiempos ulteriores. Escuchemos y justipreciemos ahora el nuevo tono en el filosofar (en el cual se puede prescindir de la filosofía).

Que filosofen personas superiores, aun cuando eso conduzca también hasta las cumbres de la metafísica, es algo que debe merecerles el mayor honor, y son dignas de la indulgencia en su violación (difícilmente evitable) contra la escuela, porque descienden hasta localizarse al pie de la igualdad civil². Pero de ninguna manera puede permitirse

2 Hay que hacer empero una distinción entre filosofar y filósofo. Lo último sucede en el tono arrogante cuando el despotismo ejercido sobre la razón del pueblo (y aún más, sobre la propia) por el sometimiento a una creencia ciega, se hace pasar por filosofía. A ello pertenece por ejemplo “la fe en la Legión del trueno en los tiempos de Marco Aurelio”, e igualmente, “en el fuego producido milagrosamente bajo las ruinas de Jerusalén para escarmio de Julián el Apóstata” [Friedrich Leopold Graf a Stolberg, *Viajes a Alemania, Suiza, Italia y Sicilia*, 2^a parte. Königsberg y Leipzig, 1794, p. 238-240. N. del T.]; tal creencia se ha hecho pasar por filosofía auténtica y pura, mientras que lo contrario de la misma se ha llamado “la incredulidad del carbonero” [Friedrich Leopold Graf a Stolberg, Op. cit. II, p. 240. N. del T.] (como si los carboneros, en la profundidad de sus bosques, tuvieran la mala reputación de ser muy incrédulos con respecto a las leyendas que les son narradas); a ello se suma también la aseveración de que hace dos mil años la filosofía llegó ya a su fin, porque “el Estagirita ha conquistado tanto para la ciencia, que ha dejado a sus sucesores pocas cosas de importancia que investigar” [Cita libre de Friedrich Leopold Graf a Stolberg de los *Diálogos selectos de Platón*, traducción de la 1^a parte introductoria. N. del T.]. De este modo, los igualitaristas de la constitución política no son simplemente aquellos que, según Rousseau, quieren que los ciudadanos sean todos iguales entre sí, porque cada uno es todo, sino también aquellos que quieren que todos sean iguales entre sí porque todos juntos, a excepción de uno solo, no son nada, y son monarquistas por envidia: elevan al trono ya a Platón, ya a Aristóteles, para, debido a la conciencia de su propia impotencia de pensar por sí mismos, no tener que soportar la comparación odiosa con sus contemporáneos. Y es así (sobre todo por lo últimamente dicho) como el hombre superior se convierte en filósofo, porque pone fin por medio del oscurantismo a todo el filosofar ulterior. No hay mejor manera de presentar este fenómeno bajo su verdadera luz, que mediante la fábula de Voss (Revista Mensual de Berlín, noviembre de 1795, última hoja), un poema que solo tiene el valor de una hecatombe.

que personas que se empeñan en ser filósofos se den ínfulas de superioridad, pues se ponen por encima de su gremio y violan su derecho inalienable de la libertad e igualdad en cuestiones que lesionan la simple razón.

El principio de querer filosofar bajo la influencia de un sentimiento superior es entre todos el mejor para el tono exaltado, pues ¿quién querría cuestionar mi sentimiento? Si puedo entonces llegar a hacer creer que este sentimiento no es simplemente subjetivo en mí, sino que puede ser exigido de todo hombre y por lo tanto ser también objetivo y un elemento del conocimiento, en consecuencia, no solamente como concepto una sutileza del raciocinio, sino válido como intuición (comprensión del objeto mismo), entonces tengo gran ventaja sobre todos aquellos que tienen que justificarse primero para poder vanagloriarse de la verdad de sus afirmaciones. Puedo hablar así con el tono del soberano, quien está dispensado de la molestia de probar su título de propiedad (*beati possidentes*). ¡Viva entonces la filosofía que a partir de sentimientos nos conduce a las cosas mismas! ¡Abajo el raciocinio sutil a partir de conceptos, que sólo busca características generales a través de la divagación, y que apenas tiene un material que puede captar de inmediato, reclama previamente formas determinadas, a las que pueda someterlo! ¡Y, supuesto también que la razón no puede explicarse ya más la legitimidad de la posición de sus conocimientos más elevados, resta así no obstante un *factum*: “la filosofía tiene sus misterios sólo accesibles por el sentimiento”³ [J. G. Schlosser, Op. cit, p. 194, nota. N. del T.].

3 Un conocido poseedor de estos misterios se expresa como sigue: “Mientras la razón como legisladora de la voluntad tenga que decir a los fenómenos (se entiende aquí las acciones libres de los hombres): tú me gustas, tú me disgustas, tendrá que considerarlos como efectos de realidades” [J. G. Schlosser. Op. cit. pág. 194, nota. N. del T.]; de donde concluye luego que su legislación requiere no solamente una forma, sino también una materia (contenido, fin) como principio determinante de la voluntad, es decir, que si la razón debe ser práctica, debe precederle un sentimiento de placer (o displacer) por un objeto. Este error que, si se lo deja deslizar, destruiría toda moral y no dejaría subsistir nada más que la máxima de la felicidad, la cual no puede tener propiamente ningún principio objetivo (porque es diferente según la diversidad de los sujetos); este error, digo, sólo puede ser puesto plenamente a luz en virtud de la siguiente prueba crucial de los sentimientos: aquel placer (o displacer) que necesariamente debe preceder a la ley, para que el hecho suceda, es patológico; pero aquel al que debe preceder necesariamente la ley para que suceda, es moral. Lo primero tiene por fundamento principios empíricos (la materia de la arbitrariedad), lo segundo un principio puro a priori (que concierne únicamente a la forma de la determinación de la voluntad). Con ello puede descubrirse fácilmente también el sofisma (*fallacia causae non causae*), dado que el eudemonista concede que el placer (la satisfacción) que un hombre recto tiene en prospecto para sentirlo alguna vez en la conciencia de su bien conducido cambio de vida (por consiguiente, la visión de su felicidad futura), constituye propiamente el estímulo para guiar bien (según la ley) tal cambio. En efecto, puesto que con anterioridad debo admitirlo sin embargo como recto y obediente a la ley, es decir, como alguien para quien la ley precede al placer, para sentir ulteriormente, en la conciencia de su bien conducido cambio de vida, un placer del alma, es un círculo vacío que se introduce en el razonamiento cuando se quiere hacer de esto último, que es una consecuencia, la causa de aquella buena conducta.

Pero en lo concerniente al sincretismo de algunos moralistas: hacer de la eudaimonía si no completamente, por lo menos en parte, un principio objetivo de la moralidad (aunque se admita que ésta imperceptible-

En cuanto a esta pretendida sensibilidad de un objeto, que no obstante se encuentra sólo en la razón pura, el caso es el siguiente: Hasta el presente sólo se había oído hablar de tres grados para admitir algo como verdadero, hasta su desaparición en una completa ignorancia: el saber, la creencia y la opinión⁴. Se introduce empero ahora uno nuevo que

mente tiene también una influencia subjetiva sobre la determinación de la voluntad humana conforme al deber), es esa precisamente la vía recta conducente a la ausencia completa de principios. Porque los móviles que se entremezclan derivados de la felicidad, si bien influyen igualmente en las mismas acciones que emanan de puros principios morales, corrompen y debilitan empero al mismo tiempo el sentimiento moral, cuyo valor y alto rango radica precisamente en que, sin atender a tales móviles, incluso, superando todas sus seducciones, prueba así no obedecer a otra cosa más que a la ley.

- 4 Algunas veces también se hace uso del término intermedio en el entendimiento teórico como equivalente al hecho de tenerse algo por probable; y por eso debe observarse que acerca de lo que se halla más allá de los límites de toda experiencia posible, no puede decirse que sea probable ni improbable, y por ello igualmente, el término creencia, con respecto a dicho objeto, no tiene lugar en su significado teórico. Bajo la expresión: tal o cual objeto es probable, se entiende una dimensión intermedia (del tener por verdadero) entre opinar y saber; y entonces le sucede lo que a todas las otras cosas intermedias: se puede hacer con él lo que se quiera. Pero si alguien dice por ejemplo: es por lo menos probable que el alma viva después de la muerte, no sabe lo que quiere. Pues probable es lo que, si se lo tiene por verdadero, tiene a su favor más de la mitad de la certidumbre (de la razón suficiente). Los principios deben contener entonces en su totalidad un saber parcial, una parte del conocimiento del objeto sobre el que se juzga. Pero si el objeto no es de ninguna manera objeto de un conocimiento posible para nosotros (tal es la naturaleza del alma como sustancia viva, y fuera de su unión con un cuerpo, es decir, como espíritu), no puede juzgarse sobre la posibilidad de que sea probable ni improbable, sino que incluso no puede contener juicio alguno. Porque las pretendidas razones de conocer se inscriben en una serie que de ninguna manera se aproxima a la razón suficiente y, por consiguiente, al conocimiento mismo, dado que se refiere a algo suprasensible, acerca de lo cual, como tal, no es posible ningún conocimiento teórico.

Así ocurre justamente con la creencia en el testimonio de alguien concerniente a algo suprasensible. El tener por verdadero un testimonio es siempre algo empírico; y la persona en cuyo testimonio debo creer, tiene que ser objeto de una experiencia. Pero si se la toma como una esencia suprasensible, no puedo instruirme a través de ninguna experiencia de su existencia, por tanto, que haya una tal esencia que me procure dicho testimonio (porque esto sería contradictorio); tampoco puedo llegar a esta conclusión a partir de la imposibilidad subjetiva de poder explicarme el fenómeno de un llamado que me ha sido lanzado del interior de mí mismo, de otro modo que por una influencia sobrenatural (conforme a lo que se ha dicho justamente acerca del juicio según la probabilidad). No hay entonces ninguna creencia teórica en lo suprasensible.

Pero en su significado práctico (moralmente práctico), no solamente es posible una creencia en lo suprasensible, sino que está inseparablemente unida a él. Pues la suma de la moralidad en mí, aunque suprasensible y por tanto no empírica, es dada sin embargo con una verdad y una autoridad que no puede desconocerse (en virtud de un imperativo categórico), la cual prescribe empero un fin que, considerado teóricamente, es irrealizable (el bien supremo) por mis propias fuerzas, sin el poder de un soberano del mundo que obre sobre él. Pero creer en él de manera moralmente práctica, no significa suponer antes como verdadera, en el plano teórico, su realidad, para lograr un esclarecimiento que nos permita comprender aquel fin prescrito y los móviles para obrar –pues para ello la ley de la razón es ya de por sí objetivamente suficiente–; sino para obrar según el ideal de este fin, como si un tal gobierno del mundo fuera real: porque este imperativo (que prescribe no la creencia, sino la acción) contiene, por parte del hombre obe-

nada tiene en común con la lógica, el cual debe ser, no un progreso del entendimiento, sino la sensación previa (*praevisio sensitiva*) de lo que no es ningún objeto de los sentidos, es decir, presentimiento de lo suprasensible.

Ahora bien, que haya aquí un cierto tacto místico, un salto (*salto mortale*) de los conceptos a lo impensable, una facultad de captación de aquello a lo que ningún concepto llega, la espera de misterios, o más bien la promesa reiterada de acceder a ello, aunque propiamente hablando, una falsa disposición de los talentos para la exaltación, es algo que se evidencia por sí mismo. Pues un presentimiento es una expectación oscura y contiene la esperanza de una solución, que no es empero posible en las tareas de la razón más que por conceptos; si ellas son por tanto trascendentes y no pueden conducir a ningún conocimiento propio del objeto, tienen que prometer necesariamente un equivalente a los mismos, una comunicación sobrenatural (iluminación mística): lo que es entonces la muerte de toda filosofía.

Platón el académico fue por tanto, aunque sin su culpa (pues sólo utilizaba sus intuiciones intelectuales de modo regresivo, para explicar la posibilidad de un conocimiento sintético a priori, y no de un modo progresivo, para ampliarlo en virtud de ideas legibles en el entendimiento divino), el padre de toda exaltación mística en la filosofía. Pero no quisiera confundir el Platón de las Cartas (recientemente traducido al alemán [traducción de J. G. Schlosser. N. del T.]) con el precedente. Este quiere, además “de los cuatro elementos pertenecientes al conocimiento, el nombre de objeto, la descripción, la presentación y la ciencia, que haya aun un quinto, la quinta rueda del carruaje, a saber, el objeto mismo y su verdadero ser [J. G. Schlosser. op. cit, p. 180 ss] [...]

“Esta esencia inmutable, que sólo puede intuirse en el alma y por el alma, pero en ésta, como una chispa que salta del fuego y se enciende a partir de sí misma en luz, quiere él [como filósofo exaltado] haberla captado; esencia de la que no podría empero hablarse, al menos a la gente, porque inmediatamente se le estaría transfiriendo la propia ignorancia, puesto que todo intento de esta clase sería ya peligroso, en parte porque estas altas verdades serían expuestas a un menosprecio grosero, y en parte, [lo que es aquí lo único racional] porque el alma podría ser atada a esperanzas vacías y a la vana ilusión del conocimiento de grandes misterios” [Ibid., p. 178s. N. del T.].

¡Quién no ve aquí al mistagogo, que no sólo delira para sí mismo sino que es al mismo tiempo un sectario, y que al hablar a sus adeptos más bien que ante el pueblo (en

diencia y sumisión de su arbitrio bajo la ley, pero al mismo tiempo, por parte de la voluntad que le prescribe un fin, una facultad (que no es la humana) conforme a dicho fin, por lo cual la razón humana puede en realidad prescribir las acciones mas no el resultado de las mismas (el logro del fin), en tanto éste no está siempre o completamente en poder de los hombres. Entonces, en el imperativo categórico de la razón práctica, que dice al hombre: yo quiero que tus acciones concuerden con el propósito final de todas las cosas, se piensa ya el presupuesto de una voluntad legisladora que contiene todo poder (la voluntad divina), y no hay por lo tanto necesidad de introducirla de manera particular.

el que se comprenden todos los no-iniciados), se da tono con su pretendida filosofía! Séame permitido citar algunos ejemplos recientes.

En el nuevo lenguaje místico-platónico, se dice: “toda la filosofía de los hombres sólo puede describir la aurora, el sol tiene que ser presentido” [Ibid., p. 191, nota. N. del T.]. Pero nadie puede presentir un sol, a menos que haya visto ya uno, pues podría muy bien suceder que sobre nuestro globo el día siguiera regularmente a la noche (como en el relato mosaico de la creación), sin que, a causa de un cielo constantemente nublado se lograra ver jamás un sol, y toda actividad adoptase sin embargo su curso pertinente de acuerdo con este cambio (del día y de las estaciones). Con tal estado de cosas, sin embargo, un verdadero filósofo no podría ciertamente presentir un sol (pues éste no es su asunto), pero podría quizás conjeturar acerca de ello, para explicar este fenómeno por la adopción de una hipótesis de tal cuerpo celeste, y acertar también así fortuitamente. En realidad, mirar directamente el sol (lo suprasensible) sin encandilarse, es imposible; pero verlo en el reflejo (de la razón que ilumina moralmente el alma) y por lo demás de manera suficiente desde el punto de vista práctico, como lo hace el Platón tardío, es completamente viable. Por el contrario, los platónicos modernos “no nos dan seguramente más que un sol de teatro” [Idem], porque quieren engañarnos por medio de sentimientos (presentimientos), es decir, únicamente por medio de lo subjetivo, que no da absolutamente ningún concepto de objeto, para hacernos perseverar en la ilusión de un conocimiento de lo objetivo, lo cual queda irremediabilmente expuesto al delirio. En tales expresiones figuradas, que deben hacer comprensible dicho presentimiento, el platonizante filósofo del sentimiento resulta inagotable: por ejemplo, “llegar tan cerca de la diosa sabiduría que se pueda percibir el susurro de su vestidura”; pero también es él inagotable en su entusiasmo por el arte del Platón filosofastro: “como no puede levantar el velo de Isis, lo hace empero tan fino que bajo él puede presentirse la diosa” [Ibid, p. 84, nota. N. del T.]. Cuán fino es, queda aquí inexpresado; quizás lo suficientemente denso como para poder hacer del fantasma lo que se quiera: de lo contrario sería un ver, lo cual es precisamente lo que debe ser evitado.

Con el mismo tenor se ofrecen ahora como argumentos, a falta de pruebas estrictas, “analogías, probabilidades” (de las que ya se habló arriba), y el “peligro de castración de la razón, tan neuralmente debilitada por la sublimación metafísica⁵, que difícilmente

5 Lo que el platónico moderno ha dicho hasta ahora, es, en lo concerniente al tratamiento de su tema, pura metafísica, y solo puede tocar, por tanto, a los principios formales de la razón. Pero esta metafísica introduce también imperceptiblemente una hiperfísica, es decir, no por ejemplo principios de la razón práctica, sino una teoría de la naturaleza de lo suprasensible (Dios, el espíritu humano), y quiere saber ésta “no hilada tan finamente”. Pero cuál sea el grado de nulidad de una filosofía que aquí concierne a la materia (el objeto) de los conceptos puros de la razón, si ella no ha sido (como en la teología trascendental) cuidadosamente desligada de todos los hilos empíricos, puede explicarse a través del siguiente ejemplo.

El concepto trascendental de Dios, como la esencia más real de todas, no puede evitarse en la filosofía, por abstracto que él sea, porque pertenece a la unión y al mismo tiempo a la explicación de todos los

conceptos concretos que pueden intervenir luego en la teología aplicada y en la doctrina de la religión. Pero ahora se pregunta: ¿debo pensar a Dios como compendio (*complexus, aggregatum*) de todas las realidades o como su supremo fundamento? Si hago lo primero, debo aducir ejemplos de esta materia, de la que compongo la esencia primera, para que su concepto no sea completamente vacío y sin significado. Yo le atribuiré entonces por ejemplo un entendimiento, o también una voluntad y otras cosas semejantes como realidades. Pero todo entendimiento conocido por mí es una facultad de pensar, es decir, una facultad discursiva de representar, o una facultad tal que, debido a una característica común a varias cosas (de cuyas diferencias debo hacer abstracción en el pensamiento), no es posible por tanto sin limitación del sujeto. De donde resulta que no se debe suponer un entendimiento divino como una facultad de pensar. Pero no tengo el menor concepto de otro entendimiento que sea por ejemplo una facultad de la intuición; en consecuencia, el concepto de un entendimiento que yo ponga en la esencia suprema es completamente carente de sentido. Así mismo, si pongo en él otra realidad, una voluntad, a través de la cual sea causa de todas las cosas fuera de él, tengo que suponerla de tal modo que en ella la satisfacción (*acquiescentia*) no dependa absolutamente de la existencia de las cosas fuera de él, pues esto sería una limitación (*negatio*). Más aún, no tengo el menor concepto, y no puedo tampoco dar ningún ejemplo de una voluntad, en la que un sujeto no funde su satisfacción sobre el logro de su querer, que no dependa por tanto de la existencia del objeto externo. Consecuentemente, el concepto de una voluntad de la esencia suprema, como una realidad que le sea inherente, así como el de la anterior, sería un concepto vacío o (lo que es peor), un concepto antropomórfico, que si, como es inevitable, se lo introduce en el dominio práctico, corrompe toda religión y la transforma en idolatría. Pero si hago del *ens realissimum* el concepto del fundamento de toda realidad, afirmo entonces lo siguiente: Dios es la esencia que contiene el fundamento de todo aquello en el mundo por lo cual, nosotros los hombres, tenemos necesidad de suponer un entendimiento (por ejemplo, de todo lo que en el mundo es conforme a un fin); él es la esencia de la cual tiene su origen la existencia de todas las esencias del mundo, no a partir de la necesidad de su naturaleza (*per emanationem*), sino según una relación por la que nosotros los hombres debemos suponer una voluntad libre, para hacernos comprensible su posibilidad. Pero qué sea aquí (objetivamente) la naturaleza de la esencia suprema, puede sernos completamente imposible de explorar y quedar completamente fuera de todo conocimiento teórico posible para nosotros, y seguir siendo sin embargo (subjectivamente) realidad para estos conceptos desde un punto de vista práctico (de la conducción de la vida); realidad con respecto a la cual sólo puede suponerse también una analogía del entendimiento y de la voluntad de Dios con el entendimiento del hombre y su razón práctica, aun cuando desde el punto de vista teórico no haya entre ellos ninguna analogía. A partir de la ley moral, que nuestra propia razón nos prescribe con autoridad, y no a partir de la teoría de la naturaleza de las cosas en sí mismas, proviene entonces el concepto de Dios, que la razón pura práctica obliga a forjar por nosotros mismos.

Cuando entonces uno de los hombres fuertes que recientemente proclaman con entusiasmo una sabiduría que no les exige ningún esfuerzo [se menciona naturalmente a Schlosser. N. del T.], porque pretenden haber cogido al vuelo esta Diosa por el extremo de su vestidura y haberse enseñoreado de ella, dice ahora que "él desdeña aquel que se imagina hacer su Dios; eso pertenece a las singularidades características de esta casta, cuyo tono (como lo que más particularmente favorece) es exaltado. Pues es claro por sí que un concepto que debe provenir de nuestra razón, ha de ser hecho por nosotros mismos. Si hubiéramos querido extraerlo de algún fenómeno (de un objeto de la experiencia), el fundamento de nuestro conocimiento sería empírico y de una validez insuficiente para cualquiera, por tanto, para la certidumbre apodíctica práctica, la cual debe tener una ley de obligatoriedad general. Más bien, tendríamos que defender una sabiduría que nos apareciera en persona, ante todo con respecto a aquel concepto forjado por nosotros mismos como el modelo, para ver si esta persona corresponde también a su carácter, e incluso, cuando no encontramos allí nada que contradiga el modelo, es empero sencillamente imposible conocer la conformidad con él de otra manera que por una experiencia suprasensible (porque el objeto es suprasensible): lo que es contradictorio. La teofanía hace entonces de la idea de Platón un ídolo que no puede ser venerado de otra forma que por superstición; por el contrario, la teología que procede de los conceptos de nuestra propia razón, propone un ideal que nos obliga a la adoración, puesto que él mismo procede de los deberes más sagrados, independientes de la teología.

V *De Rerum Natura* I, 78ss. "... es pisoteada por pura venganza; el triunfo nos hace iguales al cielo..." La traducción libre es mía.

podría resistir en la lucha contra el vicio” [Ibid., p. 182s., nota. N. del T.]; puesto que es justamente en estos principios a priori como la razón práctica siente en realidad su fortaleza, imaginable de otra forma y más bien es castrada y paralizada por el elemento empírico subrepticamente introducido (el cual es justo por ello insuficiente para la legislación general).

Para completar, la sabiduría alemana más reciente expone su convocatoria a filosofar por el sentimiento (y no como en años anteriores [a saber, los kantianos. N. del T.], a promover y fortificar el sentimiento moral por medio de la filosofía), a una prueba en la que lleva necesariamente las de perder. Su exigencia reza: “la característica más segura de la autenticidad de la filosofía humana no es hacernos más seguros, sino mejores” [Schlosser, Op. cit, p. 184, nota. N. del T.]. De esta prueba no se puede esperar que la conversión del hombre en alguien mejor (producida por un sentimiento lleno de misterio) sea examinada en su moralidad al modo como el inspector de moneda certifica la aleación de su composición; pues el montón de las buenas acciones puede en realidad evaluarlo cualquiera, pero ¿cuánto hay en plata blanca en sus intenciones?, ¿quién puede dar sobre ello un testimonio válido públicamente? Y así tendría que ser empero este testimonio, si con él debe probarse que dicho sentimiento en cuanto tal hace mejores a los hombres, mientras la teoría científica es por el contrario estéril e inoperante. Ninguna experiencia puede proporcionar entonces aquí la prueba crucial, pues ésta únicamente puede buscarse en la razón práctica como dada a priori. La experiencia interna y el sentimiento (que es en sí empírico y en consecuencia contingente) no son excitados más que por la voz de la razón (*dictamen rationis*), que habla claramente a todos y es susceptible de un conocimiento científico; no es éste el caso de una regla práctica particular introducida a la razón por medio del sentimiento, lo cual es imposible, porque ésta jamás podría ser universalmente válida. Se tiene que poder comprender entonces a priori, qué principio puede hacer y hará mejores a los hombres, cuando clara e ininterrumpidamente es conducido a su alma y se presta atención a la poderosa impresión que ejerce sobre ellos.

6 Este tráfico de misterios es de una clase completamente particular. Sus adeptos no disimulan haber tomado su luz de Platón; y este presunto Platón reconoce abiertamente que, si se le pregunta en qué consiste esta luz (lo que sería por eso aclarado) no sabría decirlo. ¡Tanto mejor! Pues por eso se hace evidente por sí mismo que él, otro Prometeo, ha sustraído directamente del cielo la chispa para ello. Puede entonces hablarse así en un tono delirante, si uno pertenece a la antigua nobleza y puede decir: “En nuestros tiempos precoces, se suele tener por exaltación todo lo que sea dicho o hecho por sentimiento. Pobre Platón, si no tuvieras sobre tí el sello de la antigüedad, y si, sin haberte leído, se pudiera pretender la erudición, ¿quién quisiera leerte aún en este siglo prosaico, donde la suprema sabiduría consiste en no ver más que lo que se yace a nuestros pies y no suponer nada más que lo que puede asirse con las manos?” [Schlosser. Op. cit. p. 90, nota. N. del T.] Pero esta conclusión no es por desgracia consecuente; demuestra demasiado. Porque Aristóteles, un filósofo prosaico en extremo, tiene empero ciertamente también el sello de la antigüedad, y según aquel principio, ¡tendría igualmente la pretensión de ser leído! En el fondo, toda la filosofía es sin duda prosaica; y la propuesta de volver a filosofar hoy poéticamente, pudiera tomarse también como la que se le hace al comerciante: escribir en el futuro sus libros de contabilidad no en prosa, sino en verso.

Así pues, todo hombre encuentra en su razón la idea del deber y se estremece al escuchar su voz férrea, cuando se agitan en él inclinaciones que buscan desobedecerla. Está convencido de que, aun cuando esas inclinaciones reunidas en su totalidad conspiran contra ella, la majestad de la ley que le prescribe su propia razón tiene que prevalecer empero necesariamente sobre todas, y su voluntad es también, en consecuencia, capaz de ello. El hombre puede y tiene que representarse todo esto clara aunque no científicamente, con el fin de estar seguro tanto de la autoridad de su razón que le da preceptos, como de los preceptos mismos; y es en este sentido teoría. Ahora bien, pongo el caso del hombre que se pregunta: ¿qué es lo que hace en mí que pueda sacrificar las atracciones más íntimas de mis tendencias y todos los deseos que proceden de mi naturaleza por una ley que no me promete ningún provecho para el resarcimiento y no me amenaza de ninguna pérdida si la infrinjo, más aún, una ley que honro tanto más profundamente cuanto más estrictamente ordena y que ofrece menos en compensación? Esta pregunta conmueve por completo el alma, que se asombra ante la magnitud y sublimidad de las disposiciones íntimas en la humanidad y, al mismo tiempo, ante la impenetrabilidad del misterio que ella oculta (pues la respuesta: es la libertad, sería tautológica, ya que ella misma constituye precisamente el misterio). Nunca puede uno colmarse de dirigir hacia ello la mirada y maravillarse del poder en uno mismo, que no retrocede ante ningún poder de la naturaleza; y esta admiración es precisamente el sentimiento producido por las ideas, sentimiento que, por encima de las doctrinas morales de las escuelas y los púlpitos, donde la explicación de este misterio constituye también una actividad particularmente recurrente de los maestros, penetraría profundamente en el alma y no dejaría de hacer moralmente mejores a los hombres.

Se trata aquí de lo que Arquímedes buscaba, mas no encontraba: un punto fijo donde la razón pudiera aplicar su palanca y, en realidad, sin poder apoyarse sobre ningún mundo, ni presente ni futuro, sino únicamente sobre su idea interna de la libertad, que se presenta como un fundamento asegurado por la inquebrantable ley moral, para poner en movimiento, en virtud de sus principios, la voluntad humana misma frente a la resistencia de toda la naturaleza. Es este el misterio que no puede devenir sensible [*fühlbar*], más que luego de un lento desarrollo de los conceptos del entendimiento y de principios cuidadosamente examinados, por tanto, sólo mediante trabajo. No es dado empíricamente (propuesto a la razón para que ella encuentre una solución) sino que es dado a priori (como un conocimiento real dentro de los límites de nuestra razón) y amplía incluso el conocimiento de la razón, pero solamente desde el punto de vista práctico, hasta lo suprasensible: no ciertamente por un sentimiento que fundamente conocimiento (místico), sino a través de un conocimiento claro, que actúe sobre el sentimiento (moral). El tono de aquel que se imagina poseedor de este verdadero misterio, no puede ser el de la exaltación, pues sólo el saber dogmático o histórico conoce la ostentación. El saber del dogmático tiene que moderar necesariamente sus pretensiones (modestia) a través de la crítica de su propia razón; en cuanto a la presunción del saber histórico, la cultura libresco sobre Platón y los clásicos, algo que sólo pertenece a la cultura del gusto, tampoco puede legitimar por sí solo querer hacer con ello al filósofo.

Confrontar esta pretensión no me ha parecido que sea algo superfluo en nuestra época, donde la utilización decorativa del título de filosofía se ha convertido en un asunto de moda, y el filósofo de la visión (si se admite que hay tal filósofo), a causa de la comodidad en lograr sin esfuerzo, por medio de un ímpetu atrevido, la cima de la inteligencia, inadvertidamente podría reunir alrededor suyo un gran número de partidarios (porque el atrevimiento es contagioso), lo que la policía del reino de las ciencias no puede tolerar.

La manera desdeñosa de calificar lo que hay de formal en nuestro conocimiento (lo cual es empero el asunto más importante de la filosofía), como una pedantería bajo el nombre de “una manufactura de formas” [Schlosser, Op. cit, p. 183, nota. N. del T.], confirma una sospecha, a saber, la de una intención secreta: desterrar bajo el rótulo de filosofía toda la filosofía, y como vencedor sobre ella alzar el tono (*pedibus subjecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo.*) Lucrecio^V. Pero cuán poco puede alcanzar este intento, a la luz de una crítica siempre vigilante, se juzgará por el ejemplo siguiente.

La esencia de la cosa consiste en la forma (*forma dat esse rei*, quería decir para los escolásticos), en tanto esta esencia debe ser conocida por la razón. Si esta cosa es un objeto de los sentidos, la forma de las cosas (como fenómenos) está entonces en la intuición, y asimismo la matemática pura no es algo diferente a una doctrina de las formas de la intuición pura; por su parte, la metafísica como filosofía pura, funda primariamente su conocimiento en las formas del pensamiento bajo las que puede subsumirse por ello todo objeto (materia del conocimiento). En estas formas reposa la posibilidad de todo conocimiento sintético a priori, cuya posesión no podemos empero poner en duda. Pero el tránsito a lo suprasensible, a lo cual la razón nos incita irresistiblemente y no puede llevar a cabo más que desde el punto de vista moralmente práctico, lo realiza también únicamente por tales leyes (prácticas), que tienen por principio, no la materia de las acciones libres (según su fin), sino solamente su forma, a saber, la idoneidad de sus máximas para la universalidad de una legislación en general. En ambos campos (el teórico y el práctico) no se trata de una arbitraria producción de formas, organizada según un plan o incluso al modo de una fabricación en serie (al servicio del estado), sino de un trabajo previo diligente y cuidadoso del sujeto, anterior a toda manufactura manipuladora del objeto dado, sin un pensamiento acerca de ello, para asumir y dignificar su propia facultad (de la razón); por el contrario, el hombre de honor que recurre a un oráculo para la visión de lo suprasensible no podrá rehusar el haberlo hecho depender de un tratamiento mecánico de los talentos y por tanto, el no haberle otorgado el nombre de filosofía más que de un modo honorario.

Pero, ¿para qué hacer entonces todo este conflicto entre dos partidos que en el fondo tienen una y la misma buena intención, a saber, la de hacer sabios y honestos a los hombres? Es un alboroto por nada, una desunión originada en un malentendido, donde no se requiere ninguna reconciliación, sino simplemente una explicación recíproca, con el fin de concertar un pacto que para el porvenir haga la armonía aún más profunda.

La diosa velada ante la que unos y otros doblamos la rodilla, es la ley moral en nosotros, en su inviolable majestad. Ciertamente percibimos su voz y comprendemos muy bien incluso su precepto; pero al escucharla, dudamos de si procede del hombre, del pleno poder de su propia razón en cuanto tal, o de alguna otra instancia, cuya esencia le es desconocida y le habla por medio de su propia razón. En el fondo, tal vez haríamos mejor en dispensarnos completamente de esta indagación, dado que es puramente especulativa y lo que nos incumbe hacer (objetivamente), siempre permanece lo mismo, quiera uno fundamentarlo en uno u otro principio: sólo que el proceso didáctico de elevar la ley moral en nosotros a conceptos claros según un método lógico, es, en rigor, el único propiamente filosófico, mientras que el proceso que personifica dicha ley, y convierte la razón moralmente imperativa en una Isis velada (aun cuando no podamos atribuirle otras propiedades que las encontradas según el primer método), constituye un tipo de representación estética justamente del mismo objeto; de este modo de representación podemos servirnos ciertamente con posteridad, si los principios han sido aducidos ya en su pureza por el primer método, para animar dichas ideas por medio de una presentación sensible, si bien sólo de modo analógico, aunque con cierto peligro de caer en una visión exaltada, que es la muerte de toda filosofía.

Poder presentir entonces aquella diosa sería una expresión que no significaría nada más que: ser conducido por el sentimiento moral a los conceptos del deber, antes que poder aclarar los principios de los que depende este sentimiento; el presentimiento de una ley, tan pronto se transforma en claro conocimiento por medio de un tratamiento escolar, es el asunto propio de la filosofía, sin la cual aquella sentencia de la razón sería la voz de un oráculo⁶, expuesto a toda clase de interpretaciones.

Por lo demás, sin querer comparar esta propuesta, como lo decía Fontenelle en otra circunstancia: “Si el Señor N. quiere empero creer absolutamente en los oráculos, nadie puede impedirselo” [*La vie et les sentiments de Lucilio Vanini*. Rotterdam: 1717 (Autor: Durand). N. del T.]

Königsberg

Immanuel Kant

RESEÑAS

WITTGENSTEIN, LUDWIG Y OTROS

HOMENAJE A WITTGENSTEIN. Universidad Iberoamericana. México D.F.: Cuaderno de Filosofía, No. 15. Departamento de Filosofía, 1991.

Homenaje a Wittgenstein es el título del Cuaderno #15 del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana de Méjico que nos ha llegado gracias al canje de nuestra revista con la *Revista de Filosofía* de dicha Universidad.

El texto se suma a otro buen número de publicaciones que se hicieron con motivo del centenario del nacimiento del importante filósofo austriaco –abril 1889-1989– y es el resultado del trabajo de un grupo de profesores convocados por dicho Departamento.

Un novedoso aporte en lengua española, es su primer artículo *Algunas observaciones sobre la forma lógica*, traducido por los profesores Fernando Alvarez O. y Alejandro Tomasini B. del original inglés *Some Remarks on Logical Form* (*Proceedings of the Aristotelian Society*, supp., vol 9, *Knowledge, experience and realism*. London: Harrison and Sons, 1929, pp. 162-171). En la línea del *Tractatus* se hacen allí consideraciones sobre el análisis lógico, sobre la estructura lógica de la proposición, sobre las proposiciones atómicas, sobre la función veritativa y sobre la sintaxis del lenguaje entre otros asuntos. Es un material valioso para los estudiosos del *Tractatus* y parece que es, además de dicho texto, lo único que se publicó en vida del autor.

El texto contiene una afirmación fundamental que puede entenderse como el inicio del viraje de su pensamiento y esto hace que este escrito sea de una importancia decisiva para la comprensión del autor

Concretamente, de acuerdo con su concepción del *Tractatus*, la forma de las proposiciones elementales viene dada a priori. Aquí considera que no se puede conjeturar “a priori”, sino en cierto sentido “a posteriori” sobre las mismas. Esto hace que de aquí en adelante, Wittgenstein recomiende el método a posteriori para investigar los fenómenos reales del lenguaje.

Los artículos siguientes son textos que ya habían aparecido en una primera versión y que los propios autores completan y reelaboran. En el primero de ellos *Una denuncia de Wittgenstein: la lógica encubre al mundo* (filosofía de la religión), el autor enuncia su propósito: efectuar una evaluación sobre las posibilidades que Wittgenstein otorga al lenguaje religioso y las relaciones de éste con la actitud de religiosidad. Su punto más importante es lo que describe como la “denuncia” donde Wittgenstein traspasa el límite del *Tractatus*; “lo que se puede decir... se puede decir de muchos modos...” y allí tiene cabida el lenguaje

religioso. Cita apartes del Diario filosófico del autor, importantes en la sustentación de su argumentación, destacando las necesarias relaciones entre lo religioso y lo místico. De los argumentos clásicos sobre la existencia de Dios le convence, y aplica a Wittgenstein el del ser-contingente y allí nace la posibilidad del lenguaje religioso. Destaca además el lenguaje religioso en términos de acción y concluye con una cita del autor, del año 37 donde dice de el conocimiento y la fe en ninguna medida están reñidos.

“La imposibilidad de la metafísica” es un tercer artículo en el que se discute, a partir de Wittgenstein, sobre la naturaleza de la filosofía. Insiste en la importancia que tiene divulgar en su totalidad el pensamiento del autor. Considera que el fenómeno filosófico es altamente complejo y presenta con tal propósito las tesis iniciales de ambos periodos del autor.

Personalmente considero de la mejor calidad la primera parte del cuarto artículo **La teoría del significado en el último Wittgenstein y en Santo Tomás de Aquino**. Creo que de manera muy adecuada y con bastante fidelidad –asunto especialmente difícil en el caso de Wittgenstein– explica las principales características e implicaciones de la noción central del significado como uso, un asunto capital en este segundo periodo, y aquí se desarrollan algunos elementos sobre la teoría del significado que es radicalmente novedosa y diferente respecto a sus posiciones del *Tractatus*. La pragmática se ve enriquecida con la explicitación de las indicaciones wittgensteinianas que el profesor Beuchot tan acertadamente destaca. En la parte final del texto presenta lo que denomina “algunas coincidencias entre Tomás de Aquino y Wittgenstein”, ya que ambos están de acuerdo en la noción de uso y de su importancia para el problema del significado. Un interés central del autor del artículo es el señalamiento de algunas diferencias entre ambos y considera que una de las principales es que Wittgenstein no admite las esencias y por tanto no reconoce ninguna posibilidad a la metafísica. Afirma al final que en la filosofía analítica actual se olvida el reconocimiento de lo que llama “el lenguaje intelectual (abstracto-esencialista) en el cual se da un uso superior a los conceptos y ellos significan realidades inteligibles y trascendentes que son igualmente naturales”.

No creo sin embargo, que a Wittgenstein, leído en su totalidad, se le pueda acusar de carencia de los elementos que implicaría tal esfera.

Termina la publicación con el artículo **Lenguaje y pensamiento: enfoques wittgensteinianos**, que consiste en una rápida incursión al *Tractatus* y en una aproximación a los elementos que denomina revolucionarios para la filosofía, como resultado de su segunda posición. Se detiene especialmente en las nociones de juego de lenguaje y forma de vida, explorando en detalle sus posibles relaciones con los estados mentales, la voluntad, la imaginación. Finalmente pretende mostrar las implicaciones de tales reflexiones en el campo de la psicología.

Invitamos a nuestros lectores para que se interesen por este texto, que contribuye a una aproximación adecuada a cuestiones centrales de la filosofía de este importante filósofo de nuestro tiempo.

VIDA DEL INSTITUTO

MAESTRIA EN FILOSOFIA

La primera promoción de la Maestría en Filosofía comenzó con 19 estudiantes.

Además de los profesores que dirigen los Seminarios, doctor Javier Domínguez Hernández, doctor Alfonso Monsalve Solórzano, profesora Beatriz Restrepo Gallego, profesor Javier Escobar Isaza y profesor Carlos Gaviria Díaz, se ha contado con la participación de los siguientes conferencistas invitados: doctor Jorge Aurelio Díaz, de la Universidad Nacional de Colombia, profesor Rodrigo Romero de la Universidad del Valle, profesor Sergio Mesa, músico, filósofo y psicoanalista, doctor Jairo Montoya Gómez, de la Universidad Nacional de Colombia –seccional Medellín–, profesor Carlos Arturo Fernández, de la Universidad de Antioquia, profesor Julián Aguilar, de la Universidad de Antioquia.

Para la segunda promoción, 1992, se tiene prevista la siguiente Línea de Investigación: “Epistemología e Historia de las Ciencias: los comienzos de la Ciencia Moderna”. Figuran como responsables de la promoción los doctores Iván Darío Arango Posada, Jorge Antonio Mejía Escobar y Gustavo Valencia Restrepo.

SEMINARIO SOBRE MORALIDAD Y ETICIDAD

El doctor Miguel Giusti, de la Pontificia Universidad Católica del Perú, dictó un Seminario sobre “El Debate Contemporáneo sobre Moralidad y Eticidad”, Seminario inicialmente destinado a los estudiantes de la Maestría pero abierto posteriormente a otros profesionales de las distintas universidades de la ciudad.

SEMINARIO DE ACTUALIZACION CON LOS PROFESORES DE FILOSOFIA DEL BACHILLERATO

En coordinación con la Secretaría de Educación Departamental, el Instituto de Filosofía adelanta un programa de Actualización en filosofía dirigido a 60 maestros de Filosofía en el bachillerato.

Dicha labor tiende a propiciar un cambio en los contenidos mismos de los programas que determinan la enseñanza de la Filosofía en el bachillerato.

CICLO DE CONFERENCIAS EN EL BANCO DE LA REPUBLICA

Para el primer semestre de 1992, se ha programado un Ciclo de Conferencias sobre Ética y Justicia, patrocinado por el Banco de la República.

Los conferencistas serán los profesores Carlos Gaviria Díaz, Juan Guillermo Hoyos Melguizo, Alfonso Monsalve Solórzano, Beatriz Restrepo Gallego y José Olimpo Suárez Molano.

COLABORADORES

IVAN DARIO ARANGO POSADA. Doctor en Historia de las Ciencias, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París.

CARLOS MASMELA ARROYAVE. Doctor en Filosofía, Universidad de Heidelberg.

JORGE MONTOYA PELAEZ. Doctor en Filosofía. Universidad de Viena. Tradujo el artículo enviado por el Doctor Wellmer para nuestra revista.

EDGAR MAURICIO MARTINEZ. Diplomado en Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana. Tradujo el el trabajo del profesor Paul Ricoeur.

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFIA

SUSCRIPCION

Nombre:.....

Dirección de Recepción:.....

Teléfono:..... Ciudad.....

Suscripción a partir 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 pagadas con cheques de otras plazas deben adicionar \$500.00 para la transferencia bancaria.

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

Correspondencia, canje y suscripciones:

REVISTA DE FILOSOFIA,

Departamento de Publicaciones,

Universidad de Antioquia,

Apartado 1226 - Teléfono (94)2110672 - Fax 268282

Medellín, Colombia, Sur América.

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