

EDUARDO ASSALONE
LUCAS MISSERI
(compiladores)



El giro subjetivista de la Filosofía Moderna

Perspectivas históricas y debates contemporáneos

Mar del Plata

2010

ISBN: 978-987-26163-0-4

Ediciones



EDUARDO ASSALONE

LUCAS MISSERI

(compiladores)

El giro subjetivista de la Filosofía Moderna

Perspectivas históricas y debates contemporáneos

Ediciones



Mar del Plata
2010

ASSALONE, Eduardo

MISSERI, Lucas

(compiladores)

El giro subjetivista de la Filosofía Moderna: perspectivas históricas y debates contemporáneos. – 1ra. edición. –

Mar del Plata: Ediciones Cátedra de Filosofía Moderna, 2010.

556 pp.; A4.

ISBN: 978-987-26163-0-4

Disponible en: <http://jornadasfilomoderna.blogspot.com/>



Esta edición se realiza bajo licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:

Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año).

No comercial: no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.

Mantener estas condiciones para obras derivadas: sólo está autorizado el uso parcial de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

INDICE

- **ALBERTI, Miguel:**
“Problemas en torno de la ‘construcción’ del fenómeno
en el idealismo trascendental” 10
- **ARIAS ALBISU, Martín:**
“El esquema trascendental de la categoría de posibilidad e imposibilidad” 16
- **ASSALONE, Eduardo:**
“La subjetivación del Estado en la *Filosofía del Derecho* de Hegel,
en la perspectiva feuerbachiana del joven Marx” 22
- **BAFFO, Carla:**
“El mito del doble en el espectáculo de las sombras” 32
- **BAHR, Fernando:**
“Escepticismo antiguo, escepticismo libertino
y escepticismo cartesiano” 35
- **BARBOSA, Susana Raquel:**
“Saint-Simon o el encomio de la industria como colofón de la técnica” 43
- **BARRIO, Catalina:**
“El papel del sujeto reflexivo en Hannah Arendt:
una interpretación contemporánea del juicio reflexionante kantiano” 50
- **BASÍLICO, Brenda:**
“Marin Mersenne, Henri Estienne y el redescubrimiento
de las *Hipótesis Pirrónicas* de Sexto Empírico” 55
- **BEDIN, Paula:**
“Freud: entre la Ilustración y la sospecha. Una interpretación
sobre la desmitificación freudiana de la religión” 62
- **BISCIA, Rodolfo:**
“Percepción sensible y falsedad material
en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes” 68
- **BRANDO, Juan:**
“Una nota sobre el individualismo” 76
- **BUERA, Yamila S. y LI ROSI, Federico:**

“El problema de la falsedad material en René Descartes”.....	81
▪ CANDILORO , Hernán J.:	
“La deconstrucción heideggeriana del sujeto moderno: la menesterosidad de la sustancia”.....	86
▪ CAPUTO , Ricardo Gabriel:	
“El yo y la ironía en la estética de Friedrich Schlegel”.....	93
▪ CASADEI , Francisco:	
“Hacia un materialismo especulativo: el fin del correlativismo”.....	108
▪ CASTELLI , Paula:	
“De cómo el <i>cogito</i> se colma de falsedad. Representación y falsedad material en Descartes”.....	115
▪ CATOGGIO , Leandro:	
“El proyecto de la crítica de la razón histórica de Dilthey como el giro ontológico trascendental de la hermenéutica”.....	120
▪ CATTANEO , Ricardo:	
“Fuentes clásicas en el trabajo filosófico de Hegel. Razones para pensar ciertas concepciones modernas de la subjetividad”.....	128
▪ CHARRI , Nahuel:	
“Transindividualidad: La nada, el individuo y el todo en Spinoza y Atahualpa Yupanqui”.....	134
▪ CITTADINO , Javier:	
“El problema de Hume. Un enigma moderno en la teoría del conocimiento contemporánea”.....	141
▪ CORMICK , Claudio:	
“Claves desde Hume para el problema de la creencia”.....	149
▪ CRELIER , Andrés:	
“Observaciones sobre la reedición heideggeriana de la filosofía trascendental”.....	158
▪ DA RÉ , Bruno:	
“El problema de la definición contrafáctica de ‘causa’ en <i>Investigación sobre el entendimiento humano</i> ”.....	168
▪ DÍAZ DE KÓBILA , Esther:	
“Descartes parresiasta”.....	173
▪ DOMECQ , Gabriela:	

“El teatro espejo de la subjetividad mundana en la filosofía de Rousseau”	179
▪ ETCHEVERRY , Luis María: “‘El proceso’ de Kafka o los umbrales vitales del sabotaje”	186
▪ FLORES , Graciela: “Meditaciones Metafísicas: la certeza moderna”	193
▪ FLORITO MUTTON , Alan: “Un problema en Kant ¿es posible tener conocimiento sobre lo posible?”	200
▪ GIORGINI , Federico y SCHIVARDI , Daniel: “La crítica nietzscheana al sujeto cartesiano como una crítica a la metafísica”	207
▪ GORLIER , Juan Carlos: “Canturrear (Gilles Deleuze – Herman Melville)”	215
▪ GUARINO , Juan Ignacio: “Pensamiento y corporalidad en las <i>Meditaciones metafísicas</i> ”	219
▪ GUERRERO , Leandro: “Razón e Ilusión en los proyectos filosóficos de Descartes y Hume”	226
▪ GUÍO , Esteban y MARTÍNEZ , Mariano: “De la comunicabilidad del juicio de gusto. Una apelación kantiana al presente del arte y la política en clave arendtiana”	233
▪ HERNÁNDEZ , Alejandro: “Descartes: El giro subjetivista o el señorío de la razón”	243
▪ HERSZENBAUN , Miguel: “El principio aperceptivo kantiano: Debates en torno a su analiticidad”	251
▪ INSAURRALDE ALCARAZ , César Gastón: “La idea de verdad en Nietzsche”	259
▪ KAUFMAN , Jessica y ZAMORA , Sebastián: “Sade: ¿Una antropología basada en el erotismo? Influencias sadistas en Bataille”	265
▪ LAMARCHE , Juan Horacio: “Comentarios sobre ‘Bartleby, el escribiente’ de Melville”	273

▪	LOPETEGUI, María José: “La transformación de la filosofía trascendental. Discusión sobre algunos presupuestos”	278
▪	LÓPEZ HANNA, Sonia: “La acción social en la perspectiva individualista de John Locke”	284
▪	MARCH, Román: “La inquietud antropológica de Kant sobre el problema del mal”	291
▪	MARESCA, Silvio: “La cárcel de la mente. Para una historia de la subjetividad moderna”	298
▪	MARTÍN, Pablo: “Los juicios teleológicos como plenitud del sistema crítico kantiano”	336
▪	MARTÍNEZ, Luciana: “El tiempo como forma de la intuición. Notas sobre la elucidación crítica heideggeriana”	344
▪	MARTÍNEZ SÁEZ, Nicolás: “Una interpretación de la concepción del tiempo en Immanuel Kant a la luz de la física relativista”	352
▪	MEDINA, Gerardo Á.: “Aportes del pensamiento antiguo en la comprensión del cogito de Descartes”	359
▪	MÉNDEZ, Marina: “Notas sobre la configuración del ‘yo textual’ en el <i>Discurso del Método</i> ”	367
▪	MESKE, Verónica: “El giro hacia la Humana Mens en el pensamiento de Nicolás de Cusa”	373
▪	MIOTTI JOZAMI, Gustavo: “Filosofía e inteligencia artificial: ¿El Apocalipsis o un nuevo camino en la evolución cultural humana?”	380
▪	MISSERI, Lucas: “Subjetividad y progreso en la eucronía de Louis-Sébastien Mercier”	387

▪ NARVÁEZ , Mario A.:	
“La idea como acto en las <i>Meditaciones Metafísicas</i> ”	395
▪ OLIVEIRA , Martín:	
“Sobre la distinción leibniziana entre fenómenos reales e imaginarios”	404
▪ PÁEZ , Jacinto:	
“Cassirer y la subjetividad kantiana”	411
▪ PAUL , Andrea M. N.:	
“Paganismo y cristianismo en la filosofía renacentista”	418
▪ PELEGRIN , Laura:	
“Donación y receptividad en la Estética Trascendental. La fundamentación heideggeriana del carácter esencialmente finito y receptivo de la Razón en la <i>KrV</i> ”	424
▪ PÉREZ JAIME , Bárbara:	
“El Estado Moderno: la institucionalización de la razón (vía el Derecho)”	432
▪ PONCE , Esteban:	
“Pensamiento y expresión. Diderot y el poder de la elocuencia en la filosofía antigua”	440
▪ PRINGE , Hernán:	
“Método y subjetividad en el neokantismo de Hermann Cohen”	446
▪ PULLEY , Romina:	
“David Hume: Escepticismo y subjetividad”	455
▪ ROLDÁN , Alberto F.:	
“ <i>El sí mismo como otro.</i> La alternativa de Paul Ricoeur entre el sujeto ensalzado y el sujeto humillado”	461
▪ ROMÁN , Ernesto Manuel:	
“Sobre cómo los conceptos leibnicianos de libertad y necesidad se armonizan cuando se los piensa según las causas eficientes y finales”	469
▪ ROSANOVICH , Damián J.:	
“Predicar a los peces. El joven Hegel y la constitución del Derecho”	476

- **SANTAMARÍA, Verónica Adriana:**
 “La crítica de Jean Jacques Rousseau
 y sus repercusiones contemporáneas” 485
- **SCE, Camilo:**
 “Sobre la *duda metódica* como prueba por el absurdo” 494
- **SCHAFFNER, Constanza:**
 “Acerca de la veracidad de la representación
 en la filosofía cartesiana” 498
- **SOSA, Leandro:**
 “Borges, y la revitalización de Hume.
 La inexistencia del yo de conjunto” 505
- **TIZZIANI, Manuel:**
 “Cocheros, carpinteros y albañiles;
 o la impronta de Sócrates en el último Montaigne” 512
- **TRANIER, José:**
 “El ‘Sujeto Pedagógico’ en contextos de turbulencia social:
 algunas reflexiones en torno a los modos de producción
 de subjetividad que se potencian y favorecen en las prácticas
 educativas en contextos de crisis (Nivel Primario, Rosario,
 2000-2010)” 518
- **VILA PÉREZ, Juan Manuel:**
 “Lógica, verdad y cosa.
 Una crítica fenomenológica al concepto neo-kantiano de la lógica” 526
- **VIOLANTE, Susana:**
 “El sujeto moderno en el Medioevo.
 La concepción de Francesc Fortuny” 534
- **WAJNERMAN PAZ, Abel:**
 “Cubrir el sol con la mano:
 Las ideas de sensación de cualidades primarias” 541
- **ZORRILLA, Natalia:**
 “Debates Ilustrados.
 Subjetivismo y filosofía del interés:
 proyectando el Estado republicano libertino” 547

PRESENTACIÓN

Uno de los modos de estimar la relevancia del estudio y la investigación de los temas y problemas de la filosofía en la Modernidad, consiste en señalar las continuidades –y las discontinuidades– de las discusiones filosóficas de dicho período con los debates actuales. Las figuras más destacadas del período moderno de la filosofía son presencias fundamentales en la producción filosófica contemporánea, aún en aquellas que no se enmarcan directamente en el área de investigación histórica. Filósofos como Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Hegel o Marx, por mencionar sólo algunos, constituyen referencias insoslayables en las principales controversias filosóficas –e incluso extra-filosóficas– en todas las áreas: la ética, la filosofía política, la teoría del conocimiento, la metafísica, la filosofía del lenguaje, del derecho, de la historia, en la estética, etc. Es en parte sobre la base de este hecho que se funda la relevancia del estudio y la investigación de la Filosofía Moderna, así como también la necesidad de promover y desarrollar los mismos.

El **Grupo de Investigación *Ratio*** y la **Cátedra de Filosofía Moderna** del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Mar del Plata, consideran un aporte en esa dirección la publicación del presente volumen, el cual reúne trabajos presentados en las *I Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna: “El giro subjetivista de la filosofía moderna. Perspectivas históricas y debates contemporáneos”* (Mar del Plata, 3-4 de Septiembre de 2010). Dichas Jornadas tienen como propósito promover la investigación de la filosofía en el período moderno así como también presentar la producción científica actual dentro de este campo a los miembros de la carrera y a la comunidad en general. En dicha oportunidad el eje temático que ha articulado las *I Jornadas* ha sido el denominado “giro subjetivista” de la filosofía moderna. Consideramos que en torno de este eje pueden reconstruirse los principales debates correspondientes al mencionado período, en todas las áreas de la disciplina filosófica.

La presente compilación es, a su vez, la primera publicación de **Ediciones Cátedra de Filosofía Moderna de Mar del Plata**. Esperamos poder continuar desarrollando este proyecto editorial que busca cubrir un espacio desatendido en nuestra ciudad y que permitirá a los investigadores del área de la filosofía moderna poder publicar los resultados de sus investigaciones.

Queremos agradecer a todos aquellos que han colaborado en la realización de las Jornadas y en la publicación de este volumen. Especialmente, a la **Universidad Nacional de Mar del Plata**, sede de las actividades y de nuestra labor cotidiana. Finalmente, a los miembros de la cátedra de Filosofía Moderna en cuyo ámbito nos desempeñamos como docentes e investigadores: la Dra. Graciela Fernández, Titular de la cátedra, la Dra. Susana Violante, Jefa de Trabajos Prácticos, la Lic. Romina Pulley, el Prof. Leandro Catoggio y el Prof. Miguel Alberti, docentes a cargo de los prácticos de la materia. A todos ellos nuestro agradecimiento por el trabajo realizado.

Eduardo Assalone y Lucas Misseri,
Mar del Plata, Septiembre de 2010.

Problemas en torno de la “construcción” del fenómeno en el idealismo trascendental

Miguel Alberti

Podría decirse, parafraseando a Kant, que la *Crítica de la razón pura* tiene “el destino singular de agobiarnos con preguntas que no podemos eludir, pues nos son planteadas por la naturaleza misma de la reflexión kantiana, y que empero tampoco podemos responder, pues sobrepasan toda interpretación razonable del libro”. Efectivamente, buena parte de las reflexiones kantianas conservan su vigencia en tanto constituyen un fructífero punto de partida desde el cual se puede avanzar muy significativamente, aunque, al parecer, sobre todo en la medida en que nos apartamos de la letra kantiana y la intentamos enriquecer con los resultados de las tantísimas investigaciones que promovió la *Crítica de la razón pura* desde su aparición.

Parecería que adoptando esta perspectiva es que se desarrolló una buena parte de las investigaciones en torno de la filosofía kantiana: intentando, por así decir, “completar” a Kant, construyendo, hasta cierto punto, sobre lo que sí hizo Kant, pero apuntando hacia lo que dejó sin hacer.

Uno de los tantos puntos en los que más se echa de menos una explicación más completa por parte de Kant tiene que ver con los problemas concernientes a la génesis del conocimiento. Sin dudas, no se trata de un espacio que a Kant le haya pasado inadvertido: bien por el contrario, es muy verosímil pensar que Kant completamente a conciencia decidió dejar de lado ese tipo de reflexiones, dado que su propósito estaba, por así decir, “más acá” de ellas. De hecho, en la búsqueda de una fundamentación para el conocimiento quizás hubiera resultado hasta inconveniente y origen de malos entendidos introducir consideraciones relativas al modo en que efectivamente conocemos. Para ver claramente que Kant tenía bien presente esta diferencia de perspectivas, y que pretendió por todos los medios alejarse de un tipo de explicación que se ocupe del modo en que se gesta de hecho un conocimiento en nosotros, apuntando en cambio a estudiar cómo es posible dicha gestación basta con revisar las transformaciones que introdujo Kant a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, las cuales dan cuenta, justamente, de su intención de evitar toda comprensión psicologista de

su obra, de lograr que todo su contenido se encuentre en el plano trascendental, relativo a las condiciones de posibilidad del conocimiento, y no el plano empírico, relativo al modo en que dicha posibilidad de conocer se actualiza.

Sin embargo, este proyecto kantiano, consecuente en sí mismo, nos deja a veces sin respuestas a la hora de ver en qué consiste el modo efectivo en que progresamos en nuestro conocimiento del mundo. Las explicaciones kantianas, aferradas al plano trascendental, tienden a producir en nosotros cierta confusión cuando intentamos aplicarlas y ver cómo funcionan, por así decir, en el mundo real. Algunos de los puntos más conflictivos en este sentido pueden ser el problema de la intersubjetividad cognoscitiva, de la que Kant dice poco más que nada, la posibilidad de variantes en el sistema de las categorías, que quedaría, al parecer, descartada por la deducción que Kant hace de ellas, etc.

Dentro de este grupo de problemas que despiertan las explicaciones kantianas se encuentra también el que será objeto de estudio en este trabajo: se trata de la posibilidad de entender nuestro conocimiento de objetos como un hecho gradual, como un progreso. En efecto, es poco lo que puede extraerse de la *Crítica de la razón pura* sobre este punto, y en términos generales daría la impresión de que en ella nuestro conocimiento de los objetos está concebido como un hecho puntual en cada caso, y no como un camino sobre el cual se avanza, y efectivamente el modelo kantiano parece ser, al igual que en otros puntos, plenamente estático. En función de lo ya dicho esto último no debería producir sorpresa, en la medida en que Kant no se ocupa del modo en que cada sujeto empírico aborda un objeto, sino de las condiciones necesarias para que ello ocurra. Pero sí cabe preguntarse si se trata o no de algo irrelevante a la hora de evaluar la legitimidad de la propuesta kantiana en general.

En este trabajo se va a sostener que el hecho de que Kant no haya contemplado en su explicación que nuestro conocimiento de objetos en general se dé bajo la forma de un proceso gradual, paulatino, dinámico, sí trae consecuencias a la hora de entender y evaluar los resultados de la *Crítica de la razón pura*.

Persiguiendo este fin se van a introducir, en primer lugar, algunas consideraciones acerca de lo que se sostiene que debe entenderse por el término “fenómeno” en el marco de las explicaciones kantianas, para después relacionar esas consideraciones con la marca que deja la comprensión kantiana del fenómeno sobre su explicación en general de nuestro conocimiento de objetos.

No es del todo fácil determinar con precisión en qué pensaba Kant realmente cuando hablaba de “fenómenos”. Hay ciertos puntos que quedan claros, como que se trata de aquello que podemos conocer de las cosas, que posee determinadas propiedades, como la de estar

sujeto a las condiciones espacio-temporales, etc. Pero no se ve fácilmente, por ejemplo, si se trata meramente de la *representación* que cada uno tiene de los objetos, es decir, de algo meramente en mí aunque se me aparezca como externo, y cuyo correlato posible permanecerá inevitablemente como un signo de interrogación, o bien si se trata de la cosa misma, realmente existiendo fuera de mí, aunque con las características que posee a partir del momento en que mi forma de conocerla le imprime una naturaleza peculiar. Tampoco se ve con claridad *a partir de qué punto* en la conformación de los objetos del mundo externo estamos ya hablando de auténticos “fenómenos”; es decir, en el acto de procesar el material que nos es dado, ¿tenemos un fenómeno a partir del momento mismo en que somos afectados? O sea ¿es esa afección misma, esa especie de huella en nuestra sensibilidad, sin más, un fenómeno?; ¿o es, en cambio, necesaria la cadena completa de operaciones que aplicamos a ese material que nos es dado para que estemos en posesión de un auténtico fenómeno? Esta duda es la que da lugar al presente trabajo: cuando abrimos los ojos y nos encontramos, por ejemplo, con la puerta de una heladera, o, mejor dicho, con una irregular mancha blanca ubicada en el espacio y el tiempo, ¿tenemos ya un fenómeno de la heladera en general? Buena parte de las afirmaciones kantianas al respecto darían a entender que no, que lo que debemos entender por “fenómeno” es el *resultado* de todo un proceso y se trata, en pocas palabras, de la cosa, pero no tal y como pudiera ser en sí misma, sino de ella misma tal como la conocemos, por así decir, cuando terminamos de conocerla, o sea, cuando tenemos una captación más o menos completa de ella. Siguiendo el ejemplo anterior, digamos que puedo sentirme provisto de un fenómeno de la heladera en la medida en que soy afectado por el blanco de su puerta, naturalmente, pero no todavía, sino solamente cuando adquiero más datos acerca de su forma en general, quizás cuando ya conozco su interior, etc. Pero ¿cuándo precisamente? ¿Cuánto tengo que dedicar mi atención a un objeto para que ya tenga en mí ese status de fenómeno y abandone el de mera mancha espacio-temporalmente percibida? Reconstruyendo una definición kantiana de “fenómeno” podría decirse que se trata del *objeto indeterminado de una intuición que se refiere al objeto por medio del efecto que el objeto tiene sobre nuestra capacidad representativa en la medida en que somos afectados por él*.¹ Esta definición, en la que se conservó, si bien no el orden, sí la letra y la terminología kantiana, nos deja por lo menos con, en primer lugar, un objeto que tiene un efecto sobre nuestra capacidad representativa, y, en segundo lugar, un objeto al que se refiere la intuición:

1 El texto kantiano dice lo siguiente: “El efecto de un objeto sobre la capacidad representativa, en la medida en que somos afectados por él, es *sensación*. Aquella intuición que se refiere al objeto por medio de sensación se llama *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama *fenómeno*.” (A 19/20; B 34). Sigo para la cita la traducción de Mario Caimi (Buenos Aires: Colihue, 2007).

este último sería el fenómeno y el primero, el que produce el efecto mencionado sobre nuestra capacidad representativa, podría decirse, sin entrar en la complejísima discusión que suscita el término, que es la cosa en sí, o en cualquier caso lo que sea que afecta nuestra sensibilidad. Esto, sin embargo, no nos da todavía una respuesta, a pesar de la precisión con que está pensada la definición, a la pregunta sobre qué es el fenómeno, o, mejor dicho, a la pregunta sobre cuándo podemos realmente hablar de “fenómenos”. Parecería desprenderse de esta definición que basta con ser afectado para que podamos llamar “fenómeno” a algo, que sería, quizás, el objeto resultante de esa afección, sin quedar claro todavía si ese objeto es meramente mi representación de él o un objeto que posibilita dicha representación, una especie de punto intermedio entre mi representación y la cosa en sí misma.²

En cualquiera de los dos casos, lo cierto es que las reflexiones kantianas en torno de la relación entre los conceptos de “fenómeno” y “cosa en sí” parecen atribuir al fenómeno características que van más allá del solo hecho de ser el producto de una afección cualquiera. La oposición entre el polo conocido de la cosa (el fenómeno) y el desconocido (la cosa en sí misma) está concebida siempre como la oposición entre la cosa como efectivamente la conocemos, con todas sus propiedades, es decir, lo que cotidianamente llamamos, en general, “objeto”, y aquello desconocido a partir de lo cual dicho objeto, con las características que nosotros le reconocemos, puede haber tenido lugar. De modo tal que no parece suficiente una mancha blanca para que me sienta en posesión de un auténtico fenómeno de la heladera, sino que aparentemente resulta, en cambio, necesario un abordaje más completo de ese objeto conocido.

En función de lo dicho en la primera parte de este trabajo estas pueden parecer cuestiones mal orientadas: Kant podría responder que lo mismo da si conozco o no el interior de la heladera, siempre que se reconozca que se trata de aspectos de mi *fenómeno* de la heladera y no de lo que la heladera pueda ser *en sí misma*. Sin embargo, a continuación intentaré defender la afirmación de que no es en absoluto irrelevante la consideración del grado de determinación que tenga mi conocimiento de una cosa a la hora de tenerla o no por “fenómeno”.

Cuando abordo un objeto tengo, naturalmente, percepciones sucesivas de él. Estas percepciones van aportando nueva información acerca del objeto abordado, y aun cuando es por completo imposible que esa serie de percepciones, por completa que sea, me dé acceso a

² Esta interesante distinción, junto con la consideración en general de la ambigüedad tanto de “fenómeno” como de otros términos kantianos, está bien expuesta en el artículo de C.M. Walsh “Kant's transcendental idealism and empirical realism” aparecido en 1903 en la revista *Mind* (New Series, Vol. 12, N° 48, pp. 454-472).

la naturaleza misma de la cosa tal como es independientemente de mi forma de conocerla, no deja de ser cierto que el fenómeno que tengo de ella se fue complejizando en cada uno de los pasos que di al estudiarlo. Esto indica, por así decir, una direccionalidad de mi conocimiento de objetos: el proceso mediante el cual nos apropiamos de sus rasgos va efectivamente en una cierta dirección; dicho de otro modo, la acumulación de información acerca de un objeto se encamina, idealmente, a una comprensión completa del objeto, a un conocimiento de él que no deje espacios en blanco. Ese punto final del camino parece ser, de hecho, aquello que orienta mi investigación en torno de un objeto cualquiera.

Esta reflexión entronca con el proyecto, más o menos sugerido por los estudiosos de Kant, de considerar que en nuestro conocimiento de objetos hay una noción que funciona como guía, como noción orientadora, tan perseguida como inalcanzable, al modo de las ideas trascendentales kantianas. Esa noción fue identificada con la de “cosa en sí”, de modo tal que esta fue concebida, justamente, como aquella idea que, tan incognoscible como se quiera, funciona como estímulo de nuestro conocimiento del mundo externo en la medida en que representa el grado último de nuestro estudio de los objetos que lo llenan.

Sin embargo, considero que no es necesario llegar tan lejos: lo cierto es que por más completo y certero que pueda ser nuestro conocimiento de objetos no podríamos jamás, al menos si aceptamos la validez de las restricciones que delineó Kant para nuestro conocimiento posible de objetos, acceder a la cosa tal como es en sí. No obstante, no deja de ser significativa la sugerencia de que nuestro abordaje de objetos efectivamente está orientado por una noción límite que, pueda o no pueda ser identificada con la de “cosa en sí”, cumple, en cualquier caso, una función regulativa y posee las características de las demás nociones que Kant agrupa como cumpliendo dicho rol.

Por otra parte, no considero que pueda descartarse el hecho de que muy posiblemente la noción que efectivamente orienta nuestro estudio de los objetos, es decir, aquello a lo que pretendemos acercarnos cuando estudiamos una cosa cualquiera, contiene como proyecto el conocimiento (aunque imposible) de la naturaleza profunda de la cosa, es decir, de la cosa tal como es en sí misma.

En cualquier caso, sin necesidad de ir tan lejos, lo que este trabajo debería poder indicar es que el hecho de que Kant no haya considerado la naturaleza gradual de nuestro conocimiento de objetos, si bien no es un hecho significativo a la hora de evaluar la legitimidad o no de sus estudios en torno de la fundamentación del conocimiento, sí dio lugar a confusiones e imposibilitó la comprensión, por así decir, teleológica del conocimiento del mundo externo, tanto como la del hecho de que entre las nociones de uso regulativo que

orientan nuestro conocimiento o nuestro accionar también se cuenta una, en el plano estrictamente gnoseológico, que juega ese rol y que permite dar cuenta del modo en que nos relacionamos con los objetos en general.

Entender nuestro conocimiento de los fenómenos como un proceso en el que se va perfeccionando nuestra comprensión de ellos podría permitir, en la medida en que se tenga en cuenta el papel que juega esa noción de fenómeno completamente conocido como punto final ideal de nuestra investigación, extender el uso de la muy interesante y útil noción del carácter regulativo de las ideas con las que trabaja nuestra mente, no solo en el ámbito de la moral, sino también en el de nuestro conocer, y contribuiría con la interesante lectura de la obra de Kant que la liga a los orígenes del pragmatismo y la noción peirceana de fin ideal de la investigación.

El esquema trascendental de la categoría de posibilidad e imposibilidad

Martín Arias Albisu

Este trabajo se propone examinar la caracterización, presentada por Kant en su *Crítica de la razón pura*, del esquema trascendental de la categoría de posibilidad e imposibilidad. Los esquemas de las categorías modales, a saber, de la posibilidad, la existencia y la necesidad, son frecuentemente dejados de lado por los comentaristas. Este hecho se debe a que los objetos empíricos son constituidos como tales mediante la aplicación de las categorías de la cantidad, la cualidad y la relación, y esta aplicación es posibilitada por los esquemas trascendentales correspondientes a esas categorías. En cambio, la aplicación de las categorías modales no determina propiedades temporales de los objetos empíricos considerados en sí mismos, sino tan sólo relaciones de estos objetos ya constituidos con la facultad cognoscitiva en su uso empírico.¹ Sin embargo, consideramos que el estudio de los esquemas de las categorías de la modalidad es provechoso en virtud de que nos permite conocer la doctrina kantiana acerca de conceptos de indudable importancia metafísica tales como la posibilidad, la existencia y la necesidad.

Nuestro trabajo se divide en dos secciones. En la primera de ellas expondremos brevemente la modalidad de los juicios. Prestaremos especial atención a los juicios problemáticos. En la segunda sección analizaremos el esquema trascendental de la categoría de posibilidad e imposibilidad. Sostendremos que este esquema consiste en la relación de concordancia entre los objetos empíricos y las condiciones formales intuitivas y conceptuales de la experiencia.

1. Según Kant, es la misma función del entendimiento la que, por un lado, genera juicios con la forma de los juicios problemáticos y, por el otro, ejerce una síntesis en conformidad con la categoría de posibilidad e imposibilidad.² De acuerdo con la conocida

¹ Cf. B 201-202 n., A 219/B 266. Hacemos referencia a las obras kantianas de la manera habitual: “AA” mienta la edición académica de conjunto, y “A” y “B”, respectivamente, la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Esta última obra es citada según la traducción de Mario Caimi (Buenos Aires, Colihue, 2007).

² Cf. A 79/B 104-105.

clasificación kantiana, los juicios problemáticos pertenecen al grupo de la modalidad. La modalidad de un juicio determina el tipo de relación que éste sostiene con el pensamiento. Siguiendo a Kant, ilustraremos esta última tesis tomando en consideración únicamente los juicios categóricos.³ Puede afirmarse que la modalidad de un juicio determina el modo en que la afirmación o la negación del concepto predicado respecto del concepto sujeto se relacionan con el pensamiento. Dicho en otras palabras, la modalidad de un juicio determina el valor que tienen para el pensamiento la afirmación o la negación. En el caso que nos ocupa, a saber, los juicios problemáticos, el afirmar o el negar son tomados como meramente posibles (por ejemplo: “el alma humana puede ser inmortal”). Señalemos, por otra parte, que en un juicio asertórico el afirmar o el negar son tomados como verdaderos, mientras que en un juicio apodíctico el afirmar o el negar son considerados como necesarios.⁴

En un juicio problemático no se estipula nada acerca de la verdad o falsedad del mismo. En efecto, hemos visto que en un juicio problemático la afirmación, o la negación, valen para el pensamiento como meramente posibles. En A 75/B 101 Kant precisa esta última tesis mediante la afirmación de que un juicio problemático expresa la posibilidad meramente lógica. Señalemos que el criterio formal de la posibilidad lógica consiste en la ausencia de contradicción.⁵ Por tanto, la afirmación de A 75/B 101 puede entenderse en el sentido de que los juicios problemáticos expresan una ausencia de contradicción. Puede concluirse que lo distintivo de los juicios problemáticos es que expresan una ausencia de contradicción.

2. La categoría que depende de la función del entendimiento ejercida en los juicios problemáticos es la de posibilidad e imposibilidad. Acabamos de ver que, en general, la modalidad de un juicio determina el tipo de relación que éste sostiene con el pensamiento. Además, indicamos que, en el caso particular de los juicios problemáticos, tal relación con el pensamiento consiste en que la afirmación (o la negación) son tomadas como meramente posibles. Por último, sostuvimos que lo distintivo de un juicio considerado como meramente posible es que expresa una ausencia de contradicción. Las mencionadas características de los juicios problemáticos nos permiten efectuar una aproximación inicial al esquema trascendental de la categoría de posibilidad e imposibilidad. Puede afirmarse que la categoría de posibilidad e imposibilidad, mediante la síntesis de la imaginación, debe determinar un

³ Cf. A 74-75/B 99-100 y *Logik*, § 30 (AA, IX, 108-109).

⁴ Omitimos aquí la complicación que supondría el examen de la modalidad de los juicios hipotéticos y disyuntivos. Sobre este punto, cf. Wolff, Michael: *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 127.

⁵ Cf. B XXVI n., A 596/B 624 n. y *Logik*, Einleitung, VII (AA, IX, 51-53).

tipo de relación entre los objetos empíricos y la facultad cognoscitiva en su uso empírico. Tal relación vendría dada por un análogo temporal de la posibilidad lógica o ausencia de contradicción. Este análogo temporal es el esquema trascendental de la categoría de posibilidad e imposibilidad.

En el capítulo del esquematismo Kant afirma que el esquema de la posibilidad es “(...) la concordancia de la síntesis de diversas representaciones con las condiciones del tiempo en general (...) la determinación de la representación de una cosa en un tiempo cualquiera.”⁶ En este texto se caracteriza el esquema de la categoría de posibilidad e imposibilidad atendiendo únicamente a la posibilidad y dejando de lado la imposibilidad. Al igual que Kant, nos concentraremos en la posibilidad. Haremos referencia a la imposibilidad únicamente al final de nuestro trabajo.

Hemos visto que, según Kant, el esquema de la categoría de posibilidad e imposibilidad viene dado por la concordancia entre un objeto y las condiciones del tiempo en general. Un objeto es concordante con las condiciones del tiempo en general cuando es representable en un momento cualquiera del tiempo. En conclusión, un objeto es realmente posible⁷ cuando es representable en un momento cualquiera del tiempo.⁸

Como ilustración de la concordancia entre los objetos y las condiciones del tiempo en general, Kant afirma que “(...) lo opuesto, en una cosa, no puede ser simultáneo, sino sólo sucesivo (...)”.⁹ Un objeto no puede poseer propiedades opuestas al mismo tiempo. Por ejemplo, una manzana no puede ser, al mismo tiempo, completamente roja y completamente verde. Una manzana que fuese al mismo tiempo completamente roja y completamente verde

⁶ A 144/B 184.

⁷ Kant distingue entre posibilidad real (*reale Möglichkeit*) y la posibilidad lógica o pensabilidad en B 302 y A 596/B 624 n. La primera es el esquema trascendental de la categoría de posibilidad e imposibilidad y concierne a objetos, mientras que la segunda consiste meramente en la ausencia de contradicción y concierne a conceptos y juicios. Sin embargo, señalemos que en B XXVI n. y B 302 n. se da a entender que los conceptos que pueden referirse a objetos empíricos son ellos mismos realmente posibles. Según estos pasajes, la posibilidad real podría atribuirse, además de a objetos, a conceptos. Consideramos que la terminología que atribuye la posibilidad real a objetos y únicamente la posibilidad lógica a conceptos es más exacta. En efecto, los conceptos llamados realmente posibles no son sino aquéllos que pueden referirse a objetos realmente posibles. Por tanto, la posibilidad real es propia de los objetos, y sólo indirectamente puede llegar atribuirse a conceptos. Coincidimos en este punto con Paton. Cf. Paton, Herbert J.: *Kant's Metaphysic of Experience*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1970⁵, t. II, pp. 345-346. Paton considera que, en sentido estricto, el objeto es posible, mientras que el concepto de un objeto posible tiene realidad objetiva.

⁸ Coincidimos en este punto con Mario Caimi. “(...) podríamos decir muy en general, que la categoría [MA: de posibilidad e imposibilidad] es aplicable a cualquier cosa que respete la unidad del tiempo en general, es decir, que sea compatible con cualquier momento del tiempo en general, con algún momento cualquiera del tiempo como dice al final ‘la representación de una cosa en cualquier tiempo’. Podía haber dicho ‘la representabilidad de la cosa en cualquier tiempo’.” Caimi, Mario: *Seminario sobre esquematismo* (desgrabaciones del seminario “Kant. El esquematismo”, dictado en la UBA durante el primer cuatrimestre de 2004; manuscrito cedido por el autor el 20/08/2006), p. 94.

⁹ A 144/B 184.

no sería representable en ningún momento del tiempo y, por tanto, no sería un objeto realmente posible. Un objeto representable en un momento cualquiera del tiempo puede poseer propiedades opuestas tan sólo de manera sucesiva. Por ejemplo, una manzana realmente posible puede ser primero verde, y posteriormente roja.

Cabe destacar que la no posesión de propiedades opuestas al mismo tiempo no es la única condición que debe satisfacer un objeto espacio-temporal a fin de ser representable en un momento cualquiera del tiempo y poder así ser considerado como realmente posible. Procuraremos explicitar las condiciones mencionadas. La multiplicidad empírica nos es dada mediante una intuición de los sentidos externos bajo la forma del espacio,¹⁰ y sólo es temporal en la medida en que constituye una representación en el sentido interno, es decir, una determinación de la mente.¹¹ Por tanto, todo objeto empírico constituido como tal a partir de la multiplicidad empírica espacio-temporal, además de temporal, debe ser asimismo espacial. En virtud de esta circunstancia, los objetos empíricos, a fin de ser considerados como realmente posibles, deben ser representables en un lugar cualquiera del espacio. Por ejemplo, el espacio es infinitamente divisible, y por tanto la materia que llena el espacio también lo es.¹² Por este motivo, un objeto empírico indivisible no es representable en ningún lugar del espacio y, entonces, no es realmente posible.¹³

Los objetos empíricos, a fin de ser considerados como realmente posibles, deben ser representables en un momento cualquiera del tiempo y en un lugar cualquiera del espacio. Además, es preciso recordar que la multiplicidad empírica espacio-temporal es constituida como objeto empírico mediante las síntesis regidas por las categorías de la cantidad, la cualidad y la relación. Por tanto, todo objeto empírico realmente posible debe poseer las propiedades temporales (esquemas trascendentales) determinadas por esas categorías. Por ejemplo, un objeto que sufriera un cambio de estados que no fuera producido por una causa empírica que le anteceda regularmente en el tiempo no sería un objeto realmente posible. En efecto, tal objeto empírico no poseería como propiedad el esquema trascendental correspondiente a la categoría de causalidad y dependencia.¹⁴ Puede concluirse que los objetos empíricos realmente posibles deben ser conformes a las categorías de la cantidad, la cualidad y la relación.

¹⁰ Cf. B XXXIX n., B 67.

¹¹ Cf. A 23/B 37, A 34/B 50.

¹² Cf. Cf. *MANW* (AA, IV, 504-508).

¹³ Señalemos que los conceptos que no pueden referirse a objetos realmente posibles son calificados por Kant como vacíos o carentes de realidad objetiva. Tales conceptos pueden ser lógicamente posibles en la medida en que no encierran una contradicción. Cf. A 220/B 267-268 y A 596/B 624 n.

¹⁴ Cf. A 144/B 183.

Nuestro análisis comenzó con un examen de la tesis según la cual los objetos empíricos realmente posibles deben ser representables en un momento cualquiera del tiempo. Posteriormente afirmamos que, a fin de ser representables en un momento cualquiera del tiempo, los objetos empíricos tienen que ser, por un lado, representables en un lugar cualquiera del espacio y, por otro lado, conformes a las categorías de la cantidad, la cualidad y la relación. Consideramos que nuestro análisis es confirmado por el principio del entendimiento correspondiente a la categoría de posibilidad e imposibilidad. Tal principio establece: “lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos), es *posible*.”¹⁵ Un objeto empírico es considerado como realmente posible, mediante la imaginación y en conformidad con la categoría de posibilidad e imposibilidad, cuando concuerda con las condiciones formales de la intuición (espacio y tiempo) y los conceptos (las categorías de la cantidad, la cualidad y la relación).¹⁶

En conclusión, el esquema trascendental de la categoría de posibilidad e imposibilidad consiste en la concordancia de los objetos empíricos con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos). Como ya hemos afirmado, el esquema de la categoría de posibilidad e imposibilidad no es una propiedad de los objetos empíricos considerados en sí mismos, sino un tipo determinado de relación entre los objetos empíricos ya constituidos y la facultad cognoscitiva en su uso empírico. Tal relación es un análogo temporal de la posibilidad lógica o ausencia de contradicción. En efecto, esa relación establece qué significa para un objeto de nuestra experiencia temporal, y no para un concepto ni un juicio, ser realmente posible.

Como hemos adelantado, nuestra exposición dejó de lado la imposibilidad. De hecho, nuestra definición del esquema trascendental de la categoría de posibilidad e imposibilidad es válida únicamente para la consideración de los objetos empíricos como posibles. A partir de lo expuesto es claro que la determinación de un objeto empírico como imposible presupone un desacuerdo entre éste y las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos). El desacuerdo mencionado es un análogo temporal de la contradicción lógica.¹⁷

¹⁵ A 218/B 265.

¹⁶ Según nuestra interpretación, las formulaciones de los principios correspondientes a las categorías de la modalidad pueden entenderse como explicitaciones de las caracterizaciones de los esquemas trascendentales de las categorías mencionadas. Por tanto, no coincidimos con la afirmación de Paul Guyer según la cual parecería haber una incongruencia entre los principios y los esquemas correspondientes a las categorías de la modalidad. Cf. Guyer, Paul: “The Postulates of Empirical Thinking in General and the Refutation of Idealism”, en Mohr, Georg y Willaschek, Marcus (ed.): *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, Akademie, 1998, pp. 297-324, aquí pp. 302-303.

¹⁷ Señalemos que algunas afirmaciones de Kant acerca de los conceptos empíricos arbitrarios parecen restringir la concepción de la posibilidad real expuesta más arriba. En efecto, Kant da a entender que los conceptos empíricos arbitrarios (por ejemplo, un unicornio) adquieren realidad objetiva únicamente cuando encontramos en

la experiencia un objeto que les corresponde. De acuerdo con esta tesis, lo realmente posible sería lo que, además de concordar con las condiciones formales de la experiencia, concuerda con lo dado en ella. Cf. A 220/B 267, A 222-223/B 269-270, A 729/B 757; Paton, Herbert J.: *Kant's Metaphysic of Experience*, ed. cit., t. II, pp. 347-350, y Rosales, Alberto: "Una pregunta sobre el tiempo", en Rosales, Alberto: *Siete ensayos sobre Kant*, Mérida, Universidad de los Andes, 1993, pp. 225-250, aquí p. 242, n. 21. Tal vez pueda resolverse la dificultad mencionada de la siguiente manera. Un unicornio, por ejemplo, es un objeto realmente posible únicamente en la medida en que concuerda con los esquemas-productos de las categorías de la cantidad, la cualidad y la relación (es decir, en la medida en que es, por ejemplo, una substancia), aunque no es realmente posible en tanto unicornio. Cf. Paton, Herbert J.: *Kant's Metaphysic of Experience*, ed. cit., t. II, pp. 347, n. 5.

La subjetivación del Estado en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, en la perspectiva feuerbachiana del joven Marx

Eduardo Assalone

*La culminación de la filosofía moderna es la filosofía hegeliana.
La necesidad histórica y la legitimación de la filosofía moderna
se basa por ello fundamentalmente en la crítica de Hegel.*

Ludwig FEUERBACH, *Principios de la filosofía del futuro*,
Bruckberg, 1843, § 19.

Introducción: El Estado como Sujeto

Si es cierto lo que expresa Feuerbach en el epígrafe de este trabajo, a saber, que “la *culminación* de la filosofía moderna es la filosofía *hegeliana*”,¹ haríamos bien en preguntarnos qué de aquello que se ha dado en llamar “el giro subjetivista de la filosofía moderna” ha culminado en la obra de Hegel. Dicho de otra manera: suponiendo la corrección de la hipótesis feuerbachiana, ¿en qué modo el pensamiento hegeliano ha logrado constituirse en la culminación de la empresa subjetivista de la filosofía moderna? ¿En qué concepto, elemento, doctrina, teoría, etc., de la filosofía hegeliana podríamos ubicar la consumación de la subjetividad cuya tematización y elevación a principio supremo caracteriza a la filosofía en la Modernidad? Una pauta para responder a estas preguntas podríamos encontrarla en *Razón y Revolución* de Herbert Marcuse:

La *Filosofía del Derecho* [de Hegel] es la filosofía de la sociedad de clase media que ha alcanzado una plena autoconciencia. Reúne los elementos positivos y negativos de una sociedad que se ha vuelto madura y vislumbra muy bien sus infranqueables limitaciones. Todos los conceptos fundamentales de la moderna filosofía son aplicados de nuevo en la *Filosofía del Derecho* a la realidad social de la cual habían surgido, y todos asumen su forma concreta. Su carácter abstracto y metafísico desaparece; y se manifiesta su contenido histórico actual. La noción del sujeto (el *ego*) revela ahora que tiene una

¹ FEUERBACH, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro*, trad. Eduardo Subirats Rüggeberg, Buenos Aires: Orbis, 1984, p. 78.

conexión intrínseca con el hombre económico aislado, la noción de libertad con la propiedad, la noción de razón con la carencia de una verdadera universalidad o comunidad en la esfera competitiva; la ley natural se convierte ahora en la ley de la sociedad competitiva y todo este contenido social no es el producto de una interpretación forzada, o de la aplicación externa de estos conceptos, sino la revelación final de su significado original. (...) Lo esencial en la obra es la autodisolución y autonegación de los conceptos básicos de la filosofía moderna.²

En una línea de investigación similar a la propuesta por Feuerbach, Marcuse indica con toda claridad cómo en los *Principios de la Filosofía del Derecho*³ (en adelante, *FD*) de Hegel, es donde habría que buscar los signos del carácter consagrador de la filosofía hegeliana respecto de los conceptos metafísicos modernos. En este sentido, la noción metafísica y gnoseológica de sujeto (el *ego* cartesiano, pero también el sujeto trascendental kantiano), es analizada en la *FD* en los términos del individualismo liberal y del *homo economicus* smithiano. Desde esta perspectiva, el sujeto como concepto filosófico encarna en el pensamiento el particularismo y el egoísmo de una flamante sociedad burguesa que no había acertado –hasta entonces– en encontrar un principio de comunidad y de organicidad que sea a la vez compatible con el principio específico de la Modernidad, esto es, la subjetividad (tal como el propio Hegel lo reconoce).⁴

¿Pero cómo resuelve la *FD* este enigma? ¿Cómo concilia la organicidad comunitaria con la subjetividad particularista burguesa? La solución de este problema se encuentra, según Hegel, en el Estado moderno, verdadera conjugación, él mismo, de universalidad substancial y de particularidad subjetiva autoconsciente, en tanto y en cuanto es *soberano*: “La soberanía”, afirma Hegel, “*existe únicamente como la subjetividad que tiene certeza de sí misma, y como la autodeterminación abstracta de la voluntad –en esa medida carente de fundamento–, en la que reside la decisión última. Es lo individual del Estado como tal, que sólo entonces es uno*”.⁵ El Estado es, por tanto, a la vez sustancia y sujeto, comunidad y

² MARCUSE, Herbert, *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. J. Fombona de Sucre, Madrid: Alianza, 1984, p. 182.

³ HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 2004. Versión cotejada con el original: HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, origen: HEGEL, G.W.F., *Werke*, Band 7, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1970.

⁴ Véase: HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires: Taurus, 1989, p. 28.

⁵ HEGEL, *FD*, § 279, p. 260. Esto no significa una suerte de “solipsismo estatal”, pues, como el mismo Hegel lo indica más adelante: “Así como el individuo no es una persona real sin la relación con otras personas, así tampoco el Estado es un individuo real sin la relación con otros Estados. La legitimidad de un Estado, y más precisamente, en la medida en que está orientado hacia el exterior, de su príncipe, es por una parte una situación totalmente *interna* (un Estado no debe entrometerse en los asuntos interiores de otro), pero, por otra parte, es también esencial que sea *completada* con el reconocimiento de otros Estados. Sin embargo, este reconocimiento exige la garantía de que reconozca a su vez a los Estados que lo reconocen, es decir que los respete en su

persona jurídica suprema. Es sólo a través de este Estado que el individuo atomístico de la sociedad burguesa moderna (el *bourgeois*) sale, por así decir, de su aislamiento respecto de la comunidad y se eleva a la universalidad del bien común en tanto miembro del Estado, en tanto “ciudadano” (*citoyen*).⁶

Sin embargo, lo que en Hegel equivale a la consumación legítima de una pretensión de los individuos en la Modernidad, en el joven Marx, y bajo la evidente influencia de Feuerbach, se revelará como una mistificación de la realidad y una inversión conceptual en el pensamiento: el Estado-sujeto, la soberanía estatal identificada por Hegel con el príncipe, posiciona a los individuos reales, los burgueses, como individuos abstractos. Dice Marx:

Si Hegel hubiese partido de los sujetos reales como base del Estado, no le habría hecho falta que éste se subjetivara místicamente. Hegel dice: “Pero la subjetividad sólo existe de verdad como *sujeto*; la personalidad, como *persona*.” También esto es una mistificación. La subjetividad pertenece al sujeto y la personalidad a la persona. Hegel, en vez de verlas como predicados de sus sujetos, independiza los predicados y hace que luego se transformen místicamente en los sujetos de sus sujetos.⁷

Y más adelante agrega: “De este modo la soberanía, la esencia del Estado, comienza siendo vista y objetivada [en la *FD*] como un ser autónomo. Después, claro está, este ser objetivo tiene que volver a convertirse en sujeto. Pero éste se presenta entonces como una autoemanación de la soberanía, cuando ésta [en realidad] no es más que el espíritu objetivado de los sujetos del Estado”,⁸ esto es, los individuos que componen la sociedad civil o burguesa. La subjetivación del Estado en Hegel, pretendida consumación positiva de la filosofía moderna, es, para el joven Marx, uno de los signos de la inversión mistificadora operada en el pensamiento por la filosofía especulativa hegeliana. La verdadera consumación de la subjetividad moderna, la plena realización del sujeto moderno, seguirá siendo una esperanza y una tarea.

En el presente trabajo, desarrollaré esta crítica de Marx a la inversión hegeliana de

independencia, por lo cual a éstos no les puede ser indiferente lo que ocurre en su interior”. *Ibid.*, § 331, *Obs.*, p. 300.

⁶ Véase: *Ibid.*, § 258, p. 227: “El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado”.

⁷ MARX, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, trad. José María Ripalda, Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p. 92 (en adelante: MARX, *Crítica*). Se ha cotejado la versión en español citada con el texto original: MARX, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, 1844. Origen: Karl Marx/ Friedrich Engels - Werke. (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 1. Berlin/DDR. 1976. S. 378-391. Disponible en: <http://www.mlwerke.de>.

⁸ *Loc. cit.*

sujeto y predicado tal como aparece en el manuscrito de 1843 titulado *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, especialmente en lo relativo al Estado como condición de la sociedad civil. Señalaré en primer lugar la influencia en esta crítica de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, de Ludwig Feuerbach. Luego me detendré en la compleja relación entre Estado y sociedad civil tal como Marx la plantea en dicho manuscrito, y plantearé una posible lectura según la cual dos enunciados contradictorios, a saber, “la sociedad civil es sujeto del Estado” y “el Estado es sujeto de la sociedad civil”, pueden ser ambos verdaderos. Para ello tomaré una distinción propuesta por Jorge Dotti entre “génesis histórica” y “génesis conceptual”. Todo lo cual me llevará a concluir que aunque el Estado sea la condición lógica determinante de la sociedad civil, ésta lo precede históricamente. Esto es lo que le permite al joven Marx desplazar el poder transformador de la realidad histórica, desde el Estado al seno de la sociedad civil, empoderando, de este modo, a los individuos y colectivos sociales concretos.

1. La inversión hegeliana: el Sujeto como Predicado

El marco global del posicionamiento del joven Marx frente a la *FD* de Hegel, es el de la crítica a la “inversión” hegeliana denunciada ya por Ludwig Feuerbach. En su forma más general consiste en la inversión de sujeto y predicado, tal como el propio Feuerbach lo plantea:

El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa* [de Hegel] *en general* no se distingue del empleado en la *filosofía de la religión*. Basta con convertir el *predicado* en *sujeto* y a éste, en tanto que *sujeto*, en *objeto* y *principio* –es decir, solamente invertir la filosofía especulativa, para obtener la verdad manifiesta, pura y desnuda–.⁹

Según Feuerbach, Hegel hace del pensamiento –que es un atributo de los seres humanos, algo que ellos hacen– el sujeto y, al mismo tiempo, convierte a estos seres humanos en atributos del pensamiento, lo que el filósofo especulativo denomina, no casualmente, la “Idea”. Como expresa Marx en uno de los manuscritos de 1844: “La autoconciencia es antes bien una cualidad de la naturaleza humana..., la naturaleza humana no es una cualidad de la

⁹ FEUERBACH, Ludwig, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, (escritas en 1842) trad. Eduardo Subirats Rüggeberg, Buenos Aires: Orbis, 1984, p. 22. Miguel Abensour llama a esta estrategia argumentativa de Feuerbach “método transformativo”. Véase: ABENSOUR, Miguel, *La democracia contra el Estado*, trad. Eduardo Rinesi, Buenos Aires: Colihue, 1998, p. 59.

autoconciencia”.¹⁰ Y referida esta inversión a la cuestión del derecho: “la Idea se ha subjetivizado [*versubjektiviert*], los sujetos reales –sociedad civil, familia, ‘circunstancias, capricho, etc.’– se convierten en factores *irreales* cargados del otro significado que les confiere ser la objetividad de la Idea”.¹¹ Un poco más adelante agrega:

El Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil, sus condiciones sine qua non. Pero [en Hegel] la condición se convierte en lo condicionado, lo determinante en lo determinado, lo productivo en producto de su producto; simplemente la Idea real se rebaja a la “finitud” de la familia y de la sociedad civil, disfrutando y produciendo así con la superación de éstas la propia infinitud. (...) Lo importante es que Hegel convierte constantemente a la Idea en sujeto, y al sujeto auténtico y real... en predicado, cuando [en la realidad] el desarrollo corresponde siempre al predicado.¹²

Una crítica de la filosofía del derecho hegeliana debe, por lo tanto, “convertir constantemente” al sujeto real en sujeto y al pensamiento en predicado; debe, en otras palabras, *invertir la inversión* para descubrir la realidad. De allí que todo el manuscrito de la *Crítica* de Marx esté atravesado por pares dicotómicos que viran desde la posición en que los dejara la *FD* hasta la posición que se correspondería con su realidad concreta: “sujeto-predicado, idea-realidad, esencia-existencia, Estado-sociedad civil, Estado-hombre real, Lógica-Estado, lo formal-la cosa pública real, Idea-monarca, Estado-pueblo, etc.”.¹³

La crítica primordial del joven Marx de 1843 a la *FD* consiste, por lo tanto, en la impugnación de la subjetivación (*Versubjektivierung*) hegeliana de aquello que sólo puede ser pensado, razonablemente, como atributo, predicado o cualidad de los seres humanos concretos, especialmente en lo relativo a sus construcciones políticas, tal como el Estado moderno que Hegel defiende. “El hombre”, afirmaba Feuerbach, “es la esencia del Estado. El Estado es la totalidad realizada, desarrollada y explicitada de la esencia humana”;¹⁴ y no a la inversa: el Estado no es la esencia del hombre; éste es “sujeto” de aquél, no su “predicado”. Esto es decisivo, puesto que si los seres humanos concretos no somos sujetos de nuestros propios pensamientos y, en general, de nuestras propias construcciones, entonces tampoco

¹⁰ MARX, Karl, “Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía en general”, en: MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Miguel Vedda, Fernanda Aren y Silvina Rotemberg, Buenos Aires: Colihue, 2006, p. 195.

¹¹ MARX, *Crítica*, pp. 71-72. Me alejo de la traducción de Ripalda de “*bürgerliche Gessellschaft*” por “sociedad burguesa” no por considerarla inadecuada sino porque prefiero hacerla coincidir con el uso frecuente de la expresión tanto en las traducciones de las obras de Hegel como en las de Marx, a saber, “sociedad civil”.

¹² *Ibid.*, pp. 73 y 76.

¹³ PRIOR OLMOS, Ángel, “Marx y la filosofía hegeliana del Estado”, Introducción a: MARX, K., *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, ed. cit., p. 15.

¹⁴ FEUERBACH, L., *op. cit.*, p. 42.

somos pasibles de ser sujetos de una transformación de lo existente. La inversión de la inversión o, lo que sería lo mismo, la *rectificación* del sujeto y del predicado es el resultado de la crítica de la filosofía del derecho hegeliana y la premisa de toda transformación posible de la realidad.¹⁵ Sólo si los hombres –y las mujeres– reales somos los verdaderos sujetos de la historia, es posible que el futuro sea distinto al pasado. La subjetivación de la Idea coincide, por lo tanto, con la desubjetivación de la humanidad; en esto radica el peligro de hacer de los individuos reales meros predicados de una hipóstasis del pensamiento. La desubjetivación de la humanidad –y la consiguiente subjetivación del pensamiento– implica, asimismo, la asunción de lo existente como algo consagrado, definitivo; algo que solamente un Otro abstracto –la Idea– es capaz de transformar. Es entonces cuando hipóstasis, mistificación y conservadurismo comienzan a actuar como sinónimos.

2. El Estado como Predicado; la sociedad como condición

Pero Hegel no sólo subjetivizaría la Idea sino también el Estado, desde que realidades humanas concretas como son la familia y la sociedad civil son presentadas por este filósofo como “las dos esferas ideales” del concepto del espíritu, al cual define como “la Idea efectivamente real”.¹⁶ Para Marx, “la única versión *razonable* de las afirmaciones de Hegel sería: La familia y la sociedad civil son partes del Estado”, y agrega, “Los ciudadanos pertenecen a la vez a la familia y a la sociedad civil”.¹⁷ Familia y sociedad civil no son productos del Estado sino, a la inversa, el Estado es un producto de ellas o, más exactamente: “la familia y la sociedad civil se convierten *por sí mismas* en Estado [*machen sich selbst zum Staat*]”.¹⁸ De esta manera, Marx redimensiona el Estado como el resultado de la acción de la familia y la sociedad civil. El Estado es ahora predicado.

Pero, ¿qué implica esto? Que el Estado sea concebido como predicado implica, en principio, que el sujeto de lo político sea lo social.¹⁹ O, en verdad, algo más complejo que

¹⁵ Sobre esta metodológica “inversión de la inversión”, el denominado “método transformativo” (véase nota 9), Abensour declara: “si la revolución puede ser definida como la aplicación del método transformativo en el campo de la práctica, el método transformativo, a la inversa, se convierte en la intervención revolucionaria en el campo de la teoría”. ABENSOUR, M., *op. cit.*, p. 63.

¹⁶ HEGEL, *FD*, § 262, p. 236.

¹⁷ MARX, *Crítica*, p. 72.

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ Luego de *La ideología alemana* el sujeto no será lo social en general sino específicamente las relaciones económicas. Como indica Castillo: “la lucha de clases y la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción serán su respuesta [*i.e.*, la de Marx a la pregunta de quién o qué es el sujeto de la historia] a partir de *La ideología alemana*”. CASTILLO, José Ernesto, “La genealogía del Estado en Marx”,

esto. La inversión hegeliana en general, y el enroque de sociedad civil y Estado en especial, no deben ser entendidos como simples errores conceptuales de Hegel o, en el peor de los casos, como una tergiversación maliciosa e interesada. Debe ser comprendida, más bien, como el fiel reflejo –en la filosofía– de una *realidad* invertida.²⁰ si bien es cierto que el sujeto real es la sociedad, no es menos cierto –y real– que ella no actúa en consecuencia, esto es, sociedad civil (sociedad) y sociedad política (Estado) se hallan en contradicción y de ninguna manera la primera domina la segunda. Más bien sucede lo contrario, el conflicto no resuelto entre lo social y lo político propicia la dominación del Estado sobre la sociedad civil. Esto es un hecho (típicamente moderno, tal como lo reconocen Hegel y Marx), es la realidad misma, y no una ilusión o una mentira.²¹ En todo caso, se trata de una realidad contradictoria en la que cohabitan dos hechos opuestos en tensión: 1) la sociedad civil es sujeto del Estado; y 2) el Estado es sujeto de la sociedad civil, o, lo que es lo mismo, la sociedad civil es predicado del Estado. Que, aún así, en la perspectiva marxiana la sociedad sea considerada el sujeto real –que el hecho 1) prevalezca en la teoría– puede juzgarse no como un súbito abandono del método dialéctico sino, todo lo contrario, como la inmanencia de un proceso de escisión –y de futura recomposición– respecto de la sociedad. En otras palabras, la escisión de lo social con lo político –y la consiguiente dominación del producto (el Estado) sobre el productor (la sociedad)– es un proceso al interior de las sociedades modernas, es algo que a la vez *hace* y *sufre* la sociedad, es un proceso dialéctico *de* la sociedad.²²

Es importante que aquí consideremos una distinción que propone Dotti y que puede resultar esclarecedora a la hora de responder a la siguiente pregunta: ¿cómo es que “lo último” (en nuestro caso el Estado) es a la vez “lo condicionante” (respecto de la sociedad)? En *Dialéctica y Derecho*, Dotti sostiene que en la *FD* hay una “distinción entre génesis histórica y conceptual”.²³ Esto le permite a Hegel mantener en el campo del derecho los dos aspectos fundamentales del movimiento dialéctico: 1) la pureza del comienzo; y 2) el carácter

en: THWAITES REY, Mabel (comp.), *Estado y marxismo. Un siglo y medio de debates*, Buenos Aires: Prometeo, 2007, p. 31n.

²⁰ Aquí sucedería algo similar a lo caracterizado por Deleuze y Guattari respecto de la “falsa conciencia”. Ésta, según los autores de *El Anti Edipo*, “es verdadera conciencia de un falso movimiento, verdadera percepción del movimiento que se produce sobre la superficie de registro”, no una conciencia que “falsea” la realidad o una percepción errónea de la realidad social. Véase: DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Barcelona: Paidós, 1995, p. 19.

²¹ Véase: DOTTI, Jorge, *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires: Hacchette, 1983, p. 241: “Marx considera [en la *Crítica*] que el fracaso mismo del proyecto hegeliano pasa a ser, paradigmáticamente, su mayor mérito, pues lo convierte en una descripción fidedigna de la situación real, donde de hecho no existe conciliación alguna”.

²² Esto podemos encontrarlo, por ejemplo, en la siguiente proposición: “la sociedad civil produce en su seno [*innerhalb ihrer selbst*] la relación entre Estado y sociedad civil que ya existe independientemente de ella como burocracia”. MARX, *Crítica*, p. 156.

²³ DOTTI, J., *op. cit.*, p. 117n.

condicionante y no condicionado del resultado. Dotti ve que en la *FD* la pureza del comienzo corresponde a la propiedad privada del Derecho Abstracto y que el resultado condicionante es el Estado.²⁴ Esto lo lleva a concluir que así:

Hegel puede presentar en la estructura sistemática la *familia* y la *sociedad civil* como momentos a) “posteriores” al tratamiento de la propiedad; y b) “precedentes” al del *estado*, porque el significado de este ordenamiento es fundamentalmente metafísico o ético (según la óptica con que analicemos el idealismo hegeliano).²⁵

Y más adelante agrega:

Que el *estado* “provenga” de aquello respecto de lo cual es el *Grund* o condición determinante, implica que se lo entienda no como existencia histórica contingente, como la politicidad de los nexos interpersonales, sometida a la relatividad de la historia, sino como sustancia metafísica operante desde el comienzo del movimiento, frente a la cual las etapas precedentes no pueden cumplir ninguna función autónoma.²⁶

3. Conclusión

Ahora bien, si generalizamos esta apreciación que hace Dotti, incluyendo en ella la relación entre sociedad y Estado, podemos arribar a una conclusión similar. Pues, aunque el Estado sea el *Grund*, la condición *lógica* determinante, de la sociedad civil, ésta lo precede *históricamente*. Por lo tanto, la condición de sujeto de la sociedad frente al Estado es propio de la génesis histórica de este último; mientras que, por el contrario, desde un punto de vista lógico o conceptual, esta génesis se invierte, puesto que el Estado (una vez constituido) es condición de la sociedad, en la medida en que ésta es una de las “esferas ideales” del *concepto* del espíritu —siempre y cuando pongamos en el Estado el “fin” o la realización de la sociedad civil.

Desde un punto de vista metodológico, que el Estado sea predicado –aceptando la crítica de Marx– implica un giro en el análisis que se hace del mismo: “el Estado debe ser analizado”, a partir de la *Crítica*, “como lo realmente existente, llámese administración

²⁴ *Ibid.*, pp. 116-117.

²⁵ *Ibid.*, p. 119.

²⁶ *Ibid.*, p. 122.

burocrática, régimen político y/o políticas públicas”.²⁷ Esto es crucial, por ejemplo, para el estudio de la burocracia hegeliana, puesto que ahora el acento no estará puesto en cuestiones como la supuesta condición innata de la majestad del príncipe o en la división “según el concepto” de los poderes del Estado, sino en cuestiones más pedestres como el estatus de las corporaciones económicas o en las funciones efectivas del funcionariado público.

Un análisis primario de la *Crítica* de Marx de 1843 a la *FD* de Hegel nos muestra la importancia de la impugnación de la inversión hegeliana denunciada poco tiempo antes, en 1842, por Ludwig Feuerbach en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. En ese mismo año, Marx afirmó: “A ustedes, teólogos y filósofos especulativos, les doy un consejo: libérense de las nociones y prejuicios de la vieja filosofía especulativa, si es que realmente pretenden descubrir los hechos tales como son, es decir, la *verdad*. Para ustedes no hay otro camino hacia la *verdad* y la *libertad* que el que pasa por *Feuerbach*. Feuerbach es el *purgatorio* del presente”.²⁸

La *Versubjektivierung* del Estado y la consecuente desubjetivación de la sociedad civil en la propuesta iusfilosófica de Hegel, son operaciones caracterizadas tanto por Feuerbach como por el joven Marx como una completa inversión de la realidad social de su época. Esta inversión, como adelanté más arriba, conlleva el riesgo de una pérdida de la capacidad transformadora de los seres humanos respecto de su realidad y de su destino. El método transformativo o la inversión de la inversión, ha posibilitado, al menos en la tradición marxista, un verdadero empoderamiento de los individuos y colectivos concretos, históricos, especialmente en la forma de movimientos sociales y políticos revolucionarios, pero también en la forma de teorías sobre el Estado que devuelven a la sociedad civil su potencia instituyente. Como expresa Rubel: “Feuerbach había negado a Dios para afirmar al hombre; Marx terminará por negar al Estado para devolver al hombre su plenitud humana”.²⁹ Una plenitud humana que incluye, como una de sus notas fundamentales, lo político como dimensión de la acción social y del reconocimiento mutuo intersubjetivo, presentes ya,

²⁷ CASTILLO, J. E., *op. cit.*, p. 30.

²⁸ MARX, Karl, “Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach”, firmado “Kein Berliner”, en: *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*, Bd. II, 13 de Febrero de 1843, disponible en: http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_026.htm. “*Feuerbach*” es un juego de palabras; el apellido del filósofo de las *Tesis provisionales* significa, “arroyo de fuego”. Marx expresaría, entonces, literalmente: “no hay otro camino para ustedes hacia la *verdad* y la *libertad* que el que pasa por el arroyo de fuego” (*Und es gibt keinen andern Weg für euch zur Wahrheit und Freiheit, als durch den Feuerbach*). De allí que sea inmediatamente caracterizado como el “*purgatorio* del presente” (*Purgatorium der Gegenwart*), puesto que el “*arroyo de fuego*” es una de las imágenes asociadas tradicionalmente con el purgatorio, tal vez por cierta visión de Daniel (en: *Dn.* 7, 9 -11) o por el río Flegetonte de los griegos, uno de los cinco que según ellos recorrían el Hades.

²⁹ RUBEL, Maximilien, *Karl Marx: Ensayo de Biografía intelectual*, Buenos Aires: Paidós, 1970, p. 56.

paradójicamente, como elemento fundamental, en la filosofía especulativa hegeliana.³⁰

³⁰ No puedo demostrar aquí este punto porque la extensión y los objetivos del presente trabajo no lo permiten. Remito al lector a la siguiente bibliografía básica: DRI, Rubén, *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana*, tomo 2, *Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*, Buenos Aires: Biblos, 2006. HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballester, Barcelona: Crítica, 1997. SAUERWALD, Gregor, “Reconocimiento y liberación. El Hegel revolucionario: la filosofía del derecho de 1819/20”, en: CECCHETTO, Sergio y CATOGGIO, Leandro (comps.), *Esplendor y miseria de la filosofía hegeliana*, Mar del Plata: Suárez, 2007. VALLS PLANA, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona: Estela, 1971.

El mito del doble en el espectáculo de las sombras

Carla Baffo

Cuando asistimos a la proyección de una película, los seres que transitan la superficie - a la que han sido arrojados desde el proyector-, cobran autonomía. Su existencia se impone como tal por la naturalidad del movimiento, proveniente de la animación de las imágenes; ellos se mueven como nosotros lo haríamos. De ahí que podamos traer a la memoria, con igual nitidez, el baile de Antony Quinn en “Zorba el griego”, como la imagen de Maximiliano Guerra bailando en la plaza Independencia cuando visitó Tucumán. La realidad del recuerdo pareciera emerger más de la imagen misma que del ámbito de lo empírico, de una objetividad propia de la imagen.

En los primeros tiempos del cinematógrafo, la imagen filmada debía estar cargada de exotismo y fantasía, para así asombrar y despertar la atención de quienes la contemplaban. Pero algo diferente sucedió a partir de las proyecciones Lumiere, que consistían en filmar como espectáculo el mundo conocido. La curiosidad se vio estimulada por un reflejo de la realidad cautivo en la vida rutinaria del hombre y sus preocupaciones, por los paisajes más cotidianos -en tanto escenarios donde ésta lleva a cabo su despliegue. La maravilla del cinematógrafo, afloraba así, de volver a ver en éste la realidad que no maravilla.

¿En qué consiste entonces esta magia que no está en la vida sino en la imagen de la vida?

Una de las respuestas puede venir de la posibilidad que el cine nos brinda de actualizar y transmitir mitos de carácter universal en la humanidad, que antaño eran patrimonio de la tradición oral. A través de los relatos, el hombre alcanza conciencia de sí mismo, de ellos absorbe buena parte del universo conceptual y simbólico que le sirve para actuar e interpretar su experiencia. Uno de ellos, cuya existencia se manifiesta en todas las culturas, es el mito del doble. *Doppelgänger* es el vocablo alemán que hace referencia al doble fantasmagórico de una persona viva. La palabra proviene de *doppel*, que significa ‘doble’, y *gänger*, traducida como ‘andante’. Su forma más antigua, es *Doppeltgänger*, ‘el que camina al lado’. El término se utiliza para designar a cualquier doble de una persona, comúnmente en referencia al “gemelo malvado” o al fenómeno de la bilocación.

Todos nosotros, en mayor o menor medida, estamos atravesados por una serie de ambiciones que anteceden a la conciencia que tenemos de nosotros mismos: la omnipotencia mágica, la metamorfosis, la victoria frente a la caducidad, la inmortalidad. El doble es un “otro yo” y un “yo otro”, al que construimos como espectro autónomo, concentrando en él nuestras necesidades profundamente subjetivas.

La imagen cinematográfica y la imagen fotográfica comparten una fuente en común que las convierte en el hábitat por antonomasia de este mito: los espectros invisibles al ojo humano, primordialmente, el espectro del doble que habita las sombras.

Las primeras reflexiones sobre la esencia del cine toman el nombre de fotogenia y surgen de la toma de conciencia de esta capacidad de la imagen de materializar cualidades de los seres que no advertimos en la “realidad”. La meditación sobre la imagen cinematográfica, la fotogenia, es esa “*extralucidez mítica que fija en la película los espectros invisibles al ojo humano*” (Edgar Morin). La palabra “fotogenia” tiene su origen en la fotografía; de ahí que nos descubramos “fotogénicos”, o no, según una extraña capacidad de la fotografía que nos adula o traiciona. El cinematógrafo hereda de la fotogenia a la vez que la transforma.

Ahora bien, ¿de qué forma se nos manifiestan estas imágenes como portadoras de espectros? En primer lugar, así como dijimos que en el cinematógrafo la vida de los personajes nace del movimiento; en el caso de la fotografía se trata más bien de una presencia dadora de vida: la presencia de una ausencia. Si las fotos estuviesen muertas, por su carencia de movimiento ¿por qué necesitamos entonces volver a mirarlas? Cuando extrañamos a alguien, quizás porque no está cerca, quizás porque no está; contemplar su imagen se vuelve una forma de reconfortarnos con su presencia. De ahí que la difusión de la fotografía haya encarnado las formas arcaicas de la devoción familiar. Debido a esta cualidad de “recuerdo mágico”, presencia perpetuada, carga al igual que los antiguos amuletos con el carácter simbólico de esta representación: la presencia de los ausentes.

Estas funciones desplegadas por la imagen fotográfica nacen de lo que nosotros depositamos en ellas. Los hombres mantenemos una relación de conocimiento con el mundo, con los otros, e incluso con nosotros mismos, a través de las imágenes que vamos construyendo y que son la estructura esencial de la conciencia. Éstas pueden presentar todos los caracteres de la vida real, incluso la objetividad. El doble (de raíz antropológica) que nos acompaña, tiene la tendencia a materializarse –antes que en la conciencia –en las sombras, los sueños, los reflejos y la imágenes. La aparente exterioridad material carga a las imágenes de una sobrevaloración subjetiva, de una verdad más profunda que la realidad, que se sitúa en el

límite de lo sobrenatural. Existe en nosotros un proceso de proyección o enajenación que lleva a la concretización de nuestros estados psíquicos en las imágenes; se concentran y materializan en ellas todas las necesidades del individuo, en primer lugar, la de la inmortalidad. Nuestra percepción fotográfica corporiza las sombras por una tendencia del espíritu y por la cualidad ligada al doble que se funda en la oposición sombra-luz. Es así como toma forma la imagen-espectro del hombre, el doble que no conoce fronteras entre la vida y la muerte.

Por otro lado, somos testigos de cómo el mito del doble atraviesa los argumentos cinematográficos, dando origen a películas como *El Resplandor* (Kubrick), *Psicosis* (Hitchcock), *El Club de la Pelea* (Fincher), *Identidad* (Mangold), *Irene*, *Yo y mi Otro Yo* (Farrelly), entre muchas otras. A diferencia de la fotografía, en la que la imagen no puede dissociarse de su soporte material, el cine desmaterializa la imagen que proyecta. El movimiento impide una localización fija de los seres y las cosas, ya no es posible la cristalización afectiva sobre un objeto como sucede, por ejemplo, en el caso de las fotografías que operan como amuletos. Sin embargo, las imágenes cinematográficas permiten irradiar el alma y la espiritualidad de los rostros; éstas toman cuerpo a partir de las sombras proyectadas y tornan visibles aquellas cualidades que permanecían invisibles al ojo humano. Pensemos en nuestra reacción al sorprendernos filmados: risas, asombro, vergüenza al no reconocer allí la imagen que tenemos de nosotros mismos, que no es otra cosa que la imagen de la conciencia. La sombra manifiesta su exterioridad, su presencia permanente. La imagen es proyectada, alienada, objetivada hasta manifestarse como espectro autónomo. El cinematógrafo echa a caminar al “andante”, de ahí su fuerza mágica.

Si bien el mito tiene carácter universal, no podemos descartar la posibilidad de que la dualidad que forma parte de nuestra cultura, y por ende de las imágenes que nos hacemos del mundo, tenga relación con la fuerte presencia del espectro del doble en nuestras artes. Sólo al desentrañar la estructura esencial de la imagen (lugar geométrico de enajenación, encuentro alucinatorio de la mayor subjetividad y de la mayor objetividad); en la denuncia del arte sobre el desequilibrio ante la añoranza de aquello que no sabemos encontrar en nosotros mismos, es que el hombre podrá reconciliarse con la verdad de sus sombras.

«Uno no alcanza la iluminación fantaseando sobre la luz sino haciendo consciente la oscuridad». (Jung)

Escepticismo antiguo, escepticismo libertino y escepticismo cartesiano

Fernando Bahr
(UNL, CONICET)

Según Sexto Empírico (siglo II d. C.), compilador y última gran figura del escepticismo antiguo, “[l]a esceptis es la facultad de oponer, de cualquier modo posible, apariencias (*to phainómenon*) y juicios (*nóouménon*), de forma que, a través de la equivalencia entre las cosas y los argumentos opuestos, alcancemos primero la suspensión del juicio y, tras ello, la imperturbabilidad” (HP, I, 8-9). Partiendo de esta caracterización, conviene hacer tres observaciones.

En primer lugar, que, a pesar de lo que ella se dice, la noción escéptica de “apariencia” no se circunscribe al ámbito de la apariencia sensible (*tà aisthe tá*) sino que incluye también los objetos del intelecto (*tà noe tá*)¹. Esto es, también los argumentos forman parte de lo que aparece y pueden ser capaces de provocar “una sensación pasiva [que] nos conduce involuntariamente al asentimiento” (HP, I, 19). En segundo lugar, que el escéptico admite la apariencia, y no investiga sobre ella “sino sobre lo que se afirma acerca de la apariencia. (...) Por ejemplo, nos aparece que la miel sabe dulce (y lo admitimos pues la percibimos dulce sensiblemente), pero investigamos si asimismo es dulce según la razón, lo que no es la apariencia sino lo que se dice acerca de la apariencia” (HP, I, 20). En tercer lugar, finalmente, que el sentido de la investigación se consume con la *ataraxía* o imperturbabilidad y su consecuencia, la moderación o *metropatheia*; si el escéptico practica y recomienda la *epoché* o suspensión de juicio es porque descubre que se encuentra inesperadamente vinculada con ellas.

En resumen, podríamos decir entonces que el escepticismo antiguo es un sereno vivir según las apariencias. Su “máquina de guerra” se pondrá en marcha cada vez que un dogmático le diga que tal cosa no es posible, que debe indagar racionalmente esas apariencias para ver si corresponden con la realidad. El escéptico mostrará entonces que la investigación que se le exige no tiene límites y no conoce descanso, que cada inferencia por detrás de lo que

¹ Sexto lo apunta de manera indirecta, y por ello suele pasarse por alto: “Por *apariencias* entendemos, en este momento, los objetos de la percepción sensible, de donde les oponemos los objetos del intelecto” (HP, I, 9).

aparece es tan plausible como su contraria. Tras ello, rechazada la locura fundamentadora del dogmático, volverá a las *apariencias* (sensibles e intelectuales) que le provee su *pathos*, lugar de encuentro fortuito con la *ataraxía*. La investigación continúa abierta en el sentido de que todavía no se sabe qué es verdad, pero esto ya no preocupa al escéptico, quien ha mostrado cómo cualquier intento de cerrarla hasta ahora sólo ha servido para multiplicar la inquietud, es decir, para alejarlo de lo que originalmente deseaba.

Los escritos de Sexto Empírico parecen haber llegado a Europa en el año 1427 traídos por Francesco Filelfo desde Bizancio. Uno de sus primeros admiradores fue Girolamo Savonarola, quien encomendó a algunos de sus seguidores una pronta traducción al latín de esa obra, tan útil “para refutar la petulancia e ignorancia de los presuntos sabios”². El sueño de Savonarola empezará a cumplirse recién en 1562, cuando Henri Estienne publica la primera versión latina de las *Hipotiposis*. De todas maneras, el texto griego fue empleado minuciosamente por Gianfrancesco Pico, discípulo de Savonarola, y con el propósito entrevisto por su maestro: destruir toda apologética racional del cristianismo, sea platónica o aristotélica, y establecer la Escritura como única fuente de conocimiento seguro y verdadero. Esta corriente que Gianfrancesco inauguraba en 1520 con su *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae* se conoció después con el nombre de “fideísmo”, y constituyó la interpretación, o por lo menos la utilización, primaria de los escritos de Sexto en el Occidente europeo. Estos escritos fueron, pues, por lo menos hasta finales del siglo XVI, un arma de combate contra la presunción del saber racional y por ello sus defensores pudieron apelar cómodamente a la metáfora de una limpieza espiritual tras la cual el dedo de Dios podía enseñar sin dificultades Su verdad.

A partir del primer cuarto del siglo XVII, sin embargo, el vínculo entre escepticismo y fe parece empezar a perder su solidez inicial. En 1623, Marin Mersenne publica sus *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, donde una obra en la que se defendía esa función terapéutica y piadosa del escepticismo, el tratado *De la Sagesse* (1601-1603) de Pierre Charron, era considerada un manantial de ateísmo tan peligroso como *El príncipe* de Maquiavelo o los *Diálogos* de Giulio Cesare Vanini³. Este peligro presente en Charron era

² Miguel Angel Granada, “Apologética platónica y apologética escéptica: Ficino, Savonarola, Gianfrancesco Pico”, en *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, p. 138.

³ “Ubi velim intelligas non solo pasquillos, verum etiam libros, qui alioquim bona complecti videntur, nisi Atheismo scaterent, quales sunt libri Charontis de sapientia, Machiaueilli de principe, & Repub. Cardani de subtilit; & iudic. astror. & in supplem. Almanach, & alibi passim; Campanelle; Vanini dialogi, Flud, & alii plurimi, quos vel omnino perire, vel accuratè saltem expurgare operaepretium fuerit” (M. Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, 1623, col. 671-672). Al respecto, cfr. René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe. siècle*, Paris, Boivin, 1943, 2 vols., p. 67.

ratificado al año siguiente por el mismo Mersenne en *L'impiété des déistes, athées, et libertins de ce temps*⁴ y llevado a su paroxismo por el jesuita François Garasse en *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendues tels*⁵.

Ahora bien, es interesante notar que ni Mersenne ni Garasse vincularon explícitamente la impiedad de Charron con su escepticismo. Para Mersenne, en efecto, Charron es peligroso por las consecuencias que los deístas y libertinos pueden extraer de sus escritos; “mientras que un espíritu fuerte, bien hecho y que tenga el temor de Dios impreso profundamente en el alma puede sacar provecho de ellos”⁶. Garasse parece considerar, por su parte, que lo indeseable de Charron se encuentra no en la suspensión de juicio sino en los errores, y en tal sentido, sus obras habrían alimentado la cábala de los nuevos dogmáticos, más cercanos a Epicuro y otros ateos que a Sexto Empírico⁷.

Para estos dos famosos apologistas de la década de 1620, por lo tanto, el escepticismo no parece ser un enemigo temible⁸. No sucede lo mismo quince años después, como se sabe, con el amigo más famoso de Mersenne, René Descartes, quien en las “Séptimas respuestas” que acompañan sus *Meditationes de prima philosophia* criticará duramente al jesuita Bourdin por objetarle un afán excesivo de fundamentación. “¿[Q]ué les responderá a los escépticos, replica Descartes, los cuales van más allá de todos los límites de la duda?” A continuación agrega:

Y no me digáis que tal secta se halla extinguida al presente: tiene más vigor que nunca, y la mayoría de quienes piensan tener algún mayor ingenio que los demás, no encontrando nada que los satisfaga en la filosofía al uso, y no viendo ninguna otra que sea mejor, se pasan a la escéptica; y éstos son, sobre todo, los que quieren que se les demuestre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana. De suerte que todo lo que aquí dice nuestro autor no suena nada bien y constituye un mal ejemplo, sobre todo cuando se piensa que pasa por hombre erudito: pues ello deja ver que él cree que no pueden ser

⁴ “[I] [Charron] savait mieux, ou aussi bien qu’aucun autre, que son livre ferait beaucoup de libertins, et que sa Sagesse en rendrait un grand nombre d’insensés, tels que sont ceux qui vous ont séduit par leurs propos emmiellés, ou pour miex dire envenimés des pensées de Charron” (M. Mersenne *L'impiété des déistes, athées, et libertins de ce temps*, édition et annotation par D. Descotes, Paris, Honoré Champion, 2005, p. 157).

⁵ Cfr. François Garasse, *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendues tels*, Paris, 1623, pp. 27 y 1015.

⁶ Mersenne, *L'impiété des déistes*, ed. cit., p. 159.

⁷ Cfr. Garasse, *op. cit.*, pp. 1010-1017. De hecho, no hemos encontrado ninguna mención a Sexto Empírico ni al pirronismo en toda la obra de Garasse

⁸ Esto se ve con cierta claridad en el libro I de *La vérité des sciences*, donde el Filósofo Cristiano (vocero de Mersenne) deja que su interlocutor escéptico desarrolle libremente los argumentos e incluso que humille las desmedidas pretensiones cognoscitivas del Alquimista, para después tirarlo suavemente de la rienda y hacer que reconozca tanto sus errores como la verdad de las enseñanzas católicas (Cfr. Marin Mersenne, *Vérité des Sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens*, édition et annotation par D. Descotes, H. Champion, Paris, 2003, Cap. II (8-19) y Cap. V (51-67). Sobre la posición ambigua de Mersenne respecto del escepticismo, véase R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1971, pp. 190-195.

refutados los errores de los escépticos, los cuales son ateos, y así lo sostiene y afirma todo cuanto puede⁹.

Este pasaje, que no suele tenerse en cuenta, es importante por dos motivos. En primer lugar, porque pone de manifiesto la dimensión apologética de la obra cartesiana, obra cuyo título completo es, recordemos, *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animæ a corpore distinctio demonstrantur*. Descartes lo enfatiza en la carta a los profesores de la “Sagrada Facultad de Teología de París” que sirve de prefacio:

He estimado siempre que estas dos cuestiones de Dios y del alma eran las principales entre aquellas que deben ser demostradas mediante razones de filosofía más bien que de teología (...) ciertamente no parece posible inculcar a los infieles religión alguna, ni aun casi virtud moral alguna, si antes no se les prueban aquellas dos cosas mediante la razón natural; y siendo así que en esta vida se otorgan a menudo mayores recompensas a los vicios que a las virtudes, pocos serían los que prefiriesen lo justo a lo útil si no los detuviera el temor de Dios y la esperanza de otra vida¹⁰.

El blanco al que se apunta aquí es, nuevamente, la “secta” de los escépticos. Eran éstos, en efecto, quienes, según Descartes, exigían que se les probara la existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana y, además, quienes sostenían que el escepticismo era el mejor instrumento de conversión en tanto mostraba que “todo el saber del mundo”, incluido los presuntos saberes filosóficos sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, “no [eran] más que vanidad y mentira”, preparando de esta manera a los infieles para recibir “los principios de la Cristiandad, como enviados del Cielo”¹¹. Para Descartes, en cambio, detrás de esa profesión fideísta (aceptada o al menos tolerada por buena parte de la ortodoxia filosófica del temprano siglo XVII) había sólo un ateísmo encubierto que era preciso derrotar para siempre.

El segundo motivo por el cual el pasaje de la respuesta a Bourdin resulta importante, se debe a que nos pone ante el hecho de que Descartes enfrenta al escepticismo no porque le resultara conveniente para propósitos filosóficos concebidos con anterioridad e independencia sino porque veía en ellos al mayor peligro religioso y político de su época¹². Ahora bien,

⁹ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Oviedo, KRK Ediciones, 2005, p. 961; *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery (AT), VII, p. 549.

¹⁰ Trad. V. Peña, pp. 105-106. AT, VII, p. 2.

¹¹ Pierre Charron, *De la sagesse*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1986, p. 405. Cfr. *Ibid.*, p. 860.

¹² En la carta “al decano y doctores de la Facultad de Teología de París”, Descartes manifiesta su deseo de que después de su obra “no quede nadie que ose dudar de la existencia de Dios, y de la distinción real y verdadera entre el alma y el cuerpo (...) puesto que bien sabéis los desórdenes que el dudar de ella produce” (Trad. V. Peña,

¿quién o quiénes representaban esos escépticos ateos cuyo número no paraba de crecer? O, de otra manera, ¿qué pasó entre 1625, año de publicación de la *Vérité des Sciences* de Mersenne, y 1641, año de publicación de las *Meditaciones metafísicas*, que llevó a acentuar de tal manera los efectos antirreligiosos de la filosofía escéptica? Se puede conjeturar una respuesta. En 1630 y 1631 salen a luz de manera anónima los *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, cuyo autor, François de La Mothe Le Vayer, aprovechaba muchos de los argumentos de *La sagesse* de Charron exhibiendo su potencia crítica frente a las creencias de la tradición cristiana¹³.

Con Le Vayer, pues, el escepticismo acentuó su carácter “libertino”. Los temas que investiga no es lo que se dice del gusto de la miel sino otras nociones más polémicas: “locura”, “sabiduría”, “virtud”, “vicio”¹⁴, “crimen”¹⁵, “usurpación”¹⁶, “soberbia”¹⁷, “mentira”¹⁸, “revelación”, “impostura”¹⁹. En todos estos casos está claro que no se trata simplemente de oponer lo que se dice acerca de los fenómenos y asistir a su equilibrio suspendiendo el juicio, sino de encontrar ejemplos provocadores que muestren lo artificial de las demarcaciones morales, políticas o religiosas sobre las que se sostenía la cultura europea.

No nos proponemos analizar aquí tales argumentos²⁰. Nos gustaría, sí, indicar que su escepticismo guarda una semejanza importante con el de Sexto Empírico, semejanza que

p.113. AT, VII, p. 6).

¹³ ¿Es éste el “méchant livre” aludido por Descartes en carta a Mersenne (AT, I, p. 148)? René Pintard lo sugirió hace más de setenta años (*Le libertinage érudit*, p. 62) y, según Alain Mothu, la hipótesis mantiene toda su fuerza. Cfr. A. Mothu, “Orasius Tubero et le ‘méchant livre’ de Descartes”, *La Lettre Clandestine*, N° 4, 1995.

¹⁴ “Il n’y a rien de si frivole qui ne soit quelque part tres important, il n’y a folie, pourveu qu’elle soit bien suivie, qui ne passe pour sagesse, il n’y a vertu qui ne soit prise pour un vice, ny vice qui ne tienne lieu de vertu ailleurs” (La Mothe Le Vayer, *De la philosophie sceptique*, en *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1988, p. 40).

¹⁵ “Faire assassiner un homme, c’est estre un infame homicide; en faire égorger cent mille, c’est une action heroïque” (*Ibid.*, pp. 40-41)

¹⁶ “Entreprendre sur les terres de son voisin, et se vouloir approprier son heritage, c’est une violance des plus injustes; enlever un Estat entier, et se faire maistre d’un Royaume avec quelque force ou perfidie que ce soit, c’est la gloire d’un conquerant, et le mestier des Demidieux de nos histoires” (*Ibid.*, p. 41).

¹⁷ “Prendre tousjours le haut du pavé, regarder par dessus l’espaule, ne salüer qu’a demy, c’est estre insupportablement superbe; ne se laisser aborder qu’a travers les picques et les halebardes, cheminer sur la teste des hommes, se faire porter sur leurs epaules, leur faire baiser sa pantoufle, ce sont actions pontificales, et dignes d’une majesté royale” (*Ibid.*).

¹⁸ “Mentir sciemment dans le commerce ordinaire des hommes, c’est trahir la societé par une action des plus honteuses et meschantes; mentir aux affaires d’Estat [...] s’il va des interests d’une Couronne, c’est à un souverain entendre son mestier, et sçavoir regner, à un sien ministre, estre habile negociateur et excellent politique” (*Ibid.*).

¹⁹ “Ecrire des fables pour des veritez, donner des contes à la posterité pour des histoires, c’est le fait d’un imposteur, ou d’un auteur leger et de nulle consideration; escrire des caprices pour des revelations divines, et des resveries pour des loix venuës du Ciel, c’est à Minos, à Numa, à Mahomet, et à leurs semblables, estre grandes Prophetes, et les propres fils de Jupiter” (*Ibid.*).

²⁰ Comparamos el escepticismo libertino de Le Vayer con la versión cartesiana en F. Bahr, “Los escépticos modernos y la génesis del *cogito* cartesiano”, *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Vol. XXXVI, N° 1, Otoño 2010, pp. 59-85.

versiones posteriores ya no conservarán. Le Vayer sostiene, en efecto, que el fruto último de sus investigaciones, que llamará “navegación espiritual”, es la *ataraxía*: “Los deseos de mis padres me habían atado a mil servidumbres, dice, la filosofía me ha llevado a una plena y verdadera libertad. Las leyes y costumbres parecían obligarme a acciones vergonzosamente penosas, la filosofía me ha liberado de ellas y me ha colmado de reposo y felicidad”²¹. En tal sentido, para Le Vayer, al igual que para su maestro Charron, la indeterminación escéptica, lejos de ser un estado de duda y perplejidad como pensaban los dogmáticos, podía transformarse para los espíritus independientes en el ápice de la alegría, el placer y la calma²².

Éste es el escepticismo “ateo” que Descartes quiere refutar²³. Para hacerlo lo someterá a una serie de torsiones que a su vez darán origen a un nuevo escéptico, el escéptico postcartesiano que todavía nos resulta familiar. Prestemos atención, entonces, al modo en que Descartes presenta a los “*hodierni Sceptici*”:

todos los que hoy son escépticos no dudan, en la práctica, de si tienen cabeza, o de si dos más tres son cinco, y cosas semejantes; tan sólo dicen que usan de tales cosas como si fueran verdaderas, porque así se lo parecen, pero no creen que sean con toda certeza verdaderas, pues no han sido persuadidos de ello por razones ciertas e inconcusas. Y como, tocante a la existencia de Dios y a la inmortalidad de sus almas, ni siquiera les parecen cosas verdaderas, estiman por ello que no deben usar de ellas como si lo fuesen, ni aun en la práctica, si antes no se les prueban esas cosas mediante razones más ciertas que aquellas otras en cuya virtud dan su asentimiento a las cosas que les parecen verdaderas²⁴.

Dos observaciones cabe hacer en relación con este pasaje. La primera, ya adelantada, es que Descartes considera que de las demostraciones de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma depende no sólo la religión sino también la moral; sus pruebas, por lo tanto, tienen un alto contenido teórico pero se dirigen como fin último a esclarecer y fundamentar la práctica, es decir, el ámbito en el que se centraban los diálogos de Le Vayer. La segunda, que en él Descartes parece sugerir que los escépticos antiguos efectivamente dudaban *de todo*, no solamente del decir acerca de las cosas, y trasladaban esas dudas incluso

²¹ Le Vayer, *De la vie privée*, en *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, pp. 145-146. Este diálogo, junto con “De la divinité”, forman parte de la selección que hemos traducido y anotado bajo el título *Diálogos del escéptico*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005.

²² Cfr. Pierre Charron, *De la sagesse*, pp. 403-404.

²³ Cfr. al respecto Gianni Paganini, “The quarrel over ancient and modern scepticism: some reflections on Descartes and his context”, *The Legacies of Richard Popkin*, edited by Jeremy Popkin, Dordrecht, Springer, 2008, p. 181; y G. Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle*, Paris, Vrin, 2008, p. 247.

²⁴ Trad. V. Peña, pp. 961-962. AT, VII, p. 549.

al ámbito de la acción²⁵. Él y los escépticos modernos en cambio no lo harían, distinguiendo entre “creencias” y “conocimientos”, y limitando sus dudas al segundo terreno²⁶. Hay intérpretes que consideran que esta distinción es correcta y que el escepticismo moderno, a diferencia del antiguo, es “aislacionista”²⁷. A nuestro juicio, en cambio, tanto el escéptico antiguo, que pone *todo* en duda, como el escéptico moderno, que acepta sólo prácticamente la idea de tener cabeza, son un *invento* cartesiano. Ni a los escépticos antiguos ni a los escépticos precartesianos, en virtud de que compartían un *presupuesto* realista, se les habría ocurrido poner en duda si tenían cabeza²⁸. Para poder hacerlo es imprescindible transformar al propio cuerpo en parte del mundo exterior, algo que a aquellos escépticos les habría resultado imposible en tanto el sujeto de conocimiento era el hombre, no la *mens*.

Ahora bien, siendo un invento, preciso es reconocer también que ha sido de los más fructíferos de la historia occidental. Para empezar, resulta bastante claro que el *cogito* es el primer resultado filosófico de él. Descartes debe suponer que los escépticos “van más allá de todos los límites de la duda” para seguirlos por ese camino (justamente lo que le reprocha el jesuita Bourdin) y, después de demostrar que el alma es de otra naturaleza que el cuerpo y que Dios existe, concluir que el escepticismo ha sido refutado por primera vez²⁹. Debe suponer, en consecuencia, que los escépticos, en su “exceso de duda”, han separado la duda incluso del ser humano que duda, y por ello puede obligárseles a reconocer que la existencia misma de la duda implica la existencia de un ser cuya naturaleza consiste en pensar y nada más que eso³⁰.

La segunda consecuencia, también clave, es que con Descartes, por vez primera, el escéptico pierde la conexión espontánea y natural con el mundo, queda “encerrado en su

²⁵ La mejor prueba de esta convicción de Descartes la encontramos en las “Quintas respuestas” de las *Meditaciones metafísicas*, donde sostiene que hay que distinguir entre “dirigir la conducta ordinaria de la vida y la indagación de la verdad [...]”; pues cuando se trata de dirigir la conducta ordinaria de la vida, sería por completo ridículo no recurrir a los sentidos: de ahí que hayan surgido tantas burlas a propósito de esos escépticos que desdeñaban las cosas de este mundo hasta tal extremo que sus amigos debían vigilarlos para que no cayesen en precipicios” (Trad. V. Peña, p. 678. AT, VII, p. 351). La leyenda dice que Pirrón no prestaba atención alguna a sus sensaciones y debía ser resguardado por sus amigos de precipicios, carros y perros; la reporta Diógenes Laercio, atribuyéndosela a los seguidores de Antígono de Caristio. Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, IV, 62, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, p. 486.

²⁶ Respecto de los escépticos modernos, la referencia aquí es, otra vez, el pasaje de las “Séptimas respuestas”: “todos los que hoy son escépticos no dudan, en la práctica, de si tienen cabeza, o de si dos más tres son cinco, y cosas semejantes”.

²⁷ Cfr., por ejemplo, Gail Fine, “Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabage?”, *The Philosophical Review*, Vol. 109, Nº 2, 2000, pp. 199-200.

²⁸ Tomamos esta idea de Myles Burnyeat, “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, *The Philosophical Review*, Vol. 91, Nº, 1, Jan. 1982, p. 19. Burnyeat enfatiza que se trata de un *presupuesto* realista, no una tesis filosófica explícita a favor del realismo (Cfr., *Ibid.*, p. 33).

²⁹ Cfr. Trad. V. Peña, pp. 960-962. AT, VII, pp. 547-549.

³⁰ Cfr., al respecto, José R. Maia Neto, “Charron’s *epochè* and Descartes’ *cogito*: the sceptical base of Descartes’ refutation of scepticism”, en G. Paganini (ed.), *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 83.

mente” y acompañado sólo de sus ideas. No es raro entonces que la desesperación substituya a la *ataraxía* y que la naturaleza, integrada a su filosofía por el escéptico precartesiano, se transforme ahora en un límite que *desde afuera y a pesar* del escepticismo salva al filósofo de la desesperación melancólica llevándolo, como dice Hume, a cenar, a jugar al back-gammon, a conversar y a divertirse con los amigos³¹.

³¹ “Most fortunately it happens, that since reason is incapable of dispelling these clouds, nature herself suffices to that purpose, and cures me of this philosophical melancholy and delirium, either by relaxing this bent of mind, or by some avocation, and lively impression of my senses, which obliterate all these chimeras, I dine, I play a game of back-gammon, I converse, and am merry with my friends; and when after three or four hour’s amusement, I wou’d return to these especulations, they appear so cold, and strain’d, and ridiculous, that I cannot find in my heart to enter into them any farther” (David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited by Selby-Bigge with text revised and notes by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 269)

Saint-Simon o el encomio de la industria como colofón de la técnica

Susana Raquel Barbosa
(Conicet, Instituto de Derecho Público,
Ciencia Política y Sociología)

Mi propósito es mostrar la función predictiva de la teoría de Saint-Simon acerca de la sociedad tecnológico-industrial y el grado en el que la técnica, como parte inseparable de la industria y los equipamientos industriales, opera en clave valorativa no neutral. El modo saintsimoniano eutécnico de priorizar la industria pasa a integrar la conciencia posterior del posestado-nación altamente desarrollado y rige como base del catecismo industrial de la posguerra en organismos como la Ocede.

Aunque parece surgir la paradoja de que la posición valorativa no neutral de la técnica en Saint-Simon se trastoca en la posición valorativa neutral de la técnica en la representación vulgar, en verdad la conciencia mencionada pretendió alejarse cada vez más de la valoración positiva por la que apostara Saint-Simon, y haciendo gala de una asepsia que no tuvo, pretendió encubrir un proyecto tan político como el que denunciara Herbert Marcuse en los años sesenta.

a-Función predictiva de la sociedad tecnológico-industrial

Desde el imperativo de una teoría de la recepción cada tiempo tiene su *dictum* acerca de cómo interpretar las teorías modernas, y no ajustarse al *dictum* es malinterpretar. Nosotros asumimos el riesgo de desobedecer al *dictum* para recibir la teoría de Saint-Simon en clave perspectiva y proyectiva del decurso de ulteriores modos sociales de vida y cultura, aún cuando su teoría toque así los lindes del arcaísmo.

Nadie ignora que Saint-Simon representa junto con Fourier y Owen la paternidad de movimientos de pensamiento y acción movidos por un ímpetu de reorganización social radical. El legado de estos “profetas de la crisis” se ha asimilado tan perfectamente por parte del hombre moderno que ya forman parte del patrimonio de filósofos y científicos sociales de

las más diversas índoles¹.

En el estudio sobre la obra de Hegel, Herbert Marcuse² ha interpretado la teoría de Saint-Simon en paralelo con la de Hegel: “Saint-Simon, como Hegel, comienza con la aseveración de que el orden social engendrado por la Revolución francesa demostraba que la humanidad había alcanzado la etapa adulta. A diferencia de Hegel, sin embargo, describía esta etapa primeramente en términos económicos; el proceso industrial constituía el único factor integrador en el nuevo orden social. Como Hegel, Saint-Simon estaba también convencido de que este nuevo orden contenía la reconciliación de la idea y de la realidad”.

Vale decir que hay un punto inicial compartido por Saint-Simon y Hegel y hay una diferenciación por el tono enfático de la descriptiva saintsimoniana que para Marcuse es económico. Pero desde una relectura de textos representativos de Saint-Simon la interpretación de Marcuse parece quedar corta. La certeza, por ejemplo, de Ghita Ionescu de barajar su legado en clave política se basa no sólo en su transformación del adjetivo francés 'industrial' en el sustantivo *l'industriel/ les industriels* y en acuñar la expresión *industrialismo* como nombre bajo el cual deseaba difundir su doctrina sino también en que es uno de los primeros en hablar de 'ciencia política'³.

Por otro lado fue el mismo Saint-Simon quien “dio prioridad en dos aspectos al contenido político de su doctrina. Primero, Saint-Simon creía que su tarea principal era encontrar la organización política apropiada a la sociedad transformada. Segundo, el centro conceptual del razonamiento de Saint-Simon se encuentra en el ámbito político, en la teoría general (económica, sociológica y política) de la sociedad industrial” (Ionescu, 2005:19).

Pero ¿qué entiende por industria Saint-Simon? En *La industria*, de 1817, afirma: “Al decir industria, todos saben perfectamente que hablamos de algunas de las más importantes empresas que, impulsadas por el sentimiento del interés general, realizan personalmente sacrificios que consideran útiles al bien común (...). La industria no es más que un único y vasto cuerpo cuyos miembros están interrelacionados y son solidarios entre sí; el bien y el mal de cada una de las partes afectan a todas las demás; no hay más que un interés, una necesidad, una vida”⁴.

¹ Manuel, Frank y Manuel Fritzie, *El pensamiento utópico en el mundo occidental (Utopian Thought in the Western World 1979)*, trad. B. Moreno Carrillo, Taurus, Madrid, 1981, 3 Vols.: I Vol.: 81-148: 70.

² Marcuse, Herbert, *Razón y Revolución (Reason and Revolution)* trad. J. Fombona de Sucre, Madrid, Alianza, 1993: 321-330.

³ Ionescu, Ghita, *El pensamiento político de Saint-Simon (The Political Thought of Saint-Simon 1976)*, trad. Carlos Melchor y L. Rodríguez Regueira, 2da. Ed., México, FCE, 2005: 18.

⁴ Saint-Simon, Claude-Henri., *La industria (L'Industrie, 1817)*, publicación periódica en la que colabora uno de sus secretarios, A. Thierry; en G. Ionescu, *El pensamiento político de Saint-Simon (The Political Thought of Saint-Simon 1976)*, trad. Carlos Melchor y L. Rodríguez Regueira, 2da. Ed., México, FCE, 2005: 133-156; cita: 138

Así como años antes en *Carta de un ciudadano de Ginebra a sus contemporáneos*⁵ de 1803 había ponderado al genio y el sabio como los que ocupaban el primer lugar en esta sociedad cuyas fuerzas de cambio dejaban atrás el orden feudal, así en 1817 ubica en aquel lugar a la industria y a los industriales. Hasta la caída de Napoleón en 1814 los escritos de Saint-Simon asumen el tono predominante de la conciencia desgarrada que se apoderó del espíritu europeo con el torbellino de las guerras, por un lado la certeza de irrecuperabilidad de lo viejo y por otro la errancia de las dimensiones social, política, moral y económica. En este complejo suelo teórico y práctico Saint-Simon se desencanta crecientemente de los científicos y los académicos por su dependencia respecto del orden vigente. “Observad el camino recorrido por el espíritu académico; veréis cómo ha sido orgulloso y rastrero y con qué habilidad ha reprimido los debates que hubieran podido ilustrar a la humanidad, tantas veces como podían perjudicar su propia existencia. Esta actitud proviene de dos causas; una, que los académicos son vitalicios; otra, que están bajo la dependencia del gobierno”. Y más adelante su tributo ilustrado al sabio, a quien define como “un hombre que prevé; es a través de la razón como la ciencia proporciona los medios de predecir lo que es útil, y por ello los sabios son superiores a todos los hombres” (Carta, 103). Por otra parte es el grupo de los sabios el que puede “predecir más cosas” y sólo adquiere la reputación de sabios por las verificaciones de sus predicciones (Carta: 104).

Pero lo que nos interesa es Saint-Simon como el filósofo del nuevo orden industrial. En el *Catecismo de los industriales* publicado entre 1823 y 1826 delimita el alcance del término industrial⁶: “Qué es un industrial? Un industrial es un hombre que trabaja en producir o en poner al alcance de la mano de los diferentes miembros de la sociedad uno o varios medios materiales de satisfacer sus necesidades, o sus gustos; un aperador, un herrero, un cerrajero, un carpintero, son industriales; un fabricante de zapatos, de sombreros, de paños, de telas, de casimires, es igualmente un industrial; un negociante, un carretero, un marino mercante, son industriales. Todos estos industriales reunidos trabajan en producir y poner al alcance de todos los miembros de la sociedad los medios materiales necesarios para satisfacer sus necesidades o sus gustos, y forman tres grandes clases que llamamos de los cultivadores, de los fabricantes y de los negociantes”. “La clase industrial debe ocupar el primer rango pues

[Industria].

⁵ Saint-Simon, Claude-Henri, *Carta de un ciudadano de Ginebra a sus contemporáneos (1803)*, en G. Ionescu, *El pensamiento político de Saint-Simon (The Political Thought of Saint-Simon 1976)*, trad. Carlos Melchor y L. Rodríguez Regueira, 2da. Ed., México, FCE, 2005: 89-110; cita: 92 [Carta].

⁶ Saint-Simon, Claude-Henri, *Catecismo de los industriales*, en G. Ionescu, *El pensamiento político de Saint-Simon (The Political Thought of Saint-Simon 1976)*, trad. Carlos Melchor y L. Rodríguez Regueira, 2da. Ed., México, FCE, 2005: 245-274; cita: 245-ss.

es la más importante de todas; porque puede prescindir de las otras, mientras que ninguna de las otras puede prescindir de ella; porque subsiste por sus propias fuerzas, mediante sus trabajos personales. Las otras clases deben trabajar para ella, ya que son sus criaturas”.

Tengamos en cuenta ante todo que las características del producto de la morfogénesis sociocultural operada por las fuerzas de cambio de las revoluciones americana y francesa eran todavía difusas. El advenimiento de la sociedad industrial promueve al menos dos aspectos específicos, la transición de la manufactura a la producción industrial, y la aplicación del conocimiento teórico y técnico a un cúmulo de fenómenos de la vida industrial.

Saint-Simon hace una arqueología de la industria en clave política remontándose para ello a la era de griegos y romanos en la cual observa a la clase industrial como esclava de la militar. Luego cambia de naturaleza, y la esclavitud de *la clase industrial* llega a ser *esclavitud de la gleba*; un momento posterior de la clase industrial fue más excelso en el sentido que con el contexto de la destrucción del imperio romano se orientó a recuperar la libertad. “Este rescate -dice Saint-Simon en *La industria*- constituye el paso más importante de los que *la industria* diera...; representó el comienzo de su *existencia política*” (*Industria*: 160). “Este importante paso es conocido habitualmente bajo el nombre de la *emancipación de las comunas*; expresión ésta muy adecuada, pues las *comunas* y la *industria* son una sola y misma cosa; las comunas, en sus orígenes, estaban compuestas, en su totalidad, por artesanos y negociantes establecidos en las ciudades” (*ib.*). Si bien los industriales recuperaron la libertad escapando con ello al capricho del señor de que dependían, “estos *rescatados* permanecieron en masa bajo la dependencia de *sacerdotes, nobles y militares*; se veían obligados a entregar gran parte de los productos de su trabajo y a soportar los continuos abusos” (*Industria*: 161). Los privilegiados, que no querían compartir los poderes, los llamaban diputados de las comunas a fin de hacerles declarar lo que poseían y ese es el origen de las comunas parlamentarias; esta costumbre fue beneficiosa para la clase industrial y fue el principio de los éxitos políticos conseguidos desde entonces. “La industria, a pesar de los abusos y las vejaciones de todo género que sufría por la parte de las clases militar y feudal, consiguió enriquecerse a fuerza de trabajo, paciencia y economía” (*ib.*). La clase industrial dos pasos desde el punto de vista político, mostrando primer capacidad financiera ante los militares para obtener de éstos que “las comunas tuvieran voz deliberativa en el parlamento” e instaurando luego la costumbre pos-revolución inglesa, de que la cámara de los comunes fuera la única que votara el presupuesto.

Si bien la expresión sociedad tecnológico-industrial se refiere específicamente a las características de la sociedad industrial desarrollada en la postguerra del siglo XX Saint-

Simon tempranamente advierte su organización política. Afirma Ionescu: “Saint-Simon estudió el nacimiento de la sociedad tecnológico-industrial como un todo funcionalmente interdependiente e interrelacionado, o como un sistema de organización social...La nueva amalgama de valores e intereses que percibió, en el momento histórico en que la sociedad feudal estaba desapareciendo, era un 'sistema' nuevo e independiente de una sociedad tecnológico-industrial”⁷. Y remata más adelante:

“Independientemente de los méritos relativos y de la importancia de sus obras, lo que Maquiavelo y Saint-Simon tienen en común es que ambos proyectaron anticipadamente modelos políticos de sociedades futuras: por ejemplo, Maquiavelo vaticinó la política de la era del estado-nación, y Saint-Simon la de la era posestado-nación, o de la sociedad tecnológico-industrial. Maquiavelo enseñó la forma de utilizar el poder en la nueva política; Saint-Simon, la forma de utilizar la política en cuanto el poder deje de ser suficiente”(ib.).

Con respecto a la técnica, parte inseparable de la industria y del complejo industrial posterior, la posición relativa al valor, en los textos de Saint-Simon parece favorecer la balanza del lado de la equiparación de técnica e industria con el mejor de los bienes. “El saint-simonismo, el fourierismo y el owenismo eran sistemas eudemónicos basados en la autorrealización de los individuos dentro de un estado de comunidad⁸ y en el complejo de fines la industria y el sistema industrial son los que más se avienen a contribuir a la armonía comunitaria desde el ejercicio de la capacidad más propia de cada cual. En este sentido la apuesta del francés por la técnica no se sitúa más allá de todo valor sino en un terreno de bienes y fines. El modo saint-simoniano eutécnico de priorizar la industria industria pasa a integrar la ulterior conciencia del posestado-nación altamente desarrollado y rige como base del catecismo industrial de la posguerra en organismos como la Oede. Pero detengámonos en este punto.

b-La idea de técnica en organismos de promoción científico-técnica del siglo XX

En una carta del 17 de noviembre de 1944 el presidente Roosevelt solicitó a Vannevar

⁷ Ionescu, G., *El pensamiento político de Saint-Simon (The Political Thought of Saint-Simon 1976)*, trad. Carlos Melchor y L. Rodríguez Regueira, 2da. Ed., México, FCE, 2005: 149.

⁸ Manuel, Frank y Manuel Fritzie, *El pensamiento utópico en el mundo occidental (Utopian Thought in the Western World 1979)*, trad. B. Moreno Carrillo, Taurus, Madrid, 1981, 3 Vols.: I Vol.: 81-148, cita:78.

Bush⁹ la formulación de recomendaciones sobre algunos puntos referidos a la difusión de las contribuciones del conocimiento científico durante el esfuerzo bélico, a la organización de programas en medicina, a la tarea de gobierno para apoyar actividades de investigación y a estrategias para desarrollar el talento científico de la juventud norteamericana. El resultado fue el Informe Bush publicado en 1945.

Luego de la segunda gran guerra los países industrializados impulsaron el desarrollo de sus recursos científicos y técnicos y aumentaron cuali-cuantitativamente laboratorios, instituciones e investigadores; los numerosos programas de investigación que comenzaron a implementarse se basaban en el Informe Bush. El informe si bien aportó la idea de que la investigación básica es esencial para que el estado moderno alcance objetivos nacionales, como advierte Jean-Jacques Salomon, el informe también llevó la idea de que el saber producido por la investigación básica sigue una *trayectoria lineal* que va de la investigación al desarrollo y de allí a la innovación; este saber parece alimentar un stock de conocimiento dentro de la cual basta buscar para obtener.

Otra objeción es que en este modelo la comunidad científica preserva su autonomía con respecto a los distintos poderes (económicos, políticos, militares, culturales) que financian sus actividades. El stock de conocimiento se encuentra a resguardo de toda presión social, resguardo por el que fue acusada de aislacionista.

El contenido del informe funcionó bien en la guerra fría alentando la aparición de políticas de ciencia y tecnología. “Como el modelo sugería que los beneficios sociales obtenidos de la ciencia son proporcionales al sostén que se le ofrece a la investigación básica, el estímulo de la confrontación entre los dos bloques y las amenazas de una guerra atómica contribuyeron a difundir la idea de que todo aquello que es bueno para la ciencia es bueno para la sociedad” (ib.). Si bien ello es cierto en parte, “no está establecido que los conocimientos que la sociedad necesita en un momento determinado estén disponibles precisamente en ese momento. Ni que aquellos que se encuentran disponibles respondan a necesidades importantes” (ib.).

Como quiera que sea el tema de la técnica y de la ciencia en la composición industrializada de la sociedad de posguerra se valoró como medio objetivado de desarrollo y pretendió mantenerse ajeno a lo que Marcuse identificaría en los '60 como proyecto político de dominación. Pero el estado-nación no es un concepto abstracto de las ciencias sociales sino la realidad efectiva de una serie de países ricos que usan la inversión científica principalmente

⁹ Bush, Vannevar, “Ciencia, la frontera sin fin. Un informe al presidente, julio de 1945”, en *Redes* 14, Revista de Estudios Sociales de la Ciencia, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1999: 89-156.

para el mantenimiento defensivo militar del poder político y económico. La misma pretendida ajenidad, asepsia valorativa y neutralidad de la técnica persiste en la OCDE, nacida al abrigo del boom del crecimiento postbélico y a partir de la convergencia de los niveles de producción de los países industrialmente avanzados. La OCDE en forma permanente emite informes sobre ciencia y tecnología y fija los *patterns* del qué, el cómo y el para qué del desarrollo industrial para los países no desarrollados.

Conclusiones

Es indudable el aporte de Saint-Simon a la teoría social y a la teoría filosófica de la técnica. La distorsión a la que su teoría primigenia se ajustara en manos de los saintsimonistas pertenece a la saga de un proyecto abierto, apenas formulado teóricamente por su iniciador. La parte oscura de esta dinámica es la inseparabilidad del legado de Saint-Simon con la doctrina de difusión posterior.

Estas ideas, mezcladas, se incorporaron lentamente hasta llegar a ser parte del sentido común en la representación vulgar de la idea de técnica, idea que, presente en la conciencia del industrialismo desarrollado de la posguerra europea, pretendió alejarse cada vez la valoración positiva por la que apostara su autor, pretendió una asepsia que no tuvo, pretendió encubrir un proyecto tan político como el que denunciara Marcuse.

A juzgar por la saga de técnica en el siglo XX vemos que la lección de Saint-Simon no se aprendió bien, ya que en la última etapa de su producción había señalado una clara dependencia de la ciencia respecto de la técnica lo cual habla a las claras de una trayectoria no lineal de su desarrollo.

El papel del sujeto reflexivo en Hannah Arendt: una interpretación contemporánea del juicio reflexionante kantiano

**Catalina Barrio
(UNLa, CONICET)**

I) Categorías políticas del sujeto en Arendt: “imaginación” y “reflexión”

La “imaginación” es la capacidad de hacer presente aquello que está ausente.¹ Reflexionar acerca del objeto representado en palabras de Kant, implica deliberar sobre lo que el entendimiento humano considera correcto. Pero ese entendimiento que le corresponde un sujeto aprehensible, no está encerrado en sus formas esquemáticas y a priori, sino que cultiva el ejercicio de la reflexión acerca de su objeto para convertirlo en concepto. Ahora bien, el concepto que funda el entendimiento comprendido desde sus posibilidades es vinculado a la representación de un objeto que es dado. Este objeto que es intuido por un sujeto afecta en la medida en que es percibido por todos en común. O mejor dicho, todos los sujetos poseen aquella facultad a priori del entendimiento que hace posible que nos entendamos en general. Pero el sentido de “representación” implica algo más profundo aún. Significa tener la posibilidad de distanciarse de un objeto para reflexionar acerca de su existencia que, no olvidemos, proviene de la experiencia. En éste sentido, Arendt argumenta que *se ha establecido ahora, gracias a la representación, la distancia adecuada, el alejamiento, la falta de implicación o el desinterés requerido para aprobar o desaprobado, para evaluar algo en su justo valor. Al distanciar el objeto, se establecen las condiciones para la imparcialidad*².

El objeto que nos representamos y que no está presente debería ser imparcial. En la *Introducción acerca del Juicio Trascendental en General* donde Kant define lo que es un juicio refiere a la idea de una regla en general y particular que pueda ser subsumida bajo un universal y que a su vez, sea ejercitado.³ El producto imaginativo entonces debe ser en primer lugar imparcial y además, ejercitado. De modo que la imaginación que nos proporciona el concepto debe ser subsumido bajo un universal de forma tal que pueda ser a su vez,

¹ Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires: Paidós, 2009, p. 121.

² *Ibid.*, p. 125.

³ Kant, E., *Crítica de la facultad de juzgar*, Ed Monte Ávila: Venezuela, 1991., pp 43-45.

comunicado. Kant no muestra con esto las implicancias necesariamente éticas que puede tener pensar bajo estos términos. Pero sí muestra o demuestra que el juicio reflexivo necesita ser y de hecho lo es, una ley o principio universal y trascendental. El entendimiento que es parte de la imaginación cuando los juicios reflexionantes se ejercen, moldean un sentido en común o idea regulativa compartida por todos los sujetos que participan de ésta instancia.

La “idea regulativa” funciona como operación de la imaginación por medio del *sensus communis*. Pero antes de llegar a ésta instancia, las condiciones necesarias que se tienen que dar para alcanzar un punto de vista general o en común, no son fáciles de determinar. Por su mismo carácter de “comunidad” el sentido de llegar a esa “valides en general” alcanza un punto de vista general desde lo íntimamente conectado con lo particular.⁴ Porque quien otorga el sentido comunitario son los agentes que actúan bajo un principio o ley universal. La exigencia de comunicabilidad sostenida en los juicios al ser emitidos, comprende racionalmente la relación entre actuar y juzgar. Y ésta actividad ofrece como atributo de la facultad imaginativa, vincularla a un modo de *pensar ampliado*.⁵ Este estado imaginativo no presupone a su vez un concepto sino que deja libertad para tener acceso a cualquier posibilidad deliberativa de la acción. El agente responsable de imaginarse los casos particulares de otros individuos no son todos para Arendt. Sino aquellos que tienen la capacidad narrativa, discursiva y espectadora de la situación o discurso a juzgar. De modo que tanto la imaginación como lo válido ampliamente no está sostenido por todos los individuos políticamente organizados. Más bien, por los agentes inmersos en una situación en particular. Arendt lo muestra por ejemplo en el caso de los totalitarismos. Entonces, *¿el punto de vista general es el del espectador?*⁶

La solución de Arendt es fijar que en toda situación política dada existe el carácter moral. Y que a su vez, todo conflicto o situación totalitaria tiene sus respuestas en los efectos que provocan en los individuos las narraciones de quienes viven en estos momentos. He aquí la función de quien especta. El sentido “plural” no debe estar condicionado para que los juicios queden en la instancia de un espectador en particular. Las reglas con las que trabaja un espectador al momento de narrar están regidas por principios en donde todos están involucrados como iguales bajo una misma problemática social. Comprender la función pluralista del ser humano no se reduce a lo discursivo y válido que puede transmitir el individuo que participa de los asuntos humanos. Queda reducido más bien a las implicancias

⁴ Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op cit., p. 85.

⁵ Vollrath, Ernst, *Actuar y juzgar*, en Hilb, Claudia (comp.), “El resplandor de lo público en torno a Hannah Arendt”, Venezuela, Nueva Sociedad, 1994, p. 150.

⁶ Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. Cit., p. 86.

éticas que deben regular los participantes de una comunidad política.

II) “El pensar y las reflexiones morales de los juicios”

En los escritos tardíos de los años '70 en adelante, Arendt analiza el concepto de “acción moral” y consecuencias éticas de toda acción desde una perspectiva contemplativa. Esto quiere decir pensar la facultad de juzgar particulares ya no desde el plano político sino desde la conciencia moral del individuo como conciente del mundo.⁷ Sin embargo, considerar que el individuo es sólo reflexión moral no alcanzaría para que éste se pensara en un mundo compartido. Compartir el mundo no depende netamente de una instancia políticamente establecida; sino que depende de la facticidad o los modos en los que el individuo se inserta en el mundo político. Los fenómenos de la facticidad en Arendt, se apoyan en una base epistémica en donde el juicio humano opera en función a los objetos de reflexión que el mismo hombre funda. Vollrath es uno de los que ha interpretado el criterio “fáctico” como el recurso que hace posible distinguir entre el mundo fenoménico y el de las apariencias⁸. El mundo “fenoménico” se sitúa en el mundo activo del hombre, en los acontecimientos políticos por excelencia que dependen del sentido que le otorgue el individuo a ellos. El “mundo aparente” en cambio, constituye una retirada del mundo de la acción. Implica encerrarse en el pensamiento y distanciarse del objeto acontecido en el que el sujeto se involucra activamente. La función del pensamiento con respecto al mundo de las apariencias, desafía las fronteras de lo representable, de lo decible, de lo esperable⁹.

Esta idea de “facticidad” con respecto a lo que puede ser representado en Hannah Arendt, tiene sus raíces en el significado del objeto representado. En Kant el objeto representado nunca puede ser puro, sino que debe estar clasificado de algún modo. Esto significaría estar dispuesto a juzgar un hecho universal para poder subsumirlo a un particular. La dificultad en Kant, para Arendt, está en que esos particulares juzgados se tornan hábitos cuyas reglas son fijas y puras sin tener en cuenta el aspecto convencional o normativo que rige un modo de pensar. Esto quiere decir que a veces los aspectos fenoménicos no son del todo visibles porque lo aparente o pensado coarta la capacidad de hacer ese objeto

⁷ *Ibid.*, p. 192. Esta interpretación acerca del carácter contemplativo del juicio que Beiner analiza, consiste en mostrar cuáles son las facultades que hacen posible que la facultad del juicio sea aplicable y ejercitable en cuestiones de orden moral.

⁸ Vollrath, Ernst, *Actuar y juzgar*, op. Cit.

⁹ Fuster Peiró, Ángela Lorena, “Breve topografía de una imaginación reciclada”, en *Hannah Arendt: Pluralidad y Juicio. La lectura secreta de un pensar diferente*, Revista Anthropos, neo. 224, 2009, p. 51.

transparente que de la acción y facticidad propia del hombre proviene. Las reflexiones morales de los juicios entonces, surgen en éste campo en donde lo pensado no ocupa lugar porque ello implicaría alejarse del objeto representado. Y en donde lo fenoménico no es puro ni a priori, sino que es parte constitutiva de nuestra facticidad en el mundo. El juicio emitido desde la reflexión despoja el pensamiento crítico anulando hábitos morales con preceptos inflexibles. Arendt habría dicho que la dificultad reside en considerar que la acción moral se desprende del legado político occidental hasta el punto de considerar esos criterios éticos como principios inamovibles y fundamentales. En éste sentido Arendt se inclina hacia Kant en donde la búsqueda de una concepción de la vida moral que reconozca que las proposiciones morales, si bien no se determinan ellas mismas tampoco se abstienen de todo juicio moral¹⁰.

El análisis kantiano del gusto le proporciona a Arendt, conceptos que amplían el espectro de reconstrucción y reinterpretación del horizonte de principios morales. Esto implica que intervenga en esa reformulación la comunicación, los criterios y acuerdos intersubjetivos y los juicios compartidos. Y además, implica la capacidad de comprensión de esos principios morales. La función de la imaginación en éste caso, implica procesar los sentidos que hacen posible desconfigurar los principios establecidos por otros nuevos de acuerdo a lo establecido. Esto depende de las circunstancias históricas, los acontecimientos vividos y las formas de acuerdos que se establecen entre los participantes de una comunidad. La imaginación y la comprensión son dos categorías que van de la mano. No sólo por el carácter fáctico y contingente de las ideas regulativas que hacen posible juzgar particulares, sino por la asimilación de comprender los prejuicios propios y ajenos: *“la imaginación ha de garantizar la libertad suficiente y necesaria para que la comprensión sea válida, es decir asegurar una representación respetuosa con la estructura imprevisible y plural de la realidad”*.¹¹ Las pretensiones de que la comprensión sea válida o no depende de saber situarnos desde un punto de vista imparcial afrontando lo racional de la experiencia.

La teoría acerca de la perplejidad de los juicios morales en Arendt tiene que ver con una postura política actual en donde los criterios y valores occidentales perdieron su autoridad. Y en donde los valores morales y políticos han perdido su vigencia volviéndose vulnerables entendidos como formas de cohesión. Lo mejor que se puede esperar entonces, es una “forma de acuerdo válido de los juicios” en el seno de una comunidad que ejecuta la acción de juzgar. Considerando esto, la facultad de juzgar un particular no depende de estructuras formales a priori, sino que apunta a los conceptos determinados para formular un

¹⁰ Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, p. 196.

¹¹ Fuster Peiró, Ángela Lorena, “Breve topografía de una imaginación reciclada”, op. Cit., p. 54.

juicio de gusto estético. Es de fundamental importancia entonces el carácter comprensor de las estructuras que, inicialmente se tornaban rígidas para convertirse en modelos comprensores de validez.

III) Conclusión

Se ha desarrollado a lo largo de este trabajo las implicancias morales que pueden rastrearse de los juicios y sus modos de aplicación en Hannah Arendt. A partir de ello, hemos notado que el papel tanto de la imaginación como el de ampliación son similares para el alcance de un acuerdo en común acerca de la validez de los juicios. Arendt sostiene a partir de éste argumento que toda disposición imaginativa acerca de los juicios recolecta posibilidades de validez en tanto puedan ser comunicables.

La justificación de pensar en la comunicabilidad mediante juicios en común, cosecha la libertad de la imaginación para que el entendimiento, en palabras de Kant, actúe conforme a una norma. La forma del objeto estético representado conforme a una norma moral es un acto de reflexión que se refleja en la sensación de placer del individuo. A partir de esto, sólo un pensamiento públicamente legitimado y comunicable, hace posible el juzgar. Pero también hemos notado que Arendt no sólo sostiene que la comunicabilidad de los actos son los legítimos para fundamentar la existencia de los juicios para ella “morales”. El “quien” ejecuta esos juicios resulta tan válido como el juicio en sí mismo. Arendt entonces modifica y amplía el concepto de “juicio reflexionante” kantiano, analizándolo desde este punto de vista. Es decir, desde las facultades que hacen posible que los juicios tengan una normatividad por medio de la cual los individuos se puedan entender entre sí.

Los criterios del juicio no se miden entonces por su capacidad facultativa a priori, sino por su posibilidad fáctica de comprender las estructuras que hacen posible la comunicación entre los hombres. Reflexionar acerca del objeto representado implica juzgarlo desde sus posibilidades prácticas de acción moral.

Marin Mersenne, Henri Estienne y el redescubrimiento de las *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico

Brenda Basílico
(Universidad Nacional del Litoral)

En el presente trabajo, no pretendemos realizar un análisis histórico de las ediciones renacentistas de las obras de Sexto Empírico y su recepción a comienzos del siglo XVII. Aunque esta sea una tarea que, ciertamente, nos ayudaría a revelar la influencia de las fuentes pirrónicas en la obra apologética de Marin Mersenne, nuestra intención se limita, en primer lugar, a analizar el prefacio de la edición de Henri Estienne (1528-1598) de las *Hipotiposis Pirrónicas*¹ de la que, suponemos, se sirve el Mínimo y, en segundo lugar, a insinuar su aparente influencia en la estrategia argumentativa de la *Vérité des Sciences contre les sceptiques ou les pyrrhoniens*². Por un lado, procuramos mostrar el movimiento bipolar que Estienne imprime en su prefacio para introducir la lectura del corpus pirrónico. Un movimiento argumentativo que se inicia con la descripción de los delirios de la enfermedad propia de los glotones intelectuales, sigue los pasos de la suspensión pirrónica y culmina en un razonamiento de “saludable moderación” y en una “piadosa humildad”. Por otro lado, nos proponemos analizar cómo Mersenne reflejó la tensión entre la fuerza destructiva del pirronismo y la fuerza tenaz del dogmatismo e intentó disolverlas a través de una tercera postura filosófica capaz de superar los conflictos entre ambas partes y de fundar un saber más austero, que conste de verdades necesarias para la vida y para la salvación. Desde este punto de vista, el camino hacia la creencia religiosa a través del escepticismo resulta ser un itinerario compartido no sólo por los editores de Sexto Empírico del siglo XVI sino también por Mersenne, primer traductor oculto de los tropos en lengua francesa. Consideramos que la intertextualidad pirrónica presente en la *Vérité des Sciences* muestra la influencia de estas importantes ediciones renacentistas. Por ello, intentaremos analizar aquí de qué manera Estienne y Mersenne se sirven de la filosofía pirrónica para desplegar dos estrategias

¹ Sextus Empiricus, Σέξτου Ἐμπειρίχου τα Σωζόμενά Empiri Opera quae extant Pyrrhoniæ Hypotypwsewm libri III Henrico Stephano interprete. Adversus Mathematicos libri X, Gentiano Herveto Aurelio interprete, graece nunc primum editi.

² Mersenne, M., *La vérité des sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*, edición de D. Descotes, Honoré Champion, París, 2003.

apologéticas unidas por un mismo hilo conductor: la *antiperistasis*³.

El descubrimiento de las *Hypotyposes Pirrónicas*

Henri Estienne, dedicado al estudio de las letras, estaba al borde del agotamiento físico y de la depresión debido al exceso de trabajo intelectual. Su debilidad lo llevó a contraer la fiebre palúdica cuartana y, en el delirio de las altas temperaturas, quiso distraerse con “bagatelas” para matar el tiempo. Comenzó a hurgar en un viejo cofre para ver qué encontraba y, de repente, cayó en sus manos un esbozo de traducción de los “principios de la filosofía pirrónica” que, al comenzar la lectura, le hicieron reír y luego le suscitaron un gran interés⁴. Poco a poco, fue descubriendo los modos de la suspensión del juicio de los pirrónicos, a los que consideró un verdadero “tesoro de erudición” que serviría para instruir al lector y para moderar las pretensiones racionales que, según juzgaba, sólo podían conducir al ateísmo. Estienne pensó que la filosofía pirrónica sería capaz de humillar a la razón para que aceptara la verdad revelada, poniendo fin a la tensión entre el exceso de las pretensiones dogmáticas y la indeterminación sin fin de los escépticos en materia de religión. De manera casi involuntaria y casual, el editor se iniciaba en el pirronismo.

Según las concepciones médicas difundidas en la época, esta enfermedad estaba asociada a muchísimas afecciones y a manifestaciones patológicas diversas que compartían las mismas causas⁵. En el caso particular de Estienne, fue el exceso de trabajo intelectual la causa no sólo de la fiebre sino también de un sentimiento de melancolía y de depresión asociado a su estado⁶. El saber médico de su tiempo –fundado en la astronomía, en la astrología, en la magia natural y sobrenatural– señalaba los vínculos de los hombres melancólicos con la fiebre y la depresión⁷. El pobre Estienne, enfermo, no pudo dedicarse a su actividad intelectual y hasta comenzó a despreciarla, pues era ella la que lo había llevado a

³ En nuestro estudio, nos servimos de los grandes aportes de Jean Grenier, Luciano Floridi y, sobre todo, de Emmanuel Naya, quien tradujo al francés el prefacio de Henri Estienne. Cfr. Naya, Emmanuel, “Traduire les *Hypotyposes pyrrhoniennes*: Henri Estienne entre la fièvre quarte et la folie chrétienne” in Moreau, Pierre-François (direction), *Le Scepticisme au XVIème et au XVIIème Siècle, le retour des philosophes antiques à l'Âge classique*, Albin Michel, Paris, 2001, pp. 94-101. La traducción de todas las citas de esta obra es nuestra.

⁴ Sexto Empírico, *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus, Contre les Physiciens, Contre les moralistes, Esquisses ou Hypotyposes Pyrrhoniennes*, traduites par Jean Grenier et Geneviève Goron, Aubier-Montaigne, Paris, 1948, pp. XXI-XXVIII.

⁵ Cf. Naya, E., « Traduire les *Hypotyposes*... », p. 65.

⁶ Cf. Ibidem, pp. 65-66.

⁷ Cf. Walker, D. P., *La magie spirituelle et angélique. De Ficin à Campanella*, traduction de Marc Rolland, Albin Michel, Paris, 1988, pp. 22-23.

este estado lastimoso⁸. La glotonería intelectual terminó por hacerle renunciar a la lectura de todas las obras que le exigieran una “concentración lastimosa”.

Los problemas “gástricos” de Estienne eran otros de los síntomas comúnmente asociados a la fiebre cuartana. En este caso, la indigestión no era sólo un trastorno físico sino también intelectual que expresaba un malestar propiamente dogmático. Dicho de otra manera, la precipitación dogmática es reinterpretada, a partir de la enfermedad, en términos de una actitud temeraria, vergonzosa y condenable, pues, a fin de cuentas, revela la incapacidad de llegar a un conocimiento cierto, indubitable y definitivo⁹. Así, con un odio irrepreensible, Estienne tomó el ejemplar de las *Hipotiposis Pirrónicas* y confió en que los argumentos escépticos llevarían este odio a su extremo para liberarlo de una vez por todas de su sufrimiento¹⁰. Milagrosamente, Estienne encuentra en la filosofía de Sexto la sanación, pues ella ha reestablecido el equilibrio humoral necesario para recuperar las funciones vitales¹¹. Las afecciones que padecía no eran otras que aquellas que, según Sexto, sufren los dogmáticos a causa de su precipitación (*propéteia*) a efectuar aserciones de carácter definitivo. De ese modo, se veían privados de la ataraxía o la tranquilidad de espíritu, que era la consecuencia fortuita de la suspensión del juicio¹².

Su continua actividad intelectual y su extrema dedicación al estudio han llevado a Estienne a la enfermedad, a la perturbación y al trastorno propio del encuentro con innumerables doctrinas que suponen un conocimiento cierto e indudable. Siguiendo los pasos del escepticismo, puso en condición de igualdad absoluta todas las opiniones –y también los humores del enfermo– y llegó a un estado en el cual no podía establecer ni siquiera la más mínima cosa como verdadera o, al menos, como convincente¹³. Este movimiento que parte de un dogmatismo enfermo para llegar al escepticismo saludable es definido por Estienne como un movimiento de *antiperístasis* que va de la perturbación a la ataraxía, de la burla a la sabiduría y de la indigestión de las paradojas al placer del paladar con la lectura de Sexto¹⁴. En definitiva, del dogmatismo al escepticismo. Este movimiento bipolar es la estrategia que Estienne considera adecuada para la introducción a la lectura del corpus pirrónico.

Ahora bien, el hallazgo de las fuentes escépticas no sólo lo curaron de su enfermedad sino que lo convirtieron en un hombre nuevo, en un hombre de fe. Estienne afirmó sentirse

⁸ Sobre el escepticismo y su relación con la medicina, cf. Viano, C. A., “Lo scetticismo antico e la medicina” in G. Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, Napoli, Bibliopolis, 1981, vol. II, pp. 563-656.

⁹ Cf. Naya, E., « Traduire les *Hypotyposes*... » pp. 41-42.

¹⁰ Naya, E., Op. cit., pp. 97-98.

¹¹ *Ibidem*, p. 73.

¹² Sexto Empírico, Op. Cit., I, 196.

¹³ Sexto Empírico, Op. Cit., I, 196.

¹⁴ Naya, E., “Traduire les *Hypotyposes*...”, pp. 57-59.

“transformado por el prodigio de una vara divina”. El encuentro azaroso con el escepticismo quizás no haya sido, después de todo, tan azaroso, pues sólo la Providencia divina pudo haberlo conducido a tal cura milagrosa. La traducción de las *Hipotiposis Pirrónicas* se presentaría, entonces, como una vía que conduce a las “filosofías dogmáticas e impías de nuestro siglo” hacia una locura iluminada¹⁵ para curarlas “de la impiedad que han contraído en contacto con las antiguas filosofías”. Los “dogmáticos impíos” comenten “el peor pecado contra la verdad” cuando realizan aserciones precipitadamente y se dejan guiar caprichosamente por su imprudencia y temeridad. Muchos dogmáticos, señala Estienne, han juzgado a ciegas cometiendo innumerables errores no solamente en lo que concierne el saber científico sino –aún peor– en lo que respecta a la verdad divina, cuando caen vilmente en el ateísmo. La publicación de las *Hipotiposis* debería servir, en primer lugar, para ayudar a los dogmáticos y curarlos de su enfermedad impía por medio de su mejor antídoto. Mientras que el dogmático amenaza el encuentro del hombre con Dios introduciendo los obstáculos de una razón imprudente, la curación escéptica permite un acercamiento a la verdad que está íntima y casi instintivamente vinculada con Dios. De este modo, Estienne quiso presentarse a sí mismo, entonces, no como un escéptico sino como un cristiano que utilizó la *skepsis* con fines terapéuticos. Se trataría, entonces, de concebir los tropos de los pirrónicos como una humilde vía de acceso a las verdades de la religión. La pretendida comunión íntima y natural del escepticismo con la fe le permitirá a Estienne dar una dimensión apologética a su prefacio que comparte con la *Vérité des Sciences* de Mersenne, pero que también diferencia ambas obras por su posición con respecto al escepticismo.

Una tercera fuerza en la antiperístasis: R. Popkin y el escepticismo moderado de la *Vérité des Sciences*.

En la *Vérité des Sciences*, el designio de Mersenne se reduce, según R. Lenoble, a refutar el escepticismo de manera acabada a partir de la destrucción de sus fuentes más íntimas, esto es, los escritos de Sexto Empírico¹⁶. Paradójicamente, esta refutación implicaría, al mismo tiempo, una divulgación del escepticismo, pues es la primera vez que las fuentes

¹⁵ Con la expresión “locura iluminada” hacemos alusión al frenesí de la fiebre cuartana que condujo a Estienne al encuentro con la filosofía pirrónica.

¹⁶ Lenoble, R., *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943, pp. 190-195.

pirrónicas son traducidas al francés¹⁷. En relación con la manera de interpretar a Sexto e introducir su lectura en el prefacio de Estienne, nos preguntamos si la estrategia que elige Mersenne en la *Vérité des Sciences* podría ser comprendida en términos de oposición entre el dogmatismo –posiblemente encarnado en la figura del alquimista– y el escepticismo del pirrónico como una fuerza que anularía su contrario. Precisamente, de acuerdo con la interpretación de R. Popkin, en la *Vérité des Sciences* se hallan en tensión dos fuerzas de pensamiento diferente: la *tendencia destructiva del nuevo pirronismo y un dogmatismo dudoso*¹⁸. Para Popkin, esta tensión se disuelve en una tercera postura filosófica capaz de superar los conflictos provocados por las diferencias entre ambas posturas; tendencia que se fundaría en la posibilidad de un saber humano menos ambicioso que conste de verdades probables y convincentes sobre las apariencias. En efecto, según este autor, Mersenne sostiene que el escepticismo no es capaz de aliviar los sufrimientos del dogmático. En su obra apologética, la tensión entre el escepticismo y el dogmatismo se traduce en la oposición de dos fuerzas igualmente poderosas que se anularían a sí mismas. En tal sentido, si seguimos a Popkin, la novedad que introduciría Mersenne es que la oposición entre ambas posturas filosóficas da origen a una tercera alternativa que se impone como posibilidad de construcción de una *nouvelle science* y pone fin a la disputa entre dos de los tres personajes de la *Vérité des Sciences*: el filósofo cristiano derrota al escéptico y al alquimista con la verdad de las ciencias. Mersenne confiaba en que la verdad de las ciencias llevaría a los impíos por el recto camino hacia la religión y la fe en Dios.

La empresa apologética del P. Mersenne no tiene otro objetivo sino que “cada uno haga provecho de la verdad, la cual habiendo venido de Dios debe ser restituida en su honor¹⁹”. Mersenne creía firmemente que la verdad de las matemáticas servía a la piedad y a la Religión y afirmaba que “no hay ciencias, después de la Teología, que nos propongan, y nos hagan ver tantas maravillas como lo hacen las Matemáticas, que elevan el espíritu por encima de sí mismo, y lo fuerzan a reconocer una divinidad²⁰”. A través de la exposición de las verdades matemáticas, Mersenne pretendía imponer un silencio eterno a los heréticos y a los libertinos que defendían la lectura de los libros censurados y de la Biblia en lengua vulgar y, sobre todo, podían poner tales libros al alcance de “aquellos que no poseen un espíritu lo

¹⁷ Sin duda, es posible discutir si la paráfrasis de Mersenne de las *Hipotiposis Pirrónicas* pueden ser considerada como una traducción parcial que sería la primera en lengua francesa. Ciertamente, la primera traducción “oficial” de las *Hipotiposis Pirrónicas* fue la de Samuel Sorbière. Cf. Popkin, R., *The History of Skepticism. From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, New York, 2003, p. 19.

¹⁸ Popkin, R., "Father Mersenne's War against Pyrrhonism", in *Modern Schoolman*, XXXIV, 1956-1957, pp. 61-78.

¹⁹ Mersenne, M, *La vérité des sciences...*, p. 119.

²⁰ *Ibidem*, p. 121.

suficientemente bien formado, ni el juicio suficientemente firme –como los ignorantes o las mujeres– corren el riesgo de perder su fe tras haber leído lo que no han comprendido y tras haberlo explicado en el sentido incorrecto²¹”.

Según el Mínimo, los libertinos pretendían usar la fuerza destructiva de la suspensión pirrónica para cuestionar no sólo las verdades matemáticas sino también –y sobre todo– la verdad revelada, “abandonándose al libertinaje, y a toda suerte de voluptuosidades y curiosidades²²”. El designio de la obra consistiría, entonces, en mostrar que los argumentos de los escépticos no amenazan la fe católica, pues si bien de todo lo que ha dicho Sexto nada podría obtenerse que sea beneficioso para las ciencias, su filosofía no sería, por naturaleza, impía. Después de haber escuchado el discurso del Filósofo Cristiano, no deberíamos caer en las malas intenciones de aquellos espíritus alejados de la verdad, pues los libertinos no podrían ya manipular a su voluntad las dudas de los pirrónicos. Como bien observa D. Descotes, incluso en el título de la obra el acento es puesto sobre la verdad de las ciencias y no sobre el combate contra los escépticos, puesto que se trata de poner en evidencia la debilidad de sus argumentos ante el brillo de la verdad, sin necesidad de refutarlos pero sí de estudiarlos en profundidad²³. A la luz de este razonamiento, podría decirse que Mersenne utilizó el tono radical y amenazante característico de la apologética de François Garasse sólo en su dedicatoria en vistas a justificar su empresa ante los ojos de su primer lector: el hermano del Rey, Gastón de Orléans²⁴. No obstante, en el cuerpo del texto, Mersenne empleó todos sus esfuerzos en estudiar los argumentos de sus adversarios.

El carácter controversial de la *Vérité des Sciences* y del estilo de escritura de Mersenne en este escrito se encuentra en las largas paráfrasis y traducciones de los escritos cuya doctrina constituye el blanco de batalla. ¿Cómo podemos entender que Mersenne traduzca las *Hipotiposis* de Sexto Empírico si los pirrónicos son los enemigos declarados de la verdad de las ciencias? Si su objetivo era el ataque, la condenación y la erradicación del pensamiento escéptico, es claro que su manera de proceder podría haber amenazado sus intenciones. Sin embargo, la tensión se disuelve si entendemos que se trata de combatir el *uso* impío que hacen los libertinos de esta filosofía. Consideramos que, en los argumentos de la *Vérité des Sciences*, Mersenne empleó la antiperítesis de la que se sirvió Estienne. Pero, en este caso, las dos fuerzas en tensión se aniquilan mutuamente para dar paso a las verdades

²¹ Ídem.

²² Ídem, p. 118.

²³ Ídem, p. XIII.

²⁴ Cf. Mersenne, Marin, *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, édition et annotation par Dominique Descotes, H. Champion, Paris, 2005, pp. XIII-XIV.

matemáticas que declaran la magnanimidad divina. El alquimista y el Pirrónico discuten y destruyen sus propias tesis para dar lugar a un extenso discurso sobre matemáticas erigido por el Filósofo cristiano, que ocupa la mayor parte de su obra. Después de haber examinado uno por uno los argumentos del Pirrónico, el filósofo cristiano muestra que incluso la duda más radical no nos obliga a negar que existan ciertas verdades en las que podemos confiar para construir un saber científico que nos permita vivir digna y piadosamente²⁵.

Ciertamente, la fuerza de la duda pirrónica implicaría el riesgo de perder de vista las verdades racionales fundamentales, sobre todo las verdades científicas. El hombre errante y sin guía racional quedaría desprotegido ante los peligros y la tentadora impiedad de la vida libertina²⁶. La apologética de Mersenne presentó un camino controvertido, pues creemos que se fundó en la convicción de que el conocimiento profundo de las fuentes escépticas no amenazaría en absoluto ni a las verdades científicas ni a la religión católica. Su apologética científica podría ser duramente criticada, pero consideramos que esta estrategia argumentativa no es sino una humilde anticipación de la gran empresa pascaliana que, repitiendo el movimiento de antiperístasis, no dudará en advertirnos que “il est dangereux de trop faire voir à l’homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Et il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l’un et l’autre, mais il est très avantageux de lui représenter l’un et l’autre²⁷”.

²⁵ Creemos que un modo de proceder similar se emplea en la paráfrasis de las *dubitaciones* de Tommaso Campanella. Cfr. Marin Mersenne, *La vérité des sciences...*, pp. 129-162.

²⁶ *Ibidem*, pp. 118-119.

²⁷ Pascal, B., *Pensées*, texte établi par Philippe Sellier d’après la copie de référence de Gilberte Pascal, Livre de Poche, Paris, 2000, S 153 L 121.

Freud: entre la Ilustración y la sospecha.

Una interpretación sobre la desmitificación freudiana de la religión

Paula Bedin

Introducción

El presente trabajo tiene como propósito abordar el modo en que Sigmund Freud describió tanto los antagonismos como los beneficios que vinculan al hombre con la civilización y cuál fue y es la importancia de la religión en dicha relación. Para ello, en primer lugar, explicaremos los motivos por los cuales puede pensarse las ideas de Freud dentro del proyecto de la Ilustración. En segundo lugar, veremos en qué se diferencia con dicho movimiento a través de la caracterización que realiza Paul Ricoeur de la escuela de la sospecha. En tercer lugar, analizaremos cómo Freud piensa la necesidad del hombre de vivir en sociedad y la importancia de la religión para propiciar una vida social que beneficie a todos sus miembros. Aquí profundizaremos en su caracterización de la religión como ilusión y su propuesta de superación, apareciendo ésta última de la mano de la ciencia. Por último concluiremos con unas breves reflexiones sobre la tarea de desenmascaramiento.

I. Freud: la Ilustración y la escuela de la sospecha.

La Ilustración es un proyecto cultural y político cuyo objetivo, basado en una idea de progreso lineal, es conseguir una sociedad mejor, el bienestar de la humanidad, posibilitando así mayores libertades para los hombres. Este progreso se consigue a través del dominio de la Naturaleza y de la construcción de instituciones que propugnen el bien común. Este programa también implica que cierto orden social y moral debe ser respetado y aceptado por todos. Aquí comienza a ser el humano el que dicta sus propias leyes, el que decide cuáles son las relaciones que se van a sostener con la naturaleza y entre ellos.

Paralelamente se produce un proceso de secularización, es decir, estas relaciones entre los hombres y la Naturaleza ya no las dicta Dios sino los hombres a través de la razón. La razón es el instrumento que poseen todos los hombres, gracias al cual se conocerá y se

dominará la Naturaleza. En este sentido, el conocimiento se convierte en una herramienta de dominio y, por ende, de poder. Sin embargo, la fe y las creencias religiosas siguen conservando un papel predominante, sólo que la esperanza de una vida mejor está en manos humanas, es decir, en la ciencia, en las instituciones, en la política, el mercado, etc.

De este modo, la modernidad se nos presenta de un modo paradójico, por un lado el hombre comienza a decidir el rumbo de su vida y de la sociedad en la que vive gracias a tomar sus propias decisiones y conocer a través de la razón, pero, este mismo instrumento será utilizado para dominar, con fines utilitarios, la Naturaleza.

Freud expresa también estas paradojas propias de la Modernidad. Según dicho autor, el hombre moderno debe reprimir sus impulsos para ser civilizado, sin embargo, estas restricciones producen malestar ya que no le permiten al hombre satisfacer sus impulsos. Vivir en sociedad aquí equivale a renunciar a la satisfacción y por ello a la libertad; equivale a ser libre al mismo tiempo que dominado. No obstante esta posición no convierte a Freud en un detractor de la civilización sino en un acérrimo defensor. En sus propias palabras:

Justamente por esos peligros con que la naturaleza nos amenaza nos hemos aliado y creado la cultura, que, entre otras cosas, también debe posibilitarnos la convivencia. Y por cierto la principal tarea de la cultura, su genuina razón de existir, es protegernos de la naturaleza.¹

Las ideas expresadas aquí por Freud, remiten directamente al concepto kantiano de *insociable sociabilidad*², presentándonos exactamente la misma paradoja, expresada de este modo por Marcuse: “La libertad cultural aparece así a la luz de la falta de libertad, y el progreso cultural a la luz del constreñimiento. La cultura no es refutada por esto: la falta de libertad y las restricciones son el precio que debe ser pagado”.³

Sin duda alguna, en relación a lo dicho hasta aquí, podríamos inscribir a Freud en los planteos y el ideario llevado adelante por la Ilustración. Sin embargo, Ricoeur⁴ expone ciertas diferencias de dicho autor con algunos postulados kantianos, sobre todo en lo referente al modo en que concebimos la verdad y la interpretación.

¹ FREUD, Sigmund, *El porvenir de una ilusión*, en: *Sigmund Freud. Obras Completas*, trad. José Luis Etcheverry, tomo XXI, Bs. As.: Amorrortu, 1986, p. 15.

²La *insociable sociabilidad*, según Kant, forma parte de la naturaleza del hombre que busca vivir en sociedad, relacionarse con los otros, al mismo tiempo que aislarse, para poder actuar como le place, sin recibir la resistencia y el rechazo que encuentra de actuar de este modo en sociedad. Bajo esta óptica, la *insociable sociabilidad* expresa una conducta ambivalente de los hombres, por un lado, ellos quieren construir sociedades pero, por otro lado, encuentran una resistencia que los lleva a querer disolverlas. KANT, Emmanuel, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en: KANT, E., *Filosofía de la Historia*, ed. cit., p. 46.

³ MARCUSE, Herbert, *Eros y Civilización*, trad. Juan García Ponce, Madrid: SARPE, 1983. p. 32.

⁴ RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. Soárez, México: Siglo XXI, 1999.

Ricoeur expone tres tradiciones desde las cuales se ha pensado de diferente manera la relación entre los signos y las cosas y por ello la interpretación de los signos y los símbolos. La primera de las tradiciones es la esbozada por Aristóteles y la segunda proviene de la exégesis bíblica. La tercera de las tradiciones será la que denominará la escuela de la sospecha, inaugurada por lo Nietzsche, Freud y Marx. Ellos no sólo impugnarán ambas tradiciones mencionadas sino también rechazarán la búsqueda moderna de un lenguaje puro mediante el cual se pretende explicar y conocer el mundo de un modo válido, absoluto y objetivo, más allá de los mitos y de la fe.⁵

En este sentido, la escuela de la sospecha, a través de un trabajo de desmitificación, de desenmascaramiento, intenta mostrar que las aparentes verdades sostenidas hasta entonces son creencias, ilusiones. Por ese motivo esta escuela, basada en el ejercicio de la sospecha, entiende “la verdad como mentira”.⁶ De este modo sospechan de la conciencia y por ello postulan que es falsa. No hay conciencia inmediata del sentido sino que es necesario descifrarlo porque siempre se encuentra oculto.

Los tres representantes tienen métodos distintos de desmitificación⁷. En el presente trabajo no podemos dar cuenta, por una cuestión de espacio, de cada uno de ellos, por este motivo nos abocaremos al tratamiento desmitificador que realiza Freud de la religión en sus trabajos *El malestar de la cultura*⁸ y *El porvenir de una Ilusión* al mismo tiempo que le reconoce su importancia para la civilización.

II. Ilusión, satisfacción y civilización

Como ya hemos esbozado anteriormente, Freud sostiene que la civilización se sustenta sobre la coerción y la renuncia de los instintos, es decir, se sostiene gracias a que los individuos reprimen su impulso, logrando así construir una sociedad que tienda al bien común. Al mismo tiempo que, gracias a la cultura el hombre puede dominar la fuerza de la naturaleza para extraer sus recursos naturales, satisfacer las necesidades humanas y también

⁵ Según Ricoeur: “ya no es la cuestión kantiana de saber cómo una interpretación subjetiva puede tener una validez objetiva; esta cuestión, central en la filosofía crítica, retrocede en beneficio de una cuestión más radical; el problema de la validez permanecía en la órbita de la filosofía platónica de la verdad y de la ciencia, a las que se oponía contrarios al error y la opinión; el problema de la interpretación se refiere a una nueva posibilidad que ya no es el error en un sentido epistemológico, ni la mentira en sentido moral, sino a la ilusión”. *Ibid.*, p. 27.

⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁷ *Ibid.*, p. 34

⁸ FREUD, Sigmund, *El malestar de la cultura*, en: en: *Sigmund Freud. Obras Completas*, trad. José Luis Etcheverry, tomo XXI, Bs. As.: Amorrortu, 1986.

organizarse para que ellas sean distribuidas equitativamente, le resultan intolerables los sacrificios que la cultura le impone para hacer posible la vida en común.⁹ Por ello el hombre desarrolla cierto grado de hostilidad hacia la civilización que Freud llama “resistencia proporcional”, refiriéndose a que el humano desarrolla un grado de hostilidad hacia las instituciones proporcional a su odio hacia la cultura.

Según Freud, gran parte de las luchas que se dan en el seno de la humanidad giran alrededor del fin único de hallar un equilibrio entre las libertades individuales y las colectivas o culturales. Uno de los mayores, y más conflictivo, problemas teóricos surge aquí respecto a si es posible que determinada cultura pueda alcanzar dicho equilibrio o si el conflicto en sí es inconciliable. Según Freud, la sociedad debe propender a lograr este equilibrio y para ello la religión ha sido de gran relevancia.

El papel de los dioses es fundamental para el proceso de aceptación del hombre a las restricciones impuestas por la civilización. Las representaciones religiosas son conquistas de la cultura y estas nacen de la necesidad del hombre de defenderse de las fuerzas de la Naturaleza. Luego, a esta necesidad se le agregó la de corregir los defectos de la civilización. Así se otorgó a los dioses una “triple función: desterrar los terrores de la naturaleza, reconciliar con la crueldad del destino, en particular como se presenta en la muerte, y resarcir por las penas y privaciones que la convivencia cultural impone al hombre”.¹⁰ Los dioses no sólo tienen la función de cuidar al hombre de las inclemencias de la Naturaleza sino también de sus congéneres.

La génesis de las religiones puede rastrearse en la relación que establece el padre con el niño y viceversa. En primer lugar, el niño elige como objeto a la madre, la cual se convierte en su primer objeto, ya que al otorgarle el alimento, una de sus necesidades primordiales, le confiere protección respecto de las amenazas del mundo externo. Sin embargo, la relación con el padre es ambivalente, constituye un peligro para el niño al mismo tiempo le tiene cariño y admiración. Una vez establecida esta relación, cuando suceda alguna desgracia, se sentirá “que ya no se es amado por esos poderes supremos y, bajo la amenaza de esta pérdida de amor, uno se inclina de nuevo ante la subrogación de los progenitores en el super-yo”.¹¹ El hombre al sentir esta pérdida comienza a introyectar el sentimiento de culpa, el cual funcionará reprimiendo sus instintos. Todo lo que haga de acá en más estará determinado por la conservación de la relación que del padre se trasladará a Dios y al super-yo. De este modo

⁹ FREUD, *El porvenir de una Ilusión*, ed. cit., p. 6.

¹⁰ FREUD, *El porvenir de una Ilusión*, ed. cit., p. 18.

¹¹ FREUD, Sigmund, *El malestar de la cultura*, ed. cit., p. 122.

la autoridad es internalizada, logrando así su mayor eficacia a la hora de regular la conducta de los individuos. El humano sabrá de qué modo actuar para seguir estando al resguardo de la autoridad que lo protege y sabrá que si actúa de un modo no autorizado quedará desprotegido antes las amenazas de la naturaleza y sus congéneres.¹²

A través de este análisis Freud postulará que la génesis de las ideas religiosas es el temor, el miedo a la desprotección, por ello, se busca una autoridad que otorgue no sólo seguridad sino también explicaciones de hechos que no podemos comprender. En este sentido, la civilización se ordena gracias a estos principios que no surgen de un modo racional sino más bien por necesidad. Sin embargo, los principios religiosos son aceptados como ciertos, como verdaderos, como eternos e inmutables, y por ello, se ignora u oculta su origen. Se dirá que son ciertos porque generaciones pasadas así lo sostuvieron y que no deben ser puestos en duda. Por estos motivos, y porque los medios a través de los que han llegado dichos principios a nuestras manos no gozan de la menor credibilidad y se encuentran falseados, Freud postulará que ellos son ilusiones. Aquellas ideas que se nos presentan como dogmas y “no son decantaciones de la experiencia ni resultados finales del pensar: son ilusiones, cumplimientos de los deseos más antiguos, intensos, más urgentes de la humanidad”¹³

De este modo, la ilusión no es un error, nace de los más profundos deseos de los seres humanos, de la necesidad de protección, de darle un orden moral a la civilización en donde vive, de que en ella prevalezca siempre la justicia, etc. Por estos motivos, Freud afirmará que la religión ha sido de gran importancia para la civilización, ha ayudado a dominar los instintos sociales. Sin embargo, estará en desacuerdo con las prohibiciones establecidas por la religión, no sólo por no ser procedentes del hombre y de la ciencia, sino también por imponer mandatos represivos que no ayudaría a los hombres ni a comprender el mundo en el que viven, ni a convivir entre ellos sino todo lo contrario, generaría ignorancia, sufrimiento, culpa y violencia.

Es necesario entonces deshacerse de las ilusiones lentamente y “admitir honradamente el origen sólo humano de todas las normas y todos los preceptos de la cultura”.¹⁴ Una vez que esto ocurra los preceptos divinos perderán su rigidez y los hombres podrán ver que ellos mismos los crearon, no en su desmedro sino a su beneficio.

¹² Pero siempre, desde la primera restauración prehistórica de la dominación que sigue a la primera rebelión, la represión desde afuera ha sido sostenida por la represión desde adentro; el individuo sin libertad introyecta a sus dominadores y sus mandamientos dentro de su propio aparato mental. La lucha contra la libertad se reproduce a sí misma, en la psique del hombre, como la propia represión del individuo reprimido, y a su vez su propia represión sostiene a sus dominadores y sus instituciones. Es esta dinámica mental la que Freud revela como la dinámica de la civilización. MARCUSE, *op. cit.*, p. 31.

¹³ FREUD, *El porvenir de una Ilusión*, *ed. cit.*, p. 30.

¹⁴ *Ibid.*, p. 41.

En este punto Freud propondrá una empresa científica que tienda a dar de baja todas las ilusiones. Será necesario entonces que los científicos puedan renuncias a los deseos infantiles y ser capaces de ver cuando ellos mismos están sosteniendo ilusiones. Freud, invocando a su Dios Logoz, cree que esta labor científica puede obtener mucha injerencia en la realidad del mundo, al punto tal que les otorgará, a los humanos, mayor poder, equilibrio social y sentido a sus vidas.

III. Conclusión: El desenmascaramiento y la dominación

Los aportes realizados por Nietzsche, Freud y Marx, respecto de una nueva forma de entender la interpretación, fueron fundamentales para comprender de qué modo una interpretación del mundo implica cierta relación de poder, es decir, lleva implícitamente también una relación de dominación a través de la cual logró consagrarse como verdadera.

Para dichos autores, los conceptos nunca son neutrales, nunca refieren a la verdad sino sólo a una interpretación. Al explicitar que los conceptos no tienen un sentido último, que no hay un acceso transparente al mundo gracias a ellos y, que por ello, es necesario quitarles el velo de verdad y cuestionarlos, se pone en jaque una de las herramientas más poderosas de la dominación: la naturalización de un punto de vista.

Nietzsche, Freud y Marx logran no sólo transformar la naturaleza del signo y la interpretación sino también logran explicitar su dimensión política.¹⁵ Al historizar los conceptos y las interpretaciones, explicitan su contingencia y, por ende, la posibilidad de transformarlas.

A modo de conclusión diremos que los años que nos distancian de Freud, nos permiten afirmar que el carácter emancipatorio que le otorga a la ciencia también podría pensarse como una ilusión, en vistas a la dominación del mundo y de los otros que ha posibilitado. Sin embargo, el proyecto freudiano no deja de exhortarnos a pensar de qué modo puede construirse una sociedad en donde los individuos puedan convivir al mismo tiempo que ser libres sin apelar a dogmatismos.

¹⁵ En relación a estos tres autores Gruner dice: Lo que hacen los tres, nuevamente es intervenir sobre una construcción simbólica no para mostrar su transparencia originaria, sino al revés, para producirla como opacidad; no para descifrarla, sino al revés, para otorgarle su carácter de *cifra*, su “artificialidad”, es decir, para desnaturalizarla en su función de “sentido común”, y para desnaturalizar, también, la relación de ese discurso con los sujetos que ha producido como soporte de su propia reproducción. GRÜNER, Eduardo, “Foucault, una política de la interpretación”, en: FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires: El cielo por asalto, 1995, p. 20- 21.

Percepción sensible y falsedad material en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes

**Rodolfo Biscia
(UBA – CONICET)**

El argumento de los sentidos avanzado en la Primera Meditación cartesiana concierne, como es sabido, al estatuto falaz de la percepción sensible. Hemos experimentado a veces que los sentidos nos engañaban; por lo tanto, es prudente no fiarse nunca de quienes nos han traicionado siquiera una vez. Este y otros argumentos escépticos que Descartes expone al comienzo de sus *Meditaciones*, conducen al filósofo a refugiarse en la realidad indubitable de la *res cogitans* y en la esfera inmanente de sus *modi cogitandi*. Una vez elegida la “vía de las ideas”, el sujeto filosofante sólo podrá volver a reafirmar la realidad de su propio cuerpo y del mundo exterior tras una argumentación tan ardua como sinuosa.

Es en la Tercera Meditación, en el contexto de la prueba de la existencia de Dios, donde aparece la curiosa noción relativa a una falsedad *material* de las ideas. Pese a que se trata de una noción que Descartes esgrime para prevenir una objeción contra su prueba teológica, su tematización arroja luz sobre la concepción cartesiana de la percepción sensible, así como sobre su concepción acerca de lo que, utilizando un vocabulario lockeano, podemos llamar “cualidades primarias” y “cualidades secundarias”. En efecto, la falsedad material apunta a un tipo más radical de error que el provocado por el mero engaño de los sentidos: se trata de un error que pueden provocar, prejudicativamente, ciertas ideas de los sentidos *en cuanto ideas*. Es así que, en el mismo momento en que las ideas –y sólo las ideas– pueden officiar de *vía regia* para acceder a la estructura de lo real, un significativo subconjunto de ellas –*i.e.*, aquellas que me presentan una no cosa como un objeto– se transforma en posible ocasión o materia para el error en el juicio.

I

Conviene recapitular brevemente la consideración de las ideas de los objetos

corpóreos tal como se presenta en la Tercera Meditación.¹ Descartes parte de la tesis –ya explorada en la Segunda Meditación a propósito del trozo de cera– según la cual sólo un subconjunto de las propiedades que los objetos de los sentidos parecen poseer es percibido en ellos con claridad y distinción. Ahora bien, en la Tercera Meditación se rebasan los resultados obtenidos en el pasaje de la Meditación Segunda, donde se ha sostenido que el trozo de cera se percibe clara y distintamente tan sólo como algo extenso, flexible y mudable. Ahora se asevera que lo que se percibe clara y distintamente en los cuerpos, *a través de un acto del entendimiento*, es una serie de cualidades: magnitud, figura, posición (*situm*), movimiento, sustancia, duración y número. Por el contrario, Descartes sostiene que conocemos de modo muy confuso y oscuro todo otro grupo de cualidades, a saber: luz y colores, sonidos, olores, sabores, calor y frío, otras propiedades táctiles. De estas cualidades, el filósofo asevera que “todas ellas están mi pensamiento con tal oscuridad y confusión, que hasta ignoro si son verdaderas, o falsas y meramente aparentes, es decir, ignoro si las ideas que concibo de dichas cualidades son, en efecto, ideas de cosas reales, o bien representan tan sólo seres quiméricos, que no pueden existir”.²

En este contexto, Descartes presenta la noción de falsedad material de las ideas: “puede hallarse en las ideas cierta falsedad material, a saber: cuando representan lo que no es nada como si fuera algo [*non rem tanquam rem repraesentant*]”.³ Y de inmediato se ofrece una ilustración de tales ideas materialmente falsas: “Por ejemplo, las ideas que tengo del frío y el calor son tan poco claras y distintas, que mediante ellas no puedo discernir si el frío es sólo una privación de calor, o el calor una privación de frío, o bien si ambas son o no cualidades reales; y por cuanto, siendo las ideas como imágenes, no puede haber ninguna que no parezca representarnos algo, si es cierto que el frío es sólo privación de calor, la idea que me lo represente como algo real y positivo podrá, no sin razón, llamarse falsa, y lo mismo sucederá con ideas semejantes. Y por cierto, no es necesario que atribuya a esas ideas otro autor que yo mismo; pues si son falsas –es decir, si representan cosas que no existen– la luz natural me hace saber que provienen de la nada, es decir, que si están en mí es porque a mi naturaleza –no siendo perfecta– le falta algo; y si son verdaderas, como de todas maneras tales ideas me ofrecen tan poca realidad que ni llego a discernir con claridad la cosa representada

¹ En esta fase preliminar de mi exposición, seguiré la presentación realizada por Margaret Dauler Wilson en su capítulo “Algunas perspectivas sobre la Tercera Meditación” (en *Descartes* [1978], traducción de José Antonio Robles, UNAM, México D. F., 1990, pp. 155-181).

² René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, pp. 37-38 (AT VII, 43).

³ *Idem*, p. 38 (AT VII, 43).

del no ser, no veo por qué podría haberlas producido yo mismo”.⁴ A partir de este pasaje, parece inferirse que las ideas materialmente falsas provienen de la nada, mientras que otras ideas de los sentidos, acaso verdaderas, ofrecen un grado de realidad infinitamente pequeño, pasible de ser confundido con el no ser, pero no idéntico a él.

Es en este punto que se trasunta el problema del grado de realidad de las ideas materialmente falsas: ¿se trata de un *quantum* nulo o de uno infinitamente pequeño? El interrogante no es trivial. Efectivamente, a la hora de caracterizar la noción de falsedad material, se presenta una ambigüedad entre privilegiar el criterio de la no entidad y el criterio de un grado de realidad objetiva minúsculo (menor al que exhibe la idea considerada en su realidad formal).⁵ Como veremos, enfatizar esta dualidad resultará clave para nuestra propuesta de demarcación, puesto que cobrará valor normativo a la hora de distinguir, respectivamente, entre ideas materialmente falsas, por un lado, e ideas oscuras y confusas relativas a cualidades secundarias, por otro.

II

(1) Las ideas de sensación relativas a cualidades primarias no pueden ser materialmente falsas. Pese a que dichas ideas no se identifican estrictamente con la cualidad primaria misma en cuanto concebida por el intelecto, las ideas no serían materialmente falsas, al menos en la medida en que nos permiten acceder a la verdadera realidad, inclinándonos a hacer un buen juicio, proporcionándonos materia para juzgar bien.

En cuanto a la no identificación entre sensación relativa a una cualidad primaria y la cualidad primaria misma en cuanto concebida intelectualmente, la distinción puede explicarse

⁴ *Ibid.*

⁵ La mayoría de los intérpretes coinciden en pensar que se trata de un *quantum* nulo de realidad objetiva. Por el contrario, Martial Guéroult ha defendido con especial ahínco la interpretación de que las ideas de los sentidos poseen una realidad objetiva “infinitamente pequeña”: “Toutefois, cette réalité objective n’est, en l’espèce, qu’un *minimum*. Elle est, en effet, si petite qu’on ne peut à peine la distinguer du néant et qu’on risque à son propos de prendre le néant pour l’être. [...] Au contraire, les idées claires et distinctes possédant une quantité, non infiniment petite, mais finie, et, dans un cas privilégié, infinie de réalité objective, il es imposible que mon entendement les confonde avec le néant” (*Descartes selon l’ordre des raisons. I. L’Ame et Dieu*, Aubier, París, 1953, p. 219). Más adelante, el comentarista sostiene: “C’est à ce caractère de limite, –où se confondent l’être et le néant, –propre à sa réalité objective, que la sensation emprunte toute son ambigüité. Car elle est, tour à tour et simultanément, être et non-être. [...] Dans la perspective de l’être, elle est matériellement une réalité objective infiniment petite, aussi voisine que possible de zéro certes, mais non réductible à lui et conservant quelque chose de positif” (*op. cit.*, p. 220). Finalmente, se lee: “l’entendement sera donc tenu de réhabiliter, proportionnellement à ce *minimum*, l’idée sensible, d’abord absolument condamnée, en lui restituant une certaine valeur objective *minima*” (*op. cit.*, p. 221). Nuestra propia interpretación coincide con Guéroult en cuanto al estatuto de las ideas de sensación relativas a cualidades secundarias, pero no respecto al estatuto de las ideas materialmente falsas. Cf. *infra* nota 8.

a partir del ejemplo del trozo de cera de la Segunda Meditación. Descartes explica allí que los atributos de la cera, considerada como algo extenso, flexible y cambiante, no los conozco por medio de los sentidos ni de la imaginación, sino “sólo por medio del entendimiento”:

Pues bien, ¿qué es esta cera, sólo concebible por medio del entendimiento? Sin duda, es la misma que veo, toco e imagino; la misma que desde el principio juzgaba yo conocer. Pero lo que se trata aquí de notar es que la impresión que de ella recibimos [*ejus perceptio*], o la acción por cuyo medio la percibimos, no es una visión, un tacto o una imaginación, y no lo ha sido nunca, aunque así lo pareciera antes, sino sólo *una inspección del espíritu, la cual puede ser imperfecta y confusa, como lo era antes, o bien clara y distinta, como lo es ahora [...]*.⁶

También resulta confirmatorio en este sentido lo que se sostiene luego en la Sexta Meditación. De las cosas corpóreas, cuya existencia se acaba de probar, Descartes afirma que: “acaso no sean tal y como las percibimos por medio de los sentidos, pues este modo de percibir es *a menudo* [pero no siempre] oscuro y confuso; empero, hay que reconocer, al menos, que todas las cosas que entiendo con claridad y distinción, es decir –hablando en general–, todas las cosas que son objeto de la geometría especulativa, están realmente en los cuerpos”.⁷

(2) ¿Qué ocurre en el caso de las cualidades secundarias? Argumentaré, que, aunque oscuras y confusas, las ideas de sensación relativas a cualidades secundarias, *tampoco* son materialmente falsas: si bien pueden dar ocasión al error, lo hacen de un modo menos estructural que las ideas materialmente falsas, puesto que en ellas puede verificarse una correlación entre un ítem oscuro y confuso en la idea, por un lado, y un ítem existente en la ontología real (físico-matemática), por otro. Esta correlación, sin embargo, sólo puede legitimarse una vez levantados los argumentos escépticos. Es así que, en la Sexta Meditación, Descartes propone una módica rehabilitación de las “cualidades secundarias”. Entre aquello que me enseña, verazmente, la naturaleza –explica el filósofo–, se cuenta la siguiente doctrina:

Y, ciertamente, en virtud de sentir yo diferentes especies de colores, olores, sabores, sonidos, calor [nótese que no aparece aquí el frío], dureza, etcétera, concluyo con razón que, en los cuerpos de donde

⁶ René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, op. cit., p. 29 (las cursivas son nuestras). Sobre esta cuestión, cf. Margaret Dauler Wilson, “Descartes on the Perception of Primary Qualities”, en *Ideas and Mechanism: Essays in Early Modern Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp. 26-40.

⁷ *Idem*, p. 67 (las cursivas son nuestras).

proceden tales diversas percepciones de los sentidos, existen las correspondientes diversidades, aunque acaso no haya semejanza entre éstas y aquéllas [nótese el énfasis en la *existencia* de un rasgo en la ontología real, con el cual las ideas se correlacionan, pese a no guardar con dicho rasgo una relación pictórica o mimética de simple semejanza].⁸

En cierto sentido relevante, las sensaciones no son meramente subjetivas, no son *qualia* sin referente real ni tampoco se reducen a ser disposiciones de la naturaleza (que remitirían únicamente a una función pragmática, relativa a la autoconservación del compuesto humano). Pese a que, como sabemos, las cualidades secundarias *se reducen a* ser modos de disposición de las cualidades primarias,⁹ eso no equivale a concebirlas como meras apariencias desvinculadas de todo referente en la ontología del mundo físico.

(3) De acuerdo con nuestra interpretación, las ideas materialmente falsas dan lugar u ocasión a un error categorial de atribución ontológica de mayor gravedad que las meras ideas oscuras y confusas de la sensación. Aquí la correlación se daría entre un rasgo oscuro y confuso en la idea, y un rasgo inexistente en la ontología real. Según nuestra hipótesis, estas ideas continuarían siendo absolutamente falsas incluso una vez que se hubieran levantado los argumentos escépticos. Mientras que las ideas oscuras y confusas representan cosas como si fueran algo que no son (el caso de las ideas de sensación relativas a cualidades secundarias), las ideas materialmente falsas –un subconjunto de aquéllas– son un caso de “ideas vacías”: representan nada como si fuera algo (en particular, el caso de la idea de frío).

En este sentido, la idea (fáctica) de los dioses de los idólatras, tal como aparece en la discusión con Arnauld en las Cuartas Objeciones, constituiría un ejemplo más ajustado de falsedad material en este sentido restringido, que el caso de las llamadas “cualidades secundarias”.¹⁰ El hecho de que la noción de falsedad material aparezca menos con vistas a cuestionar la evidencia de la percepción sensible que con la función de reforzar la prueba teológica de la Tercera Meditación, no hace sino confirmar nuestra postura. Descartes quiere precaverse de la objeción de que la idea de Dios existente en nosotros pueda ser una mera idea vacía (esto es, ser una idea positiva en el intelecto pero que no corresponda a algo

⁸ *Idem*, p. 68. Martial Guérout enfatiza este aspecto de la doctrina cartesiana: “Tout en justifiant par la considération de leur nature l’exclusion définitive des idées sensibles hors de la science, la III^e Méditation ne les exclut pas radicalement de la connaissance au sens large, et ne semble pas interdire à leur sujet l’éventualité d’affirmations légitimes. [...] elles paraissent devoir posséder un *minimum* de vérité” (*Descartes selon l’ordre des raisons*, *op. cit.*, p. 289).

⁹ Tal es la doctrina que Descartes expone en numerosos lugares de su obra, en particular en *Principios*, parte IV, 198 (cf. René Descartes, *Los principios de la filosofía*, introducción, traducción y notas de Guillermo Quintás, Alianza, Madrid, 1995, pp. 403-405).

¹⁰ Cf. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, *op. cit.*, p. 189.

existente).¹¹

Por otra parte, si compartimos esta concepción restringida de la noción cartesiana, resulta sugerente argumentar que la idea de “espacio vacío” funcionaría como un ejemplo del caso simétricamente inverso de la falsedad material. Confundir la utilidad pragmática con una contribución teórica, puede originar graves errores, como los que Descartes ilustra con el caso del espacio presuntamente vacío en la Sexta Meditación: entre las cosas “que parece haberme enseñado la naturaleza” –pero que en realidad se deben a los hábitos inveterados–, se encuentra “la opinión de que está vacío todo espacio en el que nada hay que se mueva e impresione mis sentidos”.¹² El filósofo explica que, “aunque haya espacios en los que no encuentro nada que excite y mueva mis sentidos, no debo concluir de ello que esos espacios no contengan cuerpo alguno, sino que veo que, en ésta como en muchas otras cosas semejantes, me he acostumbrado a pervertir y confundir el orden de la naturaleza. Porque estas sensaciones que no me han sido dadas sino para significar a mi espíritu qué cosas convienen o dañan al compuesto de que forma parte, y que en esa medida son lo bastante claras y distintas, las uso, sin embargo, como si fuesen reglas muy ciertas para conocer inmediatamente la esencia y naturaleza de los cuerpos que están fuera de mí, siendo así que acerca de esto nada pueden enseñarme que no sea muy oscuro y confuso”.¹³

III

(1) De acuerdo con nuestra propuesta, en el texto de las *Meditaciones metafísicas* está en juego un sentido estrecho y exclusivo de “falsedad material”: se trata de una noción aplicable paradigmáticamente a aquellas ideas oscuras y confusas relativas a cualidades ontológicamente inexistentes.¹⁴ Según este enfoque, (a) las ideas de los sentidos relativas a cualidades primarias escaparían notoriamente a la imputación de falsedad material, y (b) pese a que Descartes propicia una y otra vez un ambiguo deslizamiento semántico, *ni siquiera las*

¹¹ Cf. el siguiente pasaje revelador: “Y no puede decirse que acaso esta idea de Dios es materialmente falsa y puede, por tanto, proceder de la nada (es decir, que acaso esté en mí por faltarme a mí algo, según dije antes de las ideas de calor y de frío, y de otras semejantes); al contrario, siendo esta idea muy clara y distinta y conteniendo más realidad objetiva que ninguna otra, no hay idea alguna que sea por sí misma más verdadera, ni menos sospechosa de error y falsedad” (*op. cit.*, p. 39).

¹² *Idem*, p. 68.

¹³ *Idem*, pp. 69-70.

¹⁴ Cuando Locke retome esta cuestión, planteará el problema de la falsedad material en términos causales: se trata de ideas positivas que poseen causas privativas (cf. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O’Gorman, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1992; cf. libro segundo, capítulo VII, §§ 1-6, pp. 110-112).

ideas de sensación relativas a cualidades secundarias deberían ser llamadas con propiedad materialmente falsas, puesto que se reducen a, o son pasibles de ser correlacionadas con, cualidades geométricas o mecánicas que, si bien difieren de las ideas a que dan lugar, no pueden ser consideradas como “meras nada”.

(2) Mientras que el planteo de las *Meditaciones* resulta consistente con esta definición de falsedad en sentido estrecho, el campo de ejemplos y problemas que suscitan otros textos – tales como la discusión con Arnauld en las Cuartas Objeciones, la *Conversación con Burman* y el planteo de *Principios*– abren la posibilidad de concebir la falsedad material en un sentido amplio, considerablemente más laxo. En este segundo caso, que no exploraremos en el contexto del presente trabajo, la noción puede funcionar como un instrumento adecuado para entender el estatuto de las sensaciones en general, del fenómeno del dolor, de ciertas ideas vacías, de ideas facticias y, en último caso, de ciertas pasiones del alma. En este sentido, la noción de “falsedad material” es una noción *sui generis*, y no debe asombrarnos que en lo ulterior Descartes se desembarace de ella: porque o bien significa demasiado o bien significa demasiado poco.

Sea que suscribamos a una u otra interpretación, la aparición de la noción de falsedad material en el *corpus* cartesiano es tan episódica como desconcertante. Se trata de una noción cuya significación es, ante todo, epistemológica: apunta a una posibilidad de error que acecha *prejudicativamente* (y que por lo tanto no responde a la teoría “oficial” del error que Descartes presenta en la Cuarta Meditación). Si focalizamos la cuestión de la percepción sensible, la noción de falsedad material conduce a la pregunta (legítima) de si las sensaciones son o no la contraparte de algo en la ontología del mundo físico y, en el caso de que la respuesta sea positiva, de qué manera se relacionan con esa contrapartida físico-objetiva (la cuestión del llamado “velo perceptual”).

No parece aventurado suponer que el fenómeno de la falsedad material remite al conflicto entre una ontología tradicional escolástica y una ontología nueva de tipo mecanicista, en la que ya no hay lugar para privaciones y ni siquiera para grados de realidad.¹⁵ El carácter “transitorio” y “provisional” del concepto de falsedad material –no recogido en los posteriores planteos cartesianos– queda como la huella palpable de los nuevos problemas que la gnoseología moderna plantea a la vieja ontología de la naturaleza acerca de la naturaleza de la percepción sensible y de la adecuación de nuestras ideas a la realidad objetiva físico-

¹⁵ Esta cuestión aparece con especial pregnancia en la discusión entre Descartes y Hobbes (cf. Terceras Objeciones, Objeción Novena).

matemática.¹⁶ Se trata de un concepto sintomático acerca de una vacilación en la ontología, no menos que un signo del modo en que la indagación cartesiana acaba de resquebrajar el presupuesto realista que alentaba la gnoseología aristotélico-escolástica, resquebrajamiento evidenciado en el divorcio entre el “contenido representativo” y la “realidad objetiva” de las ideas.

¹⁶ Nuestra propuesta difiere en este punto de la interpretación de Margaret Wilson, según la cual la noción de falsedad material presentaría elementos (relativamente) valiosos para explicar la persistencia y la regularidad de una ontología de sentido común frente a la verdadera ontología, en la cual las únicas propiedades reales son las matemáticas (o las matematizables). Expresado en otros términos, tematizar la falsedad material contribuiría a explicar por qué caemos con tanta frecuencia en el error de confundir nuestros estados o sensaciones subjetivos (color, olor, sabor) –estados o sensaciones que carecen de verdadero asidero ontológico– con propiedades reales de las cosas físicas. Wilson escribe: “El argumento de la Tercera meditación a favor de la existencia de Dios puede verse como una forma de hacer palpable la distinción entre las ideas y sus “objetos” que Descartes requiere para la presentación de su ontología de la naturaleza. En este punto del argumento de las *Meditaciones* se puede comenzar a ver claramente el cambio de la (mera) “duda hiperbólica” a una crítica directa de la visión del mundo del empirismo de sentido común y de la tradición aristotélico-escolástica” (*Descartes, op. cit.*, p. 160). Según Wilson, Descartes “considera que este rasgo de nuestras sensaciones [a saber, el carácter representativo de las ideas de los sentidos] proporciona una especie de explicación de nuestro persistente error al aceptar la visión del mundo del empirismo de sentido común” (*idem*, pp. 161-162). Esta interpretación sólo gana en plausibilidad si consideramos que *todas* las ideas –o al menos la mayoría de las ideas de sensación– son materialmente falsas. Conviene señalar que Margaret Wilson revisa su propia interpretación en un artículo posterior, “Descartes on the Representationality of Sensation”, en J.A. Cover and M. Kulstad (eds), *Central Themes in Early Modern Philosophy: Essays Presented to Jonathan Bennett*, Hackett, Indianapolis, 1990, pp. 1-22. Este trabajo, por lo demás, presenta tesis muy solidarias de las sostenidas por J. M. Beyssade en su ensayo (1992) “Descartes on Material Falsity”, en P.D. Cummins and G. Zoeller (eds.), *Minds, Ideas, and Objects: Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, CA: Ridgeview Press, Atascadero, 1992, pp. 5-20.

Una nota sobre el individualismo

Juan Brando

I

El individualismo aparece vinculado con intensidad –unas veces sibilamente y otras, con la deseable precisión- a los procesos de modernización y secularización con sus cambios en los géneros de vida, el paulatino abandono de los comportamientos artesanales, y en un sentido algo más abstracto, a las realidades de las entidades burocráticas de la democracia moderna y las organizaciones económicas capitalistas.

Hallet Carr ha reflexionado sobre estas relaciones abundantemente, y creo que nos será de provecho reseñar parte de sus argumentaciones.

Se supone que el occidente europeo se encuentra aquejado por una importante crisis de valores. Tal cosa se atribuye a la caída del sistema moral que operaba a la base de la democracia liberal moderna, de la soberanía de los estados nacionales y de la economía del dejar-hacer.

Ese sistema moral se caracterizaba por la identificación de la virtud con el interés individual utilitario. La armonía de intereses es concebida como la doctrina que previene que el beneficio propio es una vía hacia el beneficio común. La ganancia es entendida, luego, como un fin moral y como la principal motivación social.

Si las líneas del dicho sistema prescribían que cualquier sacrificio moral y toda acción exenta de provecho eran impugnables o incomprensibles, de facto esos sacrificios y acciones siguieron practicándose en tanto virtudes privadas. Paradojalmente, ese instinto de sacrificio, recusado por el economismo ortodoxo, acabó supliendo algunas defecciones del propio modelo e incluso la falla de los estados al momento de proveer auxilios sociales públicos. Es decir, que ciertas ideas morales que parecían “teóricamente injustificables” y se refugiaban en una renuencia a la tiranía económica, sirvieron de punto de sustentación de todo el sistema. Incluso, el credo moral-racional de la armonía de intereses no podría haber subsistido sin ese importante complemento.

Se ve que ese sistema moral está expuesto a acerbos ataques y sus premisas de

fundamentación tienen una apariencia insolvente y discutible. Un teórico llamado J.M Clark ha llegado a sostener que

La base más fuerte sobre la cual descansa el individualismo no es la inteligencia de los individuos y su dedicación irrevocable a perseguir sus propios intereses, sino más bien su estupidez y su susceptibilidad a la sugestión moral.

Por lo demás, la negativa de la economía a considerar las preocupaciones finalistas no deja de presentar contrasentidos, pues a menudo se cae en considerar que hay “industrias inadecuadas” en alusión a fines populares, e incluso se entiende a la ganancia y la riqueza con un nimbo de finalidad última.

La elevación de la ganancia al rango de finalidad moral no dejaba de ser el reflejo de algunos aspectos de la realidad. El adelanto de los mercados incrementó la producción y las ganancias, lo cual exacerbó la posibilidad de llegar a nuevos estándares de consumo y el fomento de economías e inversiones. Pero la presunción –influyente en la democracia moderna y la economía del dejar hacer- de que la expansión y el progreso serían indefinidos fue confutada por la realidad. Eso comenzó a percibirse abiertamente después de la primera guerra mundial y el cierre de las fronteras de la inmigración en Estados Unidos de América.

El derrumbe de la doctrina de la armonía de intereses fue fatalmente perjudicial para las esperanzas (en verdad, solventadas por la teoría política desde el siglo XVII) de una comunión mundial de naciones. El nacionalismo, divorciado ya del fomento de esperanzas y valores, se convirtió en un “nuevo nacionalismo” propulsor de opresión económica, segregación y conflicto.

De modo que ha dejado de admitirse, como fundamento prescriptivo de la moralidad mundial, a la susomentada doctrina de la armonía de intereses.

II

Autoayuda de Samuel Smiles debería ser considerado uno de los libros que promueven el individualismo. En efecto, muchos de sus elocuentes capítulos parecen tener un tono que exalta la contumacia individual contra la inacción, la pereza y el escepticismo, y que muchas veces es conmovedor. Una de las partes más llamativas, a mi entender, es la

que cuenta las desventuras del escultor y escritor francés Bernardo Palissy, y que creo oportuno resumir a continuación. Este Palissy era hijo de un vidriero, y ejerció el arte de pintar y dibujar sobre vidrio antes de aprender, tardíamente, a leer y escribir. Después abandonó el negocio de su padre y fue a trabajar como agrimensor a varios lugares de Francia y Alemania. Se instaló en Saintes donde se casó y tuvo varios hijos, cuya manutención difícilmente podía costear con el oficio de pintador de vidrios, y pensó en aprender a cocer y esmaltar loza y arcilla.

Al apreciar una obra de Della Robbia, se sintió fuertemente impulsado a imitar su estilo. Se dispuso entonces a averiguar por vía de experiencia la composición del esmalte, con un método, a nuestros ojos, craso y extravagante: comprar vasijas de barro, hacerlas añicos, y untarlos con variadas mezclas de drogas, para después cocerlas al horno y evaluar los resultados. Fracasando una y otra vez, prosiguió durante años con los experimentos, perdiendo tiempo y recursos y siendo alcanzado por la más ruda pobreza. No pudo seguir solventando su propio horno, pero siguió rompiendo vasijas, untando los pedazos y llevándolos a un horno que quedaba a dos leguas de distancia. Esto también fracasó y debió volver a su profesión de agrimensor. Cobró un dinero por la medición de unos salitres y volvió a romper más de treinta ollas de barro, untó las piezas y las llevó a una hornilla de vidrios. Los esmaltes se habían derretido, pero ninguna había alcanzado el color blanco de la loza. Le llevó unos dos o tres años de continuos experimentos lograr que una vez, una pieza de barro entre más de doscientas tomase un color blanco y rielante. Incentivado por eso, ocupó un año en construir un horno en su propia casa, en el que finalmente ingresó unas cuantas vasijas enteras esmaltadas. Durante seis días y sus noches, Palissy se mantuvo despierto a la espera del renuente esmalte, que no se derritió.

Totalmente empobrecido, pidió dinero prestado e inició de nuevo sus experimentos, a esa altura, juzgados como fútiles por su familia y sus vecinos. Como el esmalte tampoco se derretía, y habiéndose quedado sin leña, quemó las empalizadas, las mesas, las sillas y las alacenas de su casa. Su mujer y sus hijos huyeron, pero Palissy esta vez había logrado que las vasijas estuviesen cubiertas de un bello barniz blanco.

Después de eso construyó un horno al que juzgó mejor que el anterior, pero tal parece que, como el interior era de piedra, se rajó y despidió chispas que quedaron adheridas a la pieza y las estropearon. A pesar de que tenía aún ocasión de venderlas, Palissy las destruyó completamente, para que no le fueran motivo de descrédito. El mismo ha sabido relatar sus padecimientos de esa época:

Por espacio de varios años estuvieron mis hornos sin techo ni protección, y mientras los cuidaba he estado muchísimas noches a merced del viento y de la lluvia, sin ayuda y sin consuelo, a no ser que esto lo fuera el maullar de los gatos por un lado, y el ladrido de los perros por otro. Algunas veces combatía la tempestad tan furiosamente los hornos, que me veía obligado a dejarlos y buscar protección dentro de la casa. Transido por la lluvia, y en un estado tal que parecía que hubiera sido arrastrado por el fango, me he ido a acostar a media noche o al nacer el día, tropezando al entrar en la casa a oscuras, y bamboleando de un lado para otro como si estuviera borracho, y no siendo eso más que el efecto de la fatiga de la vigilia, y estando lleno de angustia por la perdida de mi trabajo después de tanta labor ... aún ahora mismo me hace admirarme que no haya sido completamente destruido por mis muchos dolores.¹

Abatido anímicamente, se dedicó a vagabundear durante un tiempo, hasta que volvió a su trabajo de agrimensor. Pero al año siguiente volvió a los experimentos en procura del esmalte, que tardarían aún más de siete años en dar resultado. Por fin, pudo comenzar a vender sus bellas y refinadas lozas.

Además de todo eso, se dice que a causa de su confesión protestante fue apresado y tuvo que sufrir el saqueo y la destrucción de su taller. Fue condenado a la hoguera en Burdeos, siendo salvado por el Conde Montmorency que requería sus servicios para hacer pavimento esmaltado. En París, trabajó para el Conde y la Reina. Sus escritos, a los que se dedicó en su madurez y que a menudo eran polémicos, motivaron que se lo encarcelara de nuevo. El Rey Enrique III le encargó amorosamente que se retractara de su creencia religiosa, pero Palissy le ofreció una respuesta digna de su obstinación y tenacidad:

Señor: estoy pronto a dar mi vida por la gloria de Dios. Con frecuencia habéis dicho que teníais lástima de mí; y ahora soy yo quien la tiene de vos, que ha pronunciado las palabras *me veo obligado*. No es ese el lenguaje de un rey; es lo que nunca podrán obtener de mí, vos ni aquellos que os obligan, los Guisa y todo vuestro pueblo, porque yo sé morir.²

III

Cualquier persona sensible se conmueve ante un relato como este. Y desde luego, nos asalta el pensamiento de que la perseverancia de Bernardo Palissy ha ido mucho más allá de donde lo permiten la razonabilidad, los criterios prácticos y el sentido común. ¿Bajo

¹ S. SMILES, *Ayúdame*, Barcelona, Sopena, 1909. p. 90

² *Ib.* p. 93.

qué filosofía del cálculo, bajo qué teoría de la racionalidad instrumental o de orientación de medios y fines, pragmatismo o como se lo quiera llamar, es justificable la actitud de este hombre de perder tiempo y recursos en experimentos infructuosos, inútiles y extraños durante dieciséis años de su vida, comprometiendo la subsistencia y el bienestar suyos y de su mujer y sus hijos? De haber sido el individuo de temperamento práctico que postula la teoría de la armonía del interés, se hubiese consagrado al proficuo oficio de agrimensor olvidando todo lo demás. Mi intención, como se ve, no es la de confutar las tesis de H. Carr, sino complementarlas y colorearlas. Si existió esa teoría de la armonía del interés de la que se habla, de seguro fue demasiado difusa e insuficiente como para explicar las vastas esferas de la vida. Sin una abnegación y una fe contrarias a la racionalidad determinista y al cálculo, hombres como Palissy se hubieran quedado en sus trece y no hubieran provisto al sistema de saltos de calidad productivos y de avances técnicos de un inestimable valor. El valor de la vida de hombres como Palissy es, incluso, moral y estético: sus contribuciones a la cultura exceden ampliamente a las economías. Pero el sistema de la economía capitalista, si fuese justo, debería honrar el arrojo, la inconsciencia y hasta la locura creativa de ciertos individuos, los cuales, según trato de decir, están a menudo inspiradas por un afán de gloria y reputación que, lejos de consistir en el interés mezquino, obedece a un “individualismo” que tiene un sesgo espiritualista. Por eso es frecuente en ese tipo de personas la renuncia a bienes u honores extraordinarios y el pensar que llega un momento en que ya han hecho bastantes adelantos y contribuciones y no les importa tener que dejar la vida.

El problema de la falsedad material en René Descartes

Yamila S. Buera y Federico Li Rosi

Introducción

La noción de falsedad material presentada por René Descartes en las *Meditaciones Metafísicas* y en las respuestas a las objeciones por parte de Antonin Arnauld, plantea un problema que involucra varias cuestiones, a saber, cómo es posible el error en estas ideas si no interviene el juicio, hasta qué punto las ideas de la sensación no son todas materialmente falsas, es decir, cómo podemos determinar nítidamente dentro de las ideas de sensación cuáles de ellas son materialmente falsas y cuáles no, y, por último, de qué manera se explica, si no hay juicio involucrado y las ideas son puestas en nosotros por Dios, que la bondad divina no tenga responsabilidad en el error al que las ideas de este tipo nos da ocasión.

En el presente trabajo intentaremos dar una respuesta a los problemas que esta noción paradójica trae a colación. Para ello nos ocuparemos del estudio de las *Meditaciones Metafísicas*, específicamente de la tercera y la sexta, las respuestas a las objeciones de Arnauld y los *Principios de Filosofía*. En un primer momento presentaremos el problema general de la falsedad material para pasar luego a un ejemplo que Descartes da en la meditación sexta, este es, el del hidrópico. Luego, ensayaremos una respuesta a los problemas que esta noción apareja-que serán presentados en breve y oportunamente- para pasar, finalmente, a las conclusiones.

Planteo del problema

Las ideas materialmente falsas son aquellas que pretenden representar una no cosa como una cosa (*non rem tanquam rem repraesentant*) y por ello nos dan materia u ocasión al error. En la III Meditación, Descartes introduce la noción de falsedad material y explica que si bien en principio no podríamos considerar que las ideas en sí mismas fueran falsas, esto es, consideradas como modificaciones del entendimiento, existe cierta falsedad que se da previa

al juicio y que se encuentra en ciertas ideas, como por ejemplo las de frío y calor y otras de cualidades secundarias. Luego, más adelante, en la VI Meditación, encontramos una respuesta acerca de por qué existen estas ideas sin poner en duda la bondad divina: en lo concerniente a las cualidades secundarias, Dios nos ha dotado con las facultades de la sensación y la imaginación- ligadas a la sustancia extensa- con el fin pragmático de la propia conservación hasta tanto sigamos buscando las verdades que nos devela la ciencia usando el método cartesiano.

Ahora bien, también en las respuestas a las cuartas objeciones hechas por Arnauld aparece expuesto el tema en cuestión; Descartes presenta como idea materialmente falsa la idea de sed que tiene el hidrópico: esta le hace creer que tiene seca la garganta, siéndole nociva la bebida para su propia conservación. En este sentido, la idea de sed que tiene el hidrópico, no solo no resulta útil para su vida sino que por el contrario, la pone en peligro.

Entonces, habiendo explicado lo anterior, cabe preguntarnos si la respuesta cartesiana- que en breve expondremos- es viable o nos conduce a un problema que interfiere y atenta contra la bondad divina.

El problema a presentar es el siguiente. Sucede que muchas veces nos engañamos en cosas a las que la naturaleza nos inclina directamente. Tenemos por caso el mencionado ejemplo del hidrópico, es decir, aquella persona que desea beber siendo esto dañino para su salud. Sin embargo, para explicar este ejemplo, no resulta lícito apelar a la corrupción de la naturaleza del enfermo, puesto que, ante Dios, el hombre sano y el enfermo son consideradas por igual *sus* creaturas. Es decir, afirmar que el enfermo tiene una naturaleza engañosa, supone, para Descartes, sostener un ataque contra la bondad divina. Ahora bien, intentemos dar una vuelta de tuerca a este argumento. Pudiera ser que verdaderamente no sea la naturaleza del hidrópico la que esté corrompida, sino, más bien, que el que su garganta esté seca, siendo nociva la bebida para su conservación, sea contrario al orden natural. Para abordar esta cuestión Descartes plantea dos alternativas. Por un lado, se puede explicar la naturaleza apelando a una cierta denominación exterior, en la que se comparan dos ideas pero no se dice nada acerca de la cosa. Es decir, esta denominación exterior no significa nada que se encuentre en la cosa a la que se aplica. Por otro lado, Descartes afirma: “la otra manera de explicar la naturaleza se refiere a algo que está verdaderamente en las cosas y, por lo tanto, a algo que no deja de tener cierta verdad.”¹

Teniendo en cuenta estas dos líneas de abordaje, Descartes retoma el ejemplo del

¹ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, ed. Caronte, trad. García Morente, 2004, p.170. AT VII, 85 – AT IX, 68.

hidrónico. Más allá de que haya una denominación exterior con respecto al cuerpo del hidrónico al decir que su naturaleza está corrompida, sin embargo, el punto pasa por no perder de vista que el sujeto es un todo de cuerpo unido al espíritu, y si esto es así, entonces no tenemos una denominación pura sino más bien un verdadero error de la naturaleza, dado que, como vimos, tiene sed cuando le es nociva la bebida. En este sentido cabe preguntarnos cómo es posible que la bondad divina no impida a la naturaleza humana-considerada desde la posición propuesta- engañarse con ideas tan oscuras y confusas que en vez de presentarse como herramientas para llevar adelante nuestra vida cotidiana, son perjudiciales para la vida; es decir, atentan contra la propia existencia.

Respuesta cartesiana al problema del caso del hidrónico

Si tomamos por un momento a consideración la idea de sed en general, no la del hidrónico-que también es una idea de la sensación- vemos que sucede lo siguiente. Resulta que cuando necesitamos efectivamente beber, las partes del cerebro se ponen en movimiento y hacen que el espíritu sienta el sentimiento de la sed; aquí resulta útil saber que necesitamos beber y al obedecer a la sensación conservamos nuestra salud. En las ideas de la sensación tomadas generalmente, e, insistimos, en la idea de sed en general, un mismo movimiento del cerebro produce en el espíritu un mismo sentimiento, a saber, la sensación de sequedad en la garganta por la necesidad de beber. Pero Descartes también explica:

“No obstante la suprema bondad de Dios, la naturaleza humana, en cuanto se compone de cuerpo y espíritu, no puede por menos de ser algunas veces engañosa y falsa²”

Es decir, mientras que la idea general de sed de la sensación refiere efectivamente a una necesidad, esta es, la necesidad de beber para conservar nuestra salud, la idea de sed particular del hidrónico no refiere a ninguna necesidad, incluso más, afecta nuestra salud si la obedecemos. En este sentido, la idea materialmente falsa de la sed del hidrónico pretende representar una no cosa como una cosa y nos da materia u ocasión al error. De modo que, si sucede que en el hidrónico la sed no sobreviene por una necesidad efectiva del cuerpo de beber, sino por otra causa contraria, encontramos que esta idea de sed que constituye un caso anómalo es una idea materialmente falsa, mientras que la idea de sed en general no lo es puesto que refiere a una necesidad y sigue en líneas generales las mismas causas.

² Idem, p.173. AT VII, 88 - AT IX, 70.

Si esto es así nos encontramos con algo de gran utilidad ya que comenzamos a esbozar una delimitación dentro de las ideas de sensación, esto es, dentro de la facultad de la sensación separamos aquellas ideas que son materialmente falsas de las que no lo son. En las respuestas a las cuartas objeciones hechas por Arnauld, Descartes dice:

“Si bien, a decir verdad, aquellas ideas que no dan al juicio por así decir, ocasión alguna de error, o que la dan muy pequeña, no deben ser llamadas materialmente falsas con tanta razón como las que dan ocasión muy grande”³

En el pasaje citado hay una pretensión de trazar un límite que distinga las ideas materialmente falsas de las que no lo son. Puede leerse, asimismo, en relación a lo que Descartes arguye cuando sostiene que, al momento de la instauración, Dios se valió de leyes generales por las cuales se rige toda la creación. Es decir, en la economía de toda la creación reside la perfección y no resulta lícito apelar a un caso anómalo, como lo es el del hidrópico, para atacar a la bondad divina. Si los sentidos nos muestran o enseñan con frecuencia lo verdadero y lo que conviene al cuerpo con mayor frecuencia que lo falso y lo que no conviene a él, y además disponemos de nuestra memoria y entendimiento, que se maneja correctamente bajo los preceptos del método, no debemos temer encontrar falsedad en las cosas que nos representa la facultad de la sensación. Por más oscuro y confuso que resulte el caso particular del hidrópico, por más que nunca la sed del hidrópico se aplaque, este dispone de los medios para no hacer caso a esa sequedad en la garganta y por lo tanto no yerre al beber.

Entendemos que sucede algo similar cuando Descartes en los *Principios de Filosofía* explica los prejuicios de la infancia como principal fuente del error:

“En los primeros años nuestra mente estaba tan estrechamente ligada al cuerpo, que no se ocupaba en otros pensamientos, sino solo en aquellos que sentía que afectaban al cuerpo; y aún no los refería a algo puesto fuera de sí, sino solamente que, cuando le ocurría algo molesto al cuerpo, sentía dolor; cuando le ocurría algo beneficioso, sentía placer, y cuando el cuerpo era afectado sin gran beneficio o molestia según la diversidad de partes y modos en que era afectado, tenía diversas sensaciones, a saber, las llamadas sensaciones de los sabores, olores, sonidos, de calor, frío, luz colores y de otras semejantes que no representan nada que este situado fuera del plano del pensamiento”⁴

Por más que algunos prejuicios estén tan arraigados en nosotros que no podamos

³ AT VII, 233 - AT IX, 181. R. Descartes, *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, intr., trad. y notas de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, p.189

⁴ Descartes, *Principios de filosofía*, ed. Losada, 1997, LXXI, p. 35. AT IX-B, 58.

corregirlos completamente, como cuando vemos el rojo como rojo, y no como longitudes de onda determinadas, disponemos de las herramientas y las maneras para que, sin embargo, no precipitemos y juzguemos erróneamente que el rojo no es una longitud de onda sino otra cosa.

Conclusión

La noción de falsedad material ha ido adquiriendo una mayor relevancia a la hora de estudiar la obra cartesiana debido a los problemas que involucra y a su poco profundo desarrollo por parte del autor. En las *Meditaciones Metafísicas*, encontramos una breve formulación de la cuestión de la falsedad material cuando Descartes presenta el análisis de las ideas (Meditación III). Arnauld formula en las cuartas objeciones a las Meditaciones, una crítica muy sagaz a la posibilidad de considerar materialmente falsas a algunas ideas dentro del marco conceptual que delimitó la filosofía cartesiana.

A partir de estos dos textos en donde aparece la noción de falsedad material, nos hemos preguntado acerca de qué son las ideas materialmente falsas y qué ideas pueden serlo, así como también, cómo delimitar las ideas de falsedad material del resto de las ideas que no lo son. El ejemplo del hidrópico nos permitió movernos por estas preguntas esbozando una posible respuesta que se enmarca en la filosofía cartesiana.

Encontramos, así, que las ideas de falsedad material son aquellas que nos presentan una no cosa como una cosa prestando mayor ocasión de error al juicio. Estas ideas están vinculadas con la sensación, sin embargo, no todas las ideas de la sensación son materialmente falsas. Como vimos con el caso del hidrópico, su idea de sed pertenece a las de este tipo, mientras que la idea de sed en general, no lo es, en tanto no nos presenta una no cosa como una cosa. Las consideraciones sobre la falsedad material no solo no interfieren en el concepto de la bondad divina, sino que al contrario, son puestas en nosotros para facilitarnos la vida cotidiana hasta que hayamos alcanzado los conocimientos que adquirimos gracias a la razón y al método cartesiano.

La deconstrucción heideggeriana del sujeto moderno: la menesterosidad de la sustancia

Hernán J. Candiloro

Ser como sustancia

Vista desde el pensamiento de Heidegger, la modernidad habría concebido el ser del hombre como una sustancia en un doble sentido: por un lado, como aquello que está por debajo, el *hypokeimenon*, entendido como el fundamento incommovible del aparecer del ente¹; y, por otro, sustancia en el sentido cartesiano relevado en *Ser y Tiempo*, a saber: como aquel “ente que *es* de tal suerte que *para ser* no ha menester de otro ente [ein Seiendes, das so *ist*, daß es, um *zu sein*, keines anderen Seienden bedarf].”² Sencillamente, el hombre entendido como el fundamento, la condición de posibilidad de la aparición de todo ente, no tiene menester de ningún otro ente para ser; salvo, claro está, – y aquí sigo especialmente a Descartes – de la sustancia infinita Dios.

Mientras que el resto de los entes sólo puede ser sustancia de un modo derivado y segundo, sólo Dios puede serlo en sentido propio. Estrictamente, y pese a ser sustancia e incluso fundamento, el hombre *tiene menester* de otro ente. Ahora bien, ¿qué es este *menester* que, pese a caracterizar al hombre, no le impide que sea una sustancia en un sentido segundo?

Volvamos por un momento a Heidegger, quien sostiene que la metafísica se ha olvidado del ser, al interpretarlo como un ente supremo que en el caso de la tradición cristiana – tradición que para Heidegger es definatoria del carácter metafísico de la filosofía occidental³ – ha recibido el nombre de Dios, con mayúscula. La metafísica es, por ende, onto-teología, a saber, el discurso por el cual el ser, es decir, lo que Heidegger entiende como “el venir a la presencia de lo presente”, ha sido obturado con la postulación de un ente absoluto. Para que esto haya podido ser llevado a cabo, fue necesario que se pusiera el acento en lo presente, lo

¹ Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2005, pp. 63-90.

² Descartes, R., *Principia*, n° 51, p. 24, en *Ouvres*, Adam-Tannery, vol. VIII, citado en Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, trad. esp. J. Gaos, FCE, Bs. As., 1971, p. 107 [de aquí en adelante SZ].

³ Recordemos que para Heidegger toda la metafísica es platonismo, y el platonismo, que difiere del pensamiento de Platón, no es sino cristianismo. Cf. Heidegger, M., *Nietzsche*, T1, trad. esp. J. L. Vermaal, ed. Destino, Barcelona, 2000, “La inversión nietzscheana del platonismo”, pp. 192-198.

que aparece, el acto, por sobre el presenciar (*Wesen*), el aparecer y la potencia, dando lugar a lo que Heidegger denomina “metafísica de la presencia”.

Sin embargo, luego del anuncio de la “muerte de Dios” lanzado por Nietzsche, al existente humano se le abre la posibilidad de pensar sin la necesidad de un fundamento absoluto que se encuentre en la base. De esta manera, la “muerte de Dios”, entendida al mismo tiempo como la muerte de la onto-teología, o, en otros términos, la deconstrucción de la interpretación óptica del ser; trae aparejada la reapertura de un nuevo pensar que, habiendo sido obturado – reprimido – por la tradición, logra prescindir de cualquier fundamento absoluto. Hagamos entonces el intento de repensar el valor sustancial del hombre en este contexto.

Ya dijimos que una sustancia es aquel “ente que *es* de tal suerte que *para ser no ha menester de otro ente*.” Por consiguiente, si en la metafísica cartesiana el hombre no era sustancia en un sentido primero, puesto que tenía menester de Dios para ser, vemos ahora como su ser adquiere plenitud con la “muerte de Dios”. Si la presencia de Dios condenaba al hombre a un segundo plano, en su muerte el hombre se pone a sí como fundamento del aparecer del ente y le demuestra a Dios que ya no lo necesita para ser. La razón de sí está en su conciencia; el *ego cogito, ego sum* no necesita de la existencia de Dios y parece entonces preanunciar su muerte en la filosofía de Descartes. En consecuencia, podemos decir, muy sintéticamente, que en el sujeto cartesiano se cristalizan dos fuerzas: la del menester de Dios por parte de las sustancias finitas, y la del no menester de otro ente en el *ego cogito*; y que en esta última fuerza se encuentra ya prefigurada la “muerte de Dios” a manos de una razón que logra autojustificar su existencia “sin menester de otro ente”.

Sin embargo, y como veremos a continuación, el hecho de que el hombre, entendido como el fundamento del aparecer del ente, no tenga menester *de ningún otro ente* para ser – ni siquiera de uno supremo –, no quiere decir que por ello no tenga menester en absoluto, sino más bien todo lo contrario: a decir de Heidegger la relación del hombre con el ser pasará por el menester mismo, que recibirá ahora el nombre de “pobreza” (*Armut*).

La sustancia extática

El *Dasein* – es decir el hombre en relación al ser – se encuentra atravesado por una negatividad que le resulta constitutiva, una suerte de falta donde reside lo más propio de sí y que se manifiesta como su finitud. Sin embargo, la patencia de dicha finitud conduce al

Dasein hacia la angustia, que éste constantemente quiere evitar postulando un ente supremo que lo descargue de su falta constitutiva. De este modo, Dios aparece para eximir al *Dasein* de una deuda que éste tiene con su propio ser, una deuda en la que, a decir verdad, *consiste* su propio ser. La postulación de un Dios absoluto que actúa como fundamento hace posible que el *Dasein* se evada de aquella menesterosidad primera que atraviesa su ser, y así pueda colmar con un ente supremo la negatividad angustiante que lo atraviesa. A esta evasión respecto del propio ser Heidegger la llama “impropiedad” (*Uneigentlichkeit*).

Heidegger sostiene que “La imposibilidad de concebir al ente de la forma de ser del *Dasein* por la «realidad» ni la sustancialidad es lo que hemos enunciado con la tesis: *la sustancia del hombre es la existencia*⁴”, donde el término “existencia” refiere a un movimiento esencial de desapropiación de sí por parte del *Dasein*. Movimiento de desapropiación y salida de sí que se contrapone a la caracterización del sujeto moderno como preso en una interioridad que, al menos fenomenológicamente, pareciera no darse nunca. Por el contrario, el *Dasein* es siempre en un mundo, nunca aislado de él⁵.

Ahora bien, debemos reparar en el hecho de que Heidegger mantenga la palabra sustancia al momento de dar una definición del *Dasein*, aunque lo haga para deconstruir su comprensión moderna en términos de “realidad”, con las connotaciones de actualidad y presencia. Esta deconstrucción de la sustancialidad del ser del hombre implica algo que se mantiene de la interpretación moderna pero que a su vez es resignificado a partir de un nuevo sentido recuperado desde lo más profundo de la tradición. En efecto, el *Dasein* no sólo mantiene aquella característica fundamental del sujeto cartesiano que ni siquiera éste llegaba a cumplir en sentido estricto, sino que la radicaliza: el *Dasein* no tiene menester *de ningún otro ente* para ser, ni siquiera de uno supremo. Por consiguiente, podemos decir que, a diferencia de lo postulado por Descartes, el *Dasein* es, en sentido pleno, una sustancia. No obstante, esto no significa que se ponga a sí mismo como fundamento de lo que aparece, o que encuentre su autoposición en el *ego cogito*. Por el contrario, el *Dasein* ya no es más concebido a partir de la “metafísica de la presencia”, sino que, frente a lo que este ente *tiene* en su haber existencial, ahora se destaca como lo más propio lo que aún le falta, su “aún no”, lo que está siempre por alcanzar y que entonces en cierta forma le resulta ajeno.⁶

El ser del *Dasein* resiste a toda *certeza* del *cogitare*, puesto que, en razón de la movilidad que lo caracteriza – el hecho de estar siempre saliendo de sí temporalmente – no

⁴ SZ, p. 233 [la cursiva es de Heidegger].

⁵ Como sostiene Sartre: “[...] *ne plus voir* les objets par suite de ma chambre parce que j’ai fermé les yeux, c’est voir le rideau de ma paupière[...]” Sartre, J. P., *L’être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 382.

⁶ Cf. SZ, §48, pp. 264-269.

puede ser fijado en una representación, ni tiene, por ende, la forma de un *ego*; ni mucho menos, claro está, de un *ego cogito*. Un *ego* que para Heidegger presupone la permanencia sustancial *en* el tiempo y un *cogitare* que reasegura dicha permanencia bajo la forma de la certeza. Por el contrario, el ser del hombre – de la sustancia hombre – ya no es más definido a partir de la permanencia como su característica saliente, permanencia que para ser tal presupone “algo” que se mantiene idéntico a lo largo del tiempo. El ser del hombre es ahora el movimiento de salida fuera de sí o “éxtasis” que en sí mismo constituye la temporalidad y que deberá estar presupuesto como condición de posibilidad de cualquier permanencia ulterior. Y sin embargo, ¿era necesario mantener la palabra “sustancia”?

La menesterosidad del Dasein

Frente a la metafísica que privilegia lo permanente y certero como correlato de la razón moderna, Heidegger pone el acento *en el movimiento* – entendido al mismo tiempo como potencia y como posibilidad – que trae los entes a la presencia, para desde allí empuñar la metafísica en un sentido renovado. Heidegger invierte la metafísica que le dio primacía al acto, para comprenderla a partir de la posibilidad⁷. Pero una inversión que, como veremos, altera la relación entre posibilidad y realidad.

La posibilidad hace explícita una cierta menesterosidad, un cierto faltar la presencia del ente, una cierta pobreza en relación a la cual el sujeto moderno se definía negativamente: la sustancia carece de menesterosidad de otro ente, es plena porque le falta el necesitar de otro ente para ser o porque, en suma, le falta la falta, el menester. La sustancia no tiene, en efecto, menester de otro ente pero sí, en cambio, del menester mismo.

La sustancia *no tiene* menester de otro ente para ser, le falta la menesterosidad, tiene menester de ella. El menester está en la sustancia como una posibilidad negada, algo que podría tener y sin embargo no tiene, una posibilidad de tener menester que no se realiza, sino que se mantiene en su posibilidad misma: el menester en su más pura posibilidad. La posibilidad del menester no es sin embargo una simple potencia cuya actualización vaya a darse en un futuro, y por la cual la sustancia pasara a tener *efectivamente* menester de un ente, sino que, por el contrario, la sustancia ya tiene menester en cuanto posibilidad que le falta, pero un menester imposible de ser colmado por la presencia de otro ente. Sencillamente, nos

⁷ “Más alta que la realidad está la *posibilidad*” SZ, p. 49 [la cursiva es de Heidegger].

referimos a un menester radical, una falta, una posibilidad imposibilitada de actualizarse y con ello de perder su forma.

En el caso del *Dasein*, este menester se hace particularmente manifiesto en el fenómeno de la muerte, puesto que la muerte es aquella posibilidad que no puede actualizarse sin que el *Dasein* pierda su forma y se vuelva un “cadáver”, un mero ente “ante los ojos”, una simple *res extensa*. Del mismo modo que con el menester de menesterosidad de la sustancia o, en otros términos, la posibilidad – negada – de tener menester de otro ente; lo propio de la posibilidad de la muerte reside en lo que ésta tiene de posible, en lo que le falta, lo que le resta. Si aquel menester primero no puede efectivizarse como el menester de un ente en particular, tampoco el carácter posible de la muerte puede realizarse como un hecho que le vaya a acontecer al *Dasein*.

La pobreza

Ciertamente el sujeto cartesiano tenía menester de Dios, pero de un Dios fundamento ya muerto a manos de la propia razón por la cual aquél podía poner su propia existencia. Una vez que la muerte de Dios ya ha sido anunciada explícitamente, vuelve a mostrarse el menester como signo distintivo de la finitud del hombre. Si la postulación de Dios era un modo de traspasar el límite propio del hombre – y de ahí su carácter “impropio” (*uneigentlich*), su *hybris* –, su muerte hace de la finitud un límite radical. Límite radical de la finitud que vuelve a hacerle patente al hombre su menester de aquello que, sin ser un ente, lo trasciende, lo que estando “del otro lado” lo determina en sus límites. Contrariamente a lo que sucedía con el sujeto cartesiano, cuya cercanía con Dios estaba dada por aquel aspecto por el cual no tenía menester de otro ente; para Heidegger será el menester mismo, que sin embargo no refiere ya a ningún ente – y menos a uno supremo – lo único que le restará al *Dasein* de divino después de la muerte de Dios.

El menester se hace patente de modo privilegiado en determinados “temple de ánimo” (*Stimmungen*) que le sobrevienen al *Dasein* que se ocupa del mundo, a saber: la angustia (*Angst*) y el aburrimiento profundo (*tiefe Langeweile*)⁸. En ambos casos, dos temple de ánimo donde faltan los entes y en cuyo faltar le muestran al *Dasein* el menester

⁸ Cf. SZ, §40, pp. 204-211; y Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. esp. A. Ciria, Alianza, Madrid, 200, primera parte, especialmente §20, 23 y 29; y segunda parte, especialmente §39.

fundamental: la potencia de venir a la presencia los entes, el aparecer carente de todo contenido, el imperar del mundo que lo recorre en su ser más íntimo. En estos templos el mundo se muestra como el menester originario que excede al *Dasein*, la pura potencia de venir a la presencia que, no obstante, no puede ser agotada por ningún ente, ya sea por el hombre o por un ente supremo. Sencillamente, podemos decir que en lugar de tener menester de otro ente, el menester que se muestra en el *Dasein* es un menester del mundo, donde el genitivo es al mismo tiempo subjetivo y objetivo: el mundo se da como menester y se muestra en el *Dasein* como falta.

Aunque preanunciada con anterioridad, Heidegger da nombre a esta menesterosidad fundamental recién en 1945 y la llama “pobreza” (*Armut*). Pobreza que, sin ser nombrada, puede ya rastrearse en los “templos de ánimo señalados” que aparecen en *Ser y Tiempo* – obra publicada en 1927 –; que pocos años después, en 1929, ya es mencionada explícitamente para caracterizar al animal – del que se dice que es “pobre en mundo” –; de la que Heidegger se ocupa en 1945, en un discurso pronunciado durante los últimos días de la Segunda Guerra Mundial – que justamente recibe como título “La pobreza” –; y mediante la cual define el lugar del hombre como “pastor del ser” en la “Carta sobre el humanismo” escrita en 1946⁹. En suma, aún queda por realizarse una completa reconstrucción del devenir de este término que en el presente trabajo hemos remitido al *menester*. En cualquier caso, nos topamos con un concepto que recorrería el devenir del pensamiento heideggeriano por lo menos desde *Ser y Tiempo* hasta la “Carta sobre el humanismo” y en el que, a nuestro entender, se puede ya vislumbrar el “viraje” (*Kehre*) de su pensamiento. El pasaje del así llamado primer Heidegger al segundo sería aquí una inversión desde lo que quedaba de modernidad en su planteo, hacia un nuevo pensar; desde lo que restaba de la subjetividad moderna atravesada por el menester, a un nuevo pensamiento que comienza por el menester mismo y encuentra en el hombre un poner suyo. No es el hombre el que tiene menester, sino más bien el propio menester el que tiene al hombre. El pasaje de un hombre que encuentra la finitud y el menester en sí, a uno que se siente mirado por el menester como huella de la alteridad radical que lleva en sí.

De algún modo nos encontramos con el mismo poner al hombre por parte de la divinidad que se encontraba en Descartes pero que ahora, sin embargo, no encuentra ni en Dios ni en el hombre un ente supremo o un fundamento, ya sea para el pensar y para la ontología, como para la ética o la política.

⁹ Cf. SZ, Idem; Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, ed. Cit., segunda parte, especialmente capítulo segundo, §42 y 45-48; Heidegger, M., *La pobreza*, trad. esp. I. Agoff, Bs. As., 2006; y Heidegger, M., “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, trad. esp. H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pp. 259-297, especialmente pp. 259 y 281.

En esta pobreza que antecede al *Dasein* y lo arroja a la existencia persiste algo de divino. Heidegger afirma que en ella puede el hombre encontrar lo “espiritual” y de esa manera reconciliarse con lo que lo rodea, para percibir “que existe algo más que un funcionamiento mecánico, que hay un espíritu, un dios en el mundo”¹⁰. “Dios en el mundo” que rompería la escisión de la vida en un trasmundo inalcanzable al que habría sido relegada la divinidad como paso previo de su desaparición, y que de esa manera liberaría la emergencia de un nuevo pensar.

¹⁰ Heidegger, M., *La pobreza*, ed. Cit., p. 101.

El yo y la ironía en la estética de Friedrich Schlegel

Ricardo Gabriel Caputo

(UBA)

§1. La Modernidad se caracteriza por la escisión, por la tensión antinómica entre el ego y el mundo, el yo y el no-yo. Aquél ha devenido, por cierto, *subjectum* o *hypokeímenon* de las representaciones y de la moral, pero al precio de trabar una relación problemática con su entorno. Gracias a Descartes pisamos tierra firme luego del viaje por el mar del Medioevo; no obstante, lejos de haber vuelto al puerto de la Antigüedad, tenemos ante nosotros un continente nuevo e inhóspito en el que todo se ve necesitado de una fundamentación explicativa, porque todo puede ser cuestionado.

Una descripción que se detuviera en este punto sería, con todo, unilateral, pues la época moderna lleva en sí el deseo de superar la disociación; ella es conflicto pero, al mismo tiempo, anhelo por encontrar un centro sobre el que pueda edificarse una epistemología, una moral y una estética novedosas que den sentido y formen una totalidad. La revolución copernicana de Kant y la dialéctica del Yo absoluto de Fichte radicalizan el gesto moderno: con el método trascendental y la postulación de la intuición intelectual el ego cartesiano se convierte en una subjetividad portadora de una capacidad demiúrgica hasta entonces desconocida, en la que juega un papel esencial la así llamada “imaginación productiva”.

Estas ideas serán todo el acicate que los románticos alemanes requerirán para elaborar sus concepciones. La autoconciencia idealista, interpretada en clave estetizante, es la base para las respuestas que el movimiento romántico puede ofrecer a los dilemas de una época conflictiva, época que lleva en sí la posibilidad de ser, al mismo tiempo –y justamente por estar necesitada de soluciones– una apertura hacia un futuro que se pretende armónico. Friedrich Schlegel, como integrante destacado del romanticismo, no será ajeno a la temática que el propio *Zeitgeist* impone. El camino que emprende es el de la “bufonería trascendental”, esto es, el de una conciencia estética que, con el auxilio de la ironía lúdica, advierte lo caótico de las oposiciones y las formas circundantes, se aleja de ellas y las utiliza para criticarlas, reevaluarlas y fundirlas constantemente en nuevas producciones. Con este proceder, entonces, se aspira a alcanzar por nuevos medios, y sobre la base de la *conciencia* del conflicto, una

armonía nueva, creación de un sujeto que mezcla los opuestos y que se sabe inmerso en la cosa pero simultáneamente habilitado por ese saber para distanciarse. Ello es viable pues “la esencia del sentimiento poético radica probablemente en que uno puede ser conducido *por sí mismo* a un estado afectivo, alcanzar el afecto sin un solo apoyo exterior, fantasear sin más”.¹

§2. Si es cierto que “el universo del pensamiento del joven Friedrich Schlegel es un todo merced a su esencia filosófico-histórica”², no lo es menos que esa esencia queda conformada gracias a la ironía. Ciertamente, es por ella que tiene lugar en Schlegel una dialéctica doble, la reflexiva y la epocal, y es también por ella que esas partes quedan vinculadas y son remitidas al yo lúdico y autoconsciente del artista.

¿Qué habremos de entender, entonces, por esta verdadera condición de posibilidad? Para Schlegel, “la ironía es la *conciencia* clara de la agilidad eterna, del caos y su infinita plenitud” (*Ideas*, 69); es la bufonería trascendental a la que le es inherente una profunda seriedad, el estado anímico capaz de alzarse sobre todo y de abarcarlo todo. En resumen, es la explícita aceptación de la paradoja, del juego de la vida *en tanto que juego* destinado a ser “un medio para la intuición del todo, en el instante en que nos elevamos a él.”³

Con este elevarse, el alma romántica percibe a la Modernidad como lo carente de centro, la disociación hecha regla (según Schlegel es la “época química”), y se ve a sí misma aislada, ajena a una totalidad que sucumbe ante el poder analítico del entendimiento. Precisamente aquí, en el momento más álgido de la fase negativa de la dialéctica de Schlegel, tiene su inicio el momento positivo del ironizar: la autorreferencialidad de la conciencia que está encerrada en sí misma permite la apertura ya que, conforme “el sujeto se vuelve objetual, gana distancia para consigo mismo, se mira a sí mismo y al mundo, y mediante esta visión de conjunto vuelve a superar la escisión generada por la reflexión”,⁴ lo que da lugar a una estructura apariencial que torna a ser objeto de conciencia, prolongándose al infinito. Todo ello arrojaría como resultado la destrucción del entendimiento fraccionador por su propio vaciamiento.

La totalidad natural de la Antigüedad ha quedado desmembrada por el proceder

¹ Schlegel, F.: *Fragmentos del Athenäum*, en AA.VV.: *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Madrid, Tecnos, 1994. Fragmento nº 433. De aquí en más citado en el cuerpo del texto como *FA*, seguido del número de fragmento. Otras referencias: *FL* = Schlegel, F.: *Fragmentos del Lyceum*, en *op.cit.*

Ideas = Schlegel, F.: *Ideas*, en *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1994.

² Szondi, P.: “F. Schlegel y la ironía romántica”, en *Antología de estudios críticos sobre el romanticismo alemán*, Bs.As., UBA-FFYL, 2003, p.29

³ Schlegel, F.: “Discurso sobre la mitología”, en *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1994, p. 127.

⁴ Szondi, P.: *op.cit.*, p. 34.

“químico” y disolvente de la reflexión moderna; hay una ausencia de centro, de un suelo maternal sobre el que poder obrar. Es desde sí misma, desde la nada, que la Modernidad reubica al hombre y lo dota de una nueva mitología con la fortaleza suficiente para fijar las coordenadas de una relación novedosa con el mundo (“sólo es un caos la confusión de la que puede surgir un mundo” –*Ideas* 71–). Esa nueva mitología, necesariamente *artificial* (pues nace de la autoconciencia y de la imperiosa búsqueda de orientación, no de lo espontáneo) tiene en el Idealismo su principal componente y promotor; él es, en efecto, “un punto firme a partir del cual la fuerza del hombre se puede ampliar con creciente progreso en todas direcciones, segura de no perderse ella misma ni la vía del retorno.”⁵ La *Crítica de la razón pura* y, sobre todo, Fichte invierten el sentido de la reflexión, y ponen a la filosofía como objeto de la filosofía. La paradoja renace en ella, motivo que habilita a Schlegel a exclamar: “la filosofía es la auténtica patria de la ironía” (*FL* 42); el criticismo y el pensamiento que vuelve sobre sí serían el modo en que la ironía se da en el campo filosófico.

En conformidad a la ley del espíritu según la cual a la autodeterminación sigue un salir de sí para volver a sí, el Idealismo entra en contacto con la otra gran cumbre de la ironía: la poesía. “Toda la historia de la poesía moderna es un comentario ininterrumpido al breve texto de la filosofía: todo arte debe devenir ciencia y toda ciencia debe devenir arte. Poesía y filosofía han de unirse” (*FL* 115), y lo harán sobre la ironía y la física especulativa (mitología como “expresión jeroglífica de la naturaleza”; nueva física, o la ciencia mística de la totalidad) para originar el ideal-realismo.

En este sentido, resulta revelador el *FA* 116: “La poesía romántica es una poesía universal progresiva. Su designio no consiste únicamente en volver a unir todos los géneros disgregados de la poesía y en poner en contacto a la poesía y con la filosofía y la retórica. Quiere y debe mezclar poesía y prosa, genialidad y crítica, poesía del arte y poesía de la naturaleza, fundirlas, hacer viva y sociable la poesía y poéticas la vida y la sociedad, poetizar el *Witz* y llenar y saciar las formas del arte con todo tipo de materiales de creación genuinos, y darles aliento por las vibraciones del humor.” La verdadera labor del artista, según lo indica la “Carta sobre la novela”, es la renovación total de los géneros, puesto que las clasificaciones utilizadas hasta ahora sólo “limitan el horizonte” (*FA* 434) e impiden ver que la esencia profunda del mundo poético es el devenir y la transformación armónica. La Modernidad es una época en la que los libros malos abundan; pues bien, el romántico juega con esa mediocridad, transforma su sentido y encuentra nuevos usos que difieren de la intención

⁵ Schlegel, F.: *op. cit.*, p. 119.

original con la que el producto había salido a la luz (v.gr: confesiones, sátiras, biografías, relatos de viajes). Por la acción del artista irónico, la abundancia de lo mediocre deja de atender contra la formación del espíritu para pasar a contribuir a ella mediante la “chifladura”, la diversión y el libre movimiento de la imaginación: “humor tiene que ver con ser y no ser, y su verdadera esencia es la reflexión. De ahí su parentesco con la elegía y todo lo que sea trascendental; pero también de ahí su altanería y su inclinación a la mística del *Witz*” (FA 305).

“Reflexión” y “trascendental”, dos conceptos caros al poetizar irónico de Schlegel en la medida en que brindan al sujeto, en el seno mismo del cambio, de la fragilidad de toda categoría y de toda norma estética, la posibilidad de jugar con la variedad de producciones y géneros, mezclarlos, disolverlos y transformarlos en otros. Así, él mismo puede darse ilimitadamente diversos centros unificadores como resultado de una actividad sintética, de una “filosofía de la poesía” (y Schlegel observa que la filosofía sobre un objeto sólo puede aplicarse si previamente se lo posee). Como el sistema fichteano, ella tendría su inicio en la absoluta identidad del Yo consigo mismo (Yo=Yo) –muestra cabal de la autorreferencialidad en la contemplación y en la reflexión–, y luego “fluctuaría entre la unión y la separación de filosofía y poesía, de la poesía misma y de los géneros y modos, y terminaría en la unidad completa. En su comienzo se darían los principios de la poética pura, en el medio la teoría de los modos poéticos específicamente modernos (...). Una filosofía de la novela, cuyas líneas fundamentales están contenidas en la doctrina política del arte de Platón sería su coronamiento” (FA 252).

La situación a la que debe enfrentarse el romántico en materia de arte es la preeminencia de la *especulación poética* (FL 108), la poesía trascendental, la poesía que es simultáneamente poesía de la poesía, relación constante de lo ideal y lo real. Teoría y producción, crítica y obra artística son dicotomías que se disuelven y reaparecen según el gusto y las necesidades que la reflexión y la ironía –responsables primeros de esa indiferencia– imponen. Este poetizar que se poetiza a sí mismo “[c]omienza siendo sátira con la diferencia absoluta entre lo ideal y lo real, flota en el centro como elegía y termina como idilio con la identidad absoluta de ambos. Pero, del mismo modo que se valoraría en poco la filosofía trascendental que no fuese crítica, que no presentara el agente producente junto al producto, y no conservase, a su vez, una característica del pensamiento trascendental en el sistema de pensamientos trascendentales, esa poesía debería, en efecto, unir también los materiales y ejercicios preparatorios, comunes entre los autores modernos para una teoría de la capacidad poética, a la reflexión artística y al bello reflejo del propio autor” (FA 238),

estableciéndose a sí misma como objeto en su obrar y en el análisis de éste. En consecuencia, enfatizar meramente el aspecto arbitrario y bufonesco, el aspecto negativo de la dialéctica de la ironía schlegeliana equivale a caer en graves omisiones, pues no se notaría el componente reflexivo y filosófico (“positivo”) que ella posee. Es por la unión de lo cómico y lo serio que el romántico puede evitar a un tiempo los extremos de la disolución del yo en el goce que la obra de arte proporciona y del distanciamiento total. “Ironía es agilidad (...); es la capacidad de moverse ágilmente entre el interior y el exterior de la obra”;⁶ es el acto de autolimitarse que no anula la autocreación, y viceversa (*FL* 37).

El ejemplo paradigmático de esta concepción es la novela (*Roman*), libro romántico por antonomasia y correlato moderno del antiguo *epos*. Sólo ella puede ser imagen de la época y el centro para la multiplicidad de creaciones poéticas (“no puedo imaginarme una novela sino compuesta de relatos, de cantos y de otras formas”)⁷, conformándose como un empeño sintético infinito en el núcleo de una Modernidad que, a diferencia de la Antigüedad y su *epos* totalizante, se sabe fragmentada. En la novela es “superior [la] capacidad para volar con las alas de la *reflexión poética* entre lo representado y lo que representa, en el centro, libre de todo interés real e ideal, y puede potenciar una y otra vez tal reflexión y reproducirla infinitamente en un continuo de espejos” (*FA* 116, las cursivas son nuestras). Su fuerza formativa es centrífuga y centrípeta a la vez, lo que le permite organizar las partes aisladas en un conjunto; gracias a su centro espiritual, tanto los fragmentos como ella misma se convierten en una obra unitaria a la que “se le abre la visión de una clasicidad infinita” (*ibid.*). Dentro de sus límites, la obra es ilimitada (*FA* 297): desde su propio y más individual acervo de experiencias, el autor de novelas erige un mundo (el propio) que es el comienzo de toda una mitología, y se separa del arte clásico, más impersonal. Así lo atestiguan Cervantes, Dante y Shakespeare (el drama es, por cierto, el fundamento de la novela) quienes, a través de la simetría de contradicciones, de las paradojas y de la alternancia entre entusiasmo e ironía construyen “un desorden artísticamente ordenado.”

Asimismo, la novela muestra claramente el proceder de una reflexión que vuelve sobre sí de un modo constante: la obra puede ser objeto de un análisis que simultáneamente se hace indistinguible del contenido al que se aplica. Se problematiza al arte desde la propia ficción; la distinción entre crítica y literatura desaparece, lo que da lugar a una “teoría de la novela” que es “una teoría en el sentido originario de la palabra: una intuición (*Anschauung*) espiritual del objeto con ánimo tranquilo, enteramente sereno, como conviene contemplar, con alegría

⁶ D’Angelo, P.: *La estética del romanticismo*, Madrid, Visor, 1999, p.131.

⁷ Schlegel, F.: “Carta sobre la novela”, en *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1994. p. 136.

festiva, el juego, lleno de significado, de las formas divinas. Una teoría tal de la novela debería ser ella misma una novela, que pusiese en forma fantástica cada tonalidad eterna de la fantasía, y que embrollase otra vez el caos del mundo de la caballería.”⁸

A diferencia de otras estéticas ya caducas, la poética romántica se inscribe en un cambio constante que convierte a la incompletitud en su esencia. En ella la infinitud y la libertad son lo esencial; su ley suprema es el arbitrio del poema. Por eso, “el modo poético romántico es el único que es más que modo y es, por así decirlo, el arte poético mismo: pues, en cierto sentido es y debe ser romántica toda poesía” (*FA* 116).

§3. La ironía resulta en una conciencia de lo insuficiente que caracteriza a lo finito, a lo aislado, pero a la vez se hace posible, por ese saber, elevarse sobre lo fragmentado. El itinerario que la reflexión emprende a través de las esferas de la filosofía y del arte le permite ver que la conexión entre ambas se da sobre la base de un trasfondo originario del que ellas son manifestaciones y modos de acceso. Este centro articulador y supremo es la religión, y su presencia es la que otorga a la poesía y a la filosofía la dignidad de que se jactan. “Sólo por medio de la religión nace de la lógica la filosofía, sólo de ella viene todo lo que en ésta es más que ciencia. Y, sin ella, tendríamos, en vez de una poesía plena e infinita, tan sólo novelas, o el jugueteo que ahora se denomina bellas artes” (*Ideas* 11). La perspectiva alcanzada con la ironía nos muestra que todos nuestros juegos son una alegoría de la constante creación de esa obra de arte que es el mundo. La mística y el ingenio (*Witz*) son afines, por lo que cabe afirmar que a la ironía, a la burla y a la fantasía participan del ímpetu religioso (“la fantasía es el órgano del hombre para la divinidad” -*Ideas* 8-; o bien: “nada es más ingenioso y más grotesco que la mitología antigua y el cristianismo; es así porque son tan místicos” -*Ideas* 59-). La religión es infinita e insondable, eterna y a la vez cambiante; estas cualidades vivifican a la filosofía y a la poesía (“la filosofía admite y reconoce ya que sólo puede comenzar y cumplirse a sí misma con la religión, y la poesía sólo quiere aspirar a lo infinito y desprecia la utilidad y la cultura [*Kultur*] mundanas, que son los auténticos contrarios de la religión” -*Ideas* 42-), que alcanzan la excelencia cuando encuentran y expresan, respectivamente, el fuego universal de lo divino.

En sus continuas modificaciones, la religión conoce períodos (por ejemplo, aquel en el que vive Schlegel) donde su impulso vital queda detenido: la actitud utilitaria, el moralismo y

⁸ Schlegel, F.: *op. cit.*, p. 137.

el intelectualismo atacan las raíces del sentimiento religioso. Aun los protestantes, que “querían sinceramente vivir de acuerdo con las escrituras, y hacerlo en serio, y destruir todo lo demás” (*Ideas* 66) caen, con el correr del tiempo, en una “bibliocracia” que impone interpretaciones e impide la creatividad religiosa de la que eran portavoces (“se habla ya desde hace mucho de una omnipotencia de la letra, sin saber muy bien lo que se dice –ya es hora de tomárselo en serio” –*Ideas* 61–). Empero, del mismo caos que implantó un estilo de vida puede surgir una verdadera inversión de la situación; el ironista romántico, conciente del estado de cosas y de su contingencia, aspira a devolver a la doctrina su plenitud, o bien sigue atentamente aquellos sucesos que, de diversos modos, despiertan a la religión de su adormecimiento (v.gr. la revolución francesa –*Ideas* 94–). “La religión es algo que necesita ser descubierto de nuevo, pues la concepción tradicional resulta insuficiente, está desfasada. De ahí la importancia de quienes están elaborando un nuevo concepto de la misma, como es el caso de Schleiermacher, pero también de Novalis, Baader, Schelling...”,⁹ y de allí la necesidad de (re)unificar a la filosofía (idealismo) con la poesía (realismo), dado que sin el ideal-realismo no hay verdadera religión (*Ideas* 96). Hay que rasgar el velo de Isis.

La concepción que tiene Schlegel del El Libro es coherente con su teoría de la novela (de la que, en rigor, es indistinguible), en lo que es otra clara muestra de la fragmentación que busca plenificarse en la unidad identitaria del centro. La Biblia no es un libro en particular sino un verdadero sistema de libros, es un libro infinito y absoluto que, lejos de ser un medio para un fin, es un individuo pleno, una obra independiente, una idea personificada. “Todos los poemas clásicos de la Antigüedad están ligados entre sí; inseparables, forman un todo orgánico y son, bien considerados, un solo poema, el único en el que el arte poético mismo se manifiesta a la perfección. De manera semejante, todos los libros deberían ser un único libro en la perfecta literatura, y en un libro semejante, siempre en transformación, se revelará el evangelio de la humanidad y de la cultura” (*Ideas* 95).

Ahora bien, el rol de la ironía schlegeliana en los ámbitos interconectados de la filosofía, la literatura y la religión hace patente una teoría de la temporalidad, una verdadera filosofía de la historia. La reevaluación omniabarcante se extiende sobre tres horizontes temporales, con un eje dado por el presente a partir del cual quedan identificados un “ya-no” y un “todavía-no”, esto es, el sentido de pertenencia y de totalidad típicos de una época ya fenecida y la posibilidad de unificación infinita en un futuro que habrá de iniciarse *desde* el

⁹ Fernández, A.G.: “La recuperación de lo religioso en el primer romanticismo alemán”, en Gómez Caffarena y Mardones, J.M., (eds): *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión III*, Barcelona-Madrid, Anthropos-CSIC, 1993, p. 202.

propio “ahora”. Así, la bufonería trascendental, en tanto que reconocimiento de la fragmentación, es condición de posibilidad para la construcción utópica de sentidos. No es vanidad sino certidumbre lo que está detrás de la tesis de Schlegel que reza: “nuestra época es la primera época verdadera” (*Ideas* 56), y es consecuente al sostener que “no hay ningún autoconocimiento que no sea el histórico” (*Ideas* 139).

“El sujeto del romanticismo temprano es el yo aislado, volcado sobre sí mismo, el yo que se volvió objeto. Su destino se llama conciencia (...)”.¹⁰ La ironía muestra en toda su crudeza una subjetividad monádica que contrasta fuertemente con un ordenamiento extinto. Ciertamente, a la continuidad propia de lo antiguo se contraponen ahora lo fragmentario y la disociación; la metafísica esencialista es desplazada por el criticismo; el entendimiento y el cálculo racional adquieren la preeminencia en la educación; las mitologías caducan, la filosofía se distancia de la poesía, lo bello es reemplazado por lo interesante y los modos poéticos clásicos caen en el ridículo (*FL* 60). Sin embargo, este autoexamen absolutamente negativo, reforzado por la alteridad de un tiempo idílico que ya no existe, puede ser neutralizado con su profundización. Encerrándolo en el mero darse de lo contingente, sus efectos, hasta entonces inmovilizantes, permiten al romántico entablar relaciones con lo venidero.

De este modo se da inicio a lo que W. Benjamin denominó “el mesianismo romántico”: “el deseo revolucionario de realizar el reino de Dios es el punto de inflexión de la cultura del progreso y el comienzo de la historia moderna. En ella, lo que no se encuentra en relación con el reino de Dios es sólo bagatela.”¹¹ Schlegel puede reflexionar sobre sí porque se anticipa a los tiempos; sabe que lo actual es transitorio, contingente, y vaticina una “época orgánica” destinada a suplantar el proceder “químico”, analítico, de la Modernidad (*FA* 426). Sus visiones del futuro lo mueven a interpretar retrospectivamente las producciones contemporáneas como materiales y ejercicios preparatorios no sólo en el campo de la estética sino también, según vimos, en la filosofía y en la religión. El reconocimiento en el presente de las negatividades antitéticas es la clave para gestar el futuro; no hay, así, un enfrentamiento presente-futuro debido a que éste surgirá desde y por aquél. Del seno de la incapacidad actual (obras fragmentarias y mediocres, artistas aislados; hipercriticismo y formalismo del entendimiento; religión sin intuición de la divinidad), explicitada por la ironía, sale a la luz el presentimiento de lo que no se posee y el deseo por obtenerlo, es decir, la utopía. Empero, ello

¹⁰ Szondi, P.: *op. cit.*, p. 32.

¹¹ *FA* 222, citado en Benjamin, W.: *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Barcelona, Península, 2000, p. 31. n. 3.

implica que únicamente por la mediación de la carencia y de la conciencia que de ésta se tiene es posible el giro superador encarnado en proyectos. Lo negativo es provisional y aleatorio; su destino es consumirse en la prosperidad de un futuro infinitamente abierto para aliviar los padecimientos actuales. “[M]ediante la radicalización de aquello que es reconocido como negativo, el romántico temprano cree llegar a lo positivo: sus carencias son sus esperanzas.”¹² Ejemplos contundentes de lo anterior son la naturaleza y el rol de las producciones de los modernos en general y de Schlegel en particular. “Enlazad los extremos y tendréis el verdadero punto medio” (*Ideas* 74) implica toda una poética del aforismo, pero con ella no se busca reglamentar la confección de sentencias frívolas; por el contrario, el deseo es lograr un estadio sintético que lo reinterprete en calidad de proyecto. Evidentemente, “este procedimiento permite suscitar sorprendentes combinaciones y producciones; es poéticamente productivo”.¹³ La totalidad que en potencia posee el fragmento hace posible que su característica primera (lo trunco) se transforme en una promesa que se presta a las más variadas interrelaciones.

La siguiente reflexión de Schlegel sintetiza, creemos, todo cuanto hemos afirmado aquí en referencia a la ironía y a las épocas de la cultura humana: “Esta cohesión opuesta a nuestro desmembramiento, estas masas puras opuestas a nuestras mezclas interminables, esta determinación simple opuesta a nuestra miniaturesca perplejidad, son razones por las que los hombres de la Antigüedad nos parecen de un estilo elevado. Pero no podemos envidiarlos por ser los favoritos de un azar caprichoso. Nuestras carencias mismas son nuestra esperanza: pues surgen precisamente del predominio del entendimiento, cuya consumación, ciertamente lenta, no conoce límites. Y cuando el entendimiento haya acabado la tarea de asegurarles una base estable y de marcarles una dirección invariable a los hombres, ya no quedarán dudas acerca de si la historia humana gira eternamente sobre sí cual un círculo, o si progresa indefinidamente para mejor.”¹⁴

§4. Para concluir, abordaremos brevemente dos posturas contrarias a los románticos y a la ironía de Schlegel, a saber, las que sostienen G.W.F. Hegel y Carl Schmitt.

En el § 140 sección f) de sus *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel ve en la conciencia irónica la forma más alta de una subjetividad que, en el ámbito de la moral, se

¹² Szondi, P.: *op. cit.*, p. 35.

¹³ Bürger, P.: *Crítica de la estética idealista*, Madrid, Visor, 1996, p. 55.

¹⁴ Schlegel, F.: *Jugendschriften* I, p. 21 y sigs.; citado en Szondi, P.: *op. cit.* p. 35.

concibe y se sabe a sí misma como instancia última para la determinación de los contenidos morales, jurídicos y veritativos. Tal conciencia sabe lo que es éticamente objetivo, pero, en vez de aceptar esa objetividad y actuar en la gravedad del mundo, toma distancia y juega con las oposiciones. De este modo, se postula a sí misma como el máximo poder volitivo y decisorio, pudiendo inclinarse *indistintamente* por cualquiera de los opuestos. Aclaremos lo dicho con un ejemplo: “Vosotros tomáis una ley, de hecho y honestamente, como algo que es en y por sí; yo la comparto, pero al mismo voy más allá y puedo actuar de *esa u otra* manera. Lo superior no es la cosa sino *yo*; yo soy el señor que decide sobre la ley y la cosa, y juego con ellas como con mi capricho, mientras en la conciencia irónica en la que hago sucumbir lo más elevado *sólo gozo de mí mismo*.”¹⁵ Este egotismo persiste incluso cuando se da el caso de la conformación de comunidades (las mismas están destinadas, simplemente, a asegurar la escrupulosidad de conciencia y a gozar “de la pureza recíproca”). En resumen, esta conciencia es el mal en sí, un compuesto dañino formado por la intención de hacer fútil toda objetividad ética y por la vanidad de saberse absoluto.

Schmitt recupera estos ataques para su *Romanticismo político*, pero busca además desentrañar las bases metafísicas y sociológicas del romanticismo, que estarían dadas por un ocasionalismo subjetivizado y por la burguesía.¹⁶ Con la ironía el romántico no se fuga del mundo sino que neutraliza sus tendencias opresivas para evitar el compromiso y jugar con las oposiciones, manteniendo abiertas, en el ínterin, todas las posibilidades. Este personaje elude, además, la autoironía, dado que implicaría una cosificación de sí mismo insoportable.

Ubicado en una posición delicada frente a una realidad que se escapa (cualquier objetivación es un producto residual; la expresión meramente apunta a un momento de una esencia infinita e inaprensible), el sujeto la sustituye por la idea de “totalidad”, apta para las oscilaciones entre lo “macro” y lo “micro” (movimiento pendular que se da, por ejemplo, al considerar al individuo como una comunidad concentrada, y a la comunidad como un individuo a gran escala; o bien con la Biblia –es un libro y a la vez un sistema de libros, *i.e.* cualquier obra puede insertarse en él–). Con este proceder, todo se vuelve intercambiable, explicable e inexplicable, opuesto e idéntico; se capta entonces la totalización del mundo y el universo queda “demostrado”. “Cierto –dice Schmitt– sólo que esto no es el mundo y el

¹⁵ Hegel, G.W.F: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999, pp. 254-255. Cursivas en el original.

¹⁶ Es necesario tener en cuenta el momento en que Schmitt escribe este libro (1919) puesto que representa, hacia el exterior, una fuerte embestida contra las democracias liberales triunfantes en la Primera Guerra Mundial (el parlamento es la institución política más palpable de lo que el *Jurist* llama “la eterna conversación romántica”), y, hacia el interior, un ajuste de cuentas con los elementos decimonónicos, sentimentales y “pastoriles” de la *Kultur* alemana, supuestos responsables de la derrota.

universo, sino una pequeña figura artística. La voluntad de realidad en voluntad de apariencia. Los románticos habían intentado captar la realidad del mundo, el mundo entero a la vez, la totalidad del cosmos. En lugar de eso obtuvieron proyecciones y reabsorciones, prolongaciones y abreviaturas, el punto, el círculo, elipses y arabescos, un *ludus globi* animizado, esto es, subjetivizado. Lograron escapar a la realidad de las cosas; ahora bien, las cosas, a su vez, también se les escaparon (...).¹⁷ Tal es el resultado previsible de un proceso iniciado con la destrucción de las jerarquías tradicionales a partir del arribo de la subjetividad burguesa (individualismo liberal). Ésta desplaza a Dios de su *status* de máxima realidad y verdad para adaptar el sistema ocasionalista a los intereses de un individuo (no ya la divinidad) que considera al mundo como “occasio” de su actividad productiva y estetizante.

Según Schmitt, en el ocasionalismo tradicional la conflictividad de la oposición quedaba inscripta en una doctrina que todavía reservaba un lugar a la soberanía absoluta de Dios, soberanía encargada de superar la antinomia. Con la reapropiación que el romanticismo hace de ella, la omnipotencia divina se seculariza y es reemplazada por el yo-romántico con un rango de alcance limitado a lo estético, motivo por el cual se ve privado de la capacidad intrínsecamente política de decidir sobre el agrupamiento amigo/enemigo en el momento de mayor intensidad del conflicto. Si para Malebranche la actividad divina produce un orden natural, para el ocasionalismo subjetivizado (tal es la esencia del romanticismo) todo será ocasión para la creatividad, para renegar de la toma de postura mediante la disolución del momento crítico que la objetividad arroja como desafío a un simple proceso “orgánico” cuya relevancia estará determinada por las apetencias del yo. “[E]l individuo considera al mundo como *occasio* de su actividad y productividad. Incluso el acontecimiento externo más importante, una revolución o una guerra mundial, le es en sí indiferente; el hecho recién se vuelve significativo cuando se convierte en ocasión de una vivencia importante, de un *aperçu* genial o de alguna otra creación romántica. Por lo tanto, sólo tiene verdadera realidad lo que el sujeto convierte en tema de su interés creador. Por medio de una simple conversión el sujeto se vuelve creador del mundo: define como mundo sólo aquello que le sirve como ocasión para una vivencia.”¹⁸ Se da lugar, como Schmitt indica en el “Prólogo” de 1924 a esta obra, al “sacerdocio privado” del mundo burgués, en el que la productividad estética del individuo se vuelve centro espiritual (no es un dato menor, por otra parte, que paralelamente a la absolutización del arte aparezca su *problematización*) y en el que cada uno debe ser el poeta, rey y filósofo de su propia vida.

¹⁷ Schmitt, C.: *Romanticismo político*, Quilmes, UNQ ediciones, 2001, p. 141.

¹⁸ Schmitt, C.: *op. cit.*, pp. 161-162.

Podemos descartar sin más las objeciones que intentan poner de manifiesto la arbitrariedad del yo romántico, la falta de seriedad y la ausencia de autoironía; el presente trabajo intentó demostrar lo contrario. Los fragmentos 44, 113, 114 y 131 de *Ideas*, o bien *FL* 108 bastan para dejar en claro que el sujeto-artista busca disolverse en una comunidad y en una misión (por ende, la agrupación tiene una motivación divergente a la supuesta por el planteo hegeliano).

Frente a los intentos de interpretar o de cambiar al mundo, el conservador nos recomienda respetarlo, aceptarlo tal como es. Justamente por ello Hegel y Schmitt no serían, desde una perspectiva romántica, conservadores, ya que, al no aplicar la ironía (y al mal interpretarla intencionalmente) estarían incapacitados para ver los intentos de superación del contexto presente surgidos *desde ese mismo contexto*. Lo mediocre lucha desesperadamente por adquirir calidad, o bien puede ser utilizado para otros fines y así justificarse. Lo actual ha perdido su espiritualidad, la religión se ha modificado y las mitologías desaparecieron, sin embargo, aquí y ahora hay intentos concretos para volver a dotar de vida a las creencias: la Biblia siempre estará abierta a las exégesis novedosas y los literatos aspiran a consolidar sus producciones a la manera de mundos encargados de dar sentido (pero pasibles a su vez de ser materia para otras producciones). Aún más: los efectos inmovilizadores del escepticismo filosófico –consecuencia deletérea de la ausencia de fundamento– quedan conjurados cuando, al extremarse el criticismo, se advierte el estrecho vínculo que une al yo y al no-yo y se otorga un rol preponderante a la imaginación en las capacidades cognitivas del sujeto. Todo esto implica, pues, que es la propia eticidad moderna la que busca una configuración-otra de sí misma, y el haberlo advertido es uno de los mayores méritos de la “agilidad” de la ironía romántica en su dimensión temporal-escatológica.

Es probable, por otro lado, que la acusación de falta de efectividad en la praxis y en la política hubiera sido aceptada por Schlegel, previo rechazo a la autonomía y a la preeminencia que el fenómeno de lo político adquiere a expensas de la estética y de la moral. Después de todo, el mundo moderno es aquel en el que un “librito” juega un papel más importante que la revolución francesa (*FA* 216). Es ilustrativo al respecto el fragmento 106 de *Ideas*: “No desperdicies en la política amor y fe, sino que, en el mundo divino de la ciencia y el arte, sacrifica tu intimidad entregándote a la sagrada corriente ígnea de la cultura eterna”, o bien el 54, donde se nos dice que “[e]l artista debe querer dominar tan poco como servir. Sólo puede formar, y nada más que formar; no puede hacer, por tanto, otra cosa para el Estado que formar a los señores y a los servidores, elevar a los políticos y administradores a la categoría de artista.” Es posible sostener, por tanto, que el artista (al que hay que concebir, según

mencionamos, como inseparable del filósofo o del hombre de religión) es el instrumento que la humanidad se da a sí misma en la época moderna para espiritualizarse, para superar la fragmentación y las antinomias. Él es un mensajero, un mediador, “aquel que percibe en él mismo lo divino y, aniquilándose, renuncia a sí mismo para proclamar, comunicar y presentar lo divino a todos los hombres con sus costumbres y sus actos, con sus palabras y sus obras” (*Ideas* 44). En este contexto, los planteos de la política decisionista serían poco más que ecos de un presente enquistado y superable.

Empero, la capacidad del romanticismo de Schlegel para resistir las objeciones que se le formulan desde los ámbitos de la moral y de la política no implica que esté libre de peligros en el campo donde busca extenderse con plenitud, *i.e.*, en el de la producción estética. Ante todo porque no parece posible la homologación pacífica entre crítico y artista: aquél llega siempre demasiado tarde, juzga con patrones viejos, habituales, retrospectivos incluso (o sobre todo) cuando pretenden ser preceptivos; éste, *debido a* su propia investigación cuyo derrotero desconoce, encuentra y establece nuevos valores.¹⁹ Pero además porque, si es cierto que, como afirmó Schelling en *Sistema del idealismo trascendental*, la obra de arte es la objetivación de la intuición intelectual, esto es, la objetivación de la identidad de lo conciente y lo no-conciente en el yo y la conciencia de esa identidad, la ironía schlegeliana correría el riesgo de eliminar el elemento no-consciente indispensable para la creación artística, la cual quedaría inmersa en un remolino de autoconciencias cada vez más vacías.

Schmitt sostiene que el arte romántico no es representativo; nosotros creemos, en cambio, que es *potencialmente* no representativo, y en esa potencia señala el camino actualizado en las búsquedas artísticas del siglo XX y sus polémicas, pues el costo fue la disolución del yo-fundacional y la efectividad meta-artística inmediata. Para citar a alguien poco sospechoso de conservadurismo político o estético: “Aquello que para Fichte sólo acontece en un ‘único’ caso, es decir, el cumplimiento de una función necesaria de la reflexión, que en este caso único asume una significación constitutiva para una instancia relativamente objetiva, cual es la [*Tathandlung*], aquella conversión del espíritu en ‘forma de la forma como su contenido’ tiene lugar, según la intuición romántica, *de manera ininterrumpida*, y constituye ante todo no el objeto sino la forma”.²⁰ Al pensamiento de primer nivel (el pensar algo o “sentido”) y de segundo nivel (el pensar de ese pensar o razón – transformación de la forma en contenido–) existentes en Fichte, los románticos agregan un tercero, cualitativamente distinto, que da inicio a una progresión sin fin de la autorrelación del

¹⁹ Robbe-Grillet, A.: *Por una nueva novela*, Bs.As., Cactus, 2010, pp. 167-169.

²⁰ Benjamin, W.: *op. cit.*, pp. 55-56; cursivas nuestras.

pensamiento, y cuya ambigüedad socava los cimientos del segundo (ya que permitiría un desplazamiento al vacío o, al menos, a la máxima ausencia posible de realidad). La torsión continua del pensamiento sobre sí lleva al descentramiento de su origen (el yo), que se disuelve en su meta: “La reflexión libre del yo es una reflexión en el absoluto del arte”.²¹ Esa pérdida de ligazones (absoluto: lo desligado) y referencias se ve siempre acosada por una inmanencia trivial o bien, en el peor de los casos –y tal como lo expresa Schlegel en *FL* 69– un “querer sin poder hacer” que anula toda utopía. Cuando esto ocurre, el proyecto del romántico queda en la nada, y “el objeto hueco que se produce lo llena, pues, ahora, con la conciencia de la vaciedad; su obrar es el anhelar que no hace otra cosa que perderse en un hacerse objeto carente de esencia y que, recayendo en sí mismo más allá de esta pérdida, se encuentra solamente como perdido; en esta pureza transparente de sus momentos, un *alma bella* desventurada (...) arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire.”²²

Bibliografía

AA.VV.: *Antología de estudios críticos sobre el Romanticismo alemán*, Bs.As., UBA-FFyL, 2003.

AA.VV.: *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, Madrid, Tecnos, 1994.

Béguin, A.: *El alma romántica y el sueño*, Madrid, FCE, 1978.

Benjamin, W.: *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Barcelona, Península, 2000.

Bosanquet, B.: *A History of Aesthetic*, Cleveland-NewYork, Meridian, 1961.

Bürger, P.: *Crítica de la estética idealista*, Madrid, Visor, 1996.

D'Angelo, P.: *La estética del romanticismo*, Madrid, Visor, 1999.

De Man, P.: *La ideología estética*, Madrid, Cátedra-Altaya, 2000.

Duque, F.: *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*, Madrid, Akal, 1997.

Gómez Caffarena, J. y Mardones, J.M. (Eds.): *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión III*, Barcelona-Madrid, Anthropos-CSIC, 1993.

²¹ Benjamin, W.: *op. cit.*, p. 67.

²² Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966, p. 384.

- Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966.
- *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 1999.
- Robbe-Grillet, A.: *Por una nueva novela*, Bs.As., Cactus, 2010.
- Schlegel, F.: *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1994.
- *Sobre el estudio de la poesía griega*, Madrid, Akal, 1996.
- Schmitt, C.: *Romanticismo político*, Quilmes, UNQ ediciones, 2001.
- Szondi, P.: *Poética y filosofía de la historia II*, Madrid, Visor, 2005.

Hacia un materialismo especulativo: el fin del correlativismo

Francisco Casadei

Introducción

El espectro de la filosofía kantiana continúa expandiéndose y determinando las coordenadas de la filosofía contemporánea. A pesar de las diversas ramificaciones internas, las divisiones estipuladas y los múltiples desarrollos de las tendencias filosóficas que configuran el estado actual del pensamiento, existe un elemento común, identificado por el filósofo estadounidense Graham Harman, que predomina sobre la mencionada heterogeneidad: el acceso. La filosofía post-kantiana, es decir, aquella que ha asumido el legado de Kant y consecuentemente su “Revolución Copernicana”, puede ser definida como una *filosofía del acceso*¹. Luego de los efectos irreversibles producidos por el ambicioso e inédito proyecto de la Crítica, la filosofía debe deshacerse de los ingenuos intentos de conocer las cosas en sí para ceñirse a una investigación sobre las diferentes modalidades por las que los entes se manifiestan *para nosotros*. De esta forma, las pretensiones gnoseológicas y el dominio de lo cognoscible deben respetar, a pesar de los matices y la variedad de estilos filosóficos, los criterios establecidos por el filósofo alemán.

Meillassoux: la metafísica, el correlativismo y el materialismo especulativo

Quentin Meillassoux, discípulo de Badiou, adecua a su propia empresa filosófica algunas de las ideas centrales de su mentor para dilucidar una posible vía teórica que nos permita franquear los límites impuestos por el idealismo trascendental.

El socavamiento de la metafísica acarreó el fin de los absolutos y la clausura de todo sistema filosófico que se jactase de haber accedido a lo incondicional. Sin embargo, para Meillassoux es posible disociar la ruina de la metafísica del abandono de lo absoluto. Según el filósofo francés, el pensamiento metafísico se cimienta sobre la articulación de la prueba

¹ Véase Graham Harman, *The Metaphysics of objects: Latour and his Aftermath*. Disponible en <http://speculativeheresy.wordpress.com/resources/>

ontológica de una entidad necesaria y el principio de razón suficiente que garantiza el fundamento y la conservación de un orden ontológico específico. El adjetivo “especulativo” se aplica a todo pensamiento que sostenga que es posible acceder a un absoluto. De este modo la tarea central de Meillassoux consiste en fundar una filosofía especulativa no dogmática que por un lado rechace las prescripciones metafísicas que nos obligan a considerar a una entidad como absolutamente necesaria y por el otro, garantice el acceso a un absoluto.

Según Meillassoux la filosofía post-metafísica se organiza en base a la tesis que estipula una relación íntima e indisoluble entre el pensamiento y el ser. El filósofo francés acuña el concepto “correlativismo” para describir la filosofía en la que prima la partícula “co-“, es decir, una implicancia recíproca que no permite contemplar por separado los términos que componen la relación. El principio ontológico sobre el que se organiza la filosofía correlativista asevera que *ser es ser un correlato*. Los esquemas gnoseológicos que mantienen la díada sujeto-objeto no son los únicos que integran la categoría creada por Meillassoux, ya que los elementos del lazo pueden ser reemplazados por conceptos como ser-en-el-mundo, sensibilidad, Vida o cuerpo. Lo esencial de la filosofía post-metafísica estriba en que solo admite la validez de los accesos gnoseológicos que se circunscriben a la correlación misma y no a algo en-sí que existe por fuera de los márgenes de la correlación.²

El correlativismo puede ser dividido en su interior en dos variantes: el débil y el fuerte. La figura paradigmática que ejemplifica al correlativismo débil es Kant. Esta primera clase se caracteriza por excluir la posibilidad de conocer la cosa en sí, debido a que las categorías del entendimiento no pueden ser aplicadas más allá de la intuición. Sin embargo, permite pensar el noúmeno y concertar a priori que la cosa en sí existe y que es no-contradictoria. Otra propiedad fundamental del correlativismo débil consiste en aseverar que la correlación es fáctica, un hecho inexorable cuya necesidad no podemos establecer a priori ni mediante una deducción. Por otro lado, el correlativismo fuerte comparte la idea que determina el carácter inexplicable de la correlación pero niega que la cosa en sí sea pensable. Según esta clase de correlativismo estamos inevitablemente atrapados en nuestra comunidad lingüística, condicionados por estructuras sociales o cautivos en una oscilación fenoménica indefinida.

Para Meillassoux el materialista es aquel que no solo afirma que la cosa en sí existe sino que la cosa en sí es íntegramente cognoscible:

“Todo materialismo que sea especulativo, para el cual la realidad absoluta es una *entidad sin pensamiento*, debe afirmar tanto que el pensamiento no es necesario (algo puede ser

²Meillassoux, Quentin, *After Finitude*, London, Continuum, 2009, p. 37.

independientemente del pensamiento) y que el pensamiento puede pensar lo que debe haber cuando no hay pensamiento.”³

El problema de la ancestralidad

Con la intención de evidenciar las dificultades que enfrenta el correlativismo, Meillassoux presenta una aporía epistemológica que desafía el planteo kantiano de las condiciones trascendentales de la experiencia posible: el argumento del *arche-fossil*⁴, también denominado el “problema de la ancestralidad”. Un fósil es un material que contiene indicios de vida pasada, en cambio el *arche-fossil* refiere a una realidad u evento anterior a toda vida terrestre. Las ciencias empíricas que describen y estudian hechos y eventos ancestrales introducen una dimensión “diacrónica” o de *discrepancia temporal* que vuelve concebible e inteligible una realidad espacio-temporal independiente que precede a toda relación-con-el-mundo.⁵ Las consecuencias de este argumento no son triviales ya que suponen una reorganización de la relación entre el pensamiento y el ser:

- 1) El Ser no es co-extensivo a la manifestación, ya que los eventos que ocurrieron en el pasado no fueron manifestados a nadie.
- 2) Lo que *es* precedió en el tiempo a la *manifestación* de lo que es.
- 3) La manifestación emergió en el tiempo y el espacio, por lo que no es aquello que “da” el mundo o el motivo por el que el mundo adviene sino una ocurrencia intra-mundana.
- 4) El pensamiento puede aprehender el momento de emergencia de la manifestación y por lo tanto al ser o al tiempo que antecede a la manifestación.
- 5) El *arche-fossil* es lo dado en el presente de un ser anterior a la “donación”, es decir que el *arche-fossil* señala la anterioridad de una entidad respecto de su manifestación.

Según los puntos anteriores, la *discrepancia temporal* alude a una instancia espacio-temporal que subsiste en sí misma y dentro de la cual, en un momento determinado, advino la subjetividad. De esta forma el correlativista se encuentra en una disyunción: o se eternaliza la correlación y se incurre en un idealismo o se sostiene que el sentido genuino de la mencionada anterioridad se deriva de una proyección retroactiva garantizada por una

³ *Ibíd.*, p. 36.

⁴ *Ibíd.*, p. 10.

⁵ *Ibíd.*, p. 112.

correlación originaria. La primera opción nos remite a Husserl:

“Si se suprime la vida que constituye, ¿qué sentido pueden tener masas que colisionan en el espacio, un espacio dispuesto de antemano como absolutamente homogéneo y *a priori*? La supresión de la vida que constituye es la que carece incluso de sentido, si no es como supresión por la subjetividad constituyente y en ella. El ego vive y precede a todo ser efectivo y posible, a todo ser de cualquier sentido real o irreal.”⁶

Si se opta por la segunda vía correlativista, aquella que coincide con la perspectiva kantiana, la idea de un tiempo absoluto que puede dispensar del pensamiento resulta inconcebible ya que el espacio y el tiempo son formas de la sensibilidad y no entidades que existen independientemente del sujeto trascendental. Según esta explicación el pasado ancestral es el producto de una operación efectuada desde un presente condicionado por los límites de la experiencia posible:

“Así, se puede decir: las cosas efectivamente reales del tiempo pasado están dadas en el objeto trascendental de la experiencia; pero son objetos para mí, y efectivamente reales en el tiempo pasado, sólo en la medida en que me represento que una serie regresiva de percepciones posibles (ya sea con la guía de la historia, o siguiendo las huellas de las causas y efectos) según leyes empíricas, en una palabra, el curso del mundo, conduce a una serie temporal transcurrida, como condición del tiempo presente, [serie] que entonces es representada como efectivamente real sólo en la interconexión de una experiencia posible, y no en sí misma, de manera que todos los acontecimientos que precedieron a mi existencia, transcurridos desde tiempo inmemorial, no significan nada más que la posibilidad de la prolongación de la cadena de la experiencia, en sentido ascendente, desde la percepción presente, hacia las condiciones que la determinan a ésta según el tiempo.”⁷

La respuesta del segundo correlativista es insuficiente ya que las afirmaciones ancestrales, propias de las ciencias empíricas, señalan un tiempo que no puede ser aprehendido mediante el esquema trascendental kantiano. La incapacidad fundamental del sujeto trascendental es revelada: consiste en no poder ahondar en su propia génesis ni en asegurar un terreno propicio para las ciencias que estudian el espacio y el tiempo en el que él mismo emergió. Es una imposibilidad que Schelling sintetiza admirablemente: “La autoconciencia es el punto luminoso en todo el sistema del saber que sólo ilumina hacia delante, no hacia atrás.”⁸

⁶ Husserl, Edmund, *La tierra no se mueve*, Madrid, Editorial Complutense, 2006, p. 57.

⁷ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2009, p. 564.

⁸ Schelling, F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 166.

La contra-revolución ptolemaica

Meillassoux se propone recuperar el sentido genuino de la revolución galileo-copernicana, que abre la dimensión *diacrónica* entre el pensamiento y el ser mediante la matematización de la naturaleza, y contrarrestar los efectos de la contra-revolución ptolemaica, que re-centraliza al pensamiento adjudicándose la capacidad de proveer el verdadero sentido de la primera.

El correlativista, al insistir en la naturaleza finita de nuestro conocimiento y al negar cualquier acceso a lo absoluto, debe afirmar la contingencia de la correlación frente al idealista que defiende el carácter absoluto y necesario de la correlación (*en-sí para-sí*). De esta forma, lo que para el correlativista es una incapacidad constitutiva del pensamiento para Meillassoux es una propiedad positiva de la cosa en sí: la contingencia. Al resguardarse del idealista, el correlativista se ve obligado a reconocer que lo absoluto no es la correlación sino la facticidad de la correlación. Ray Brassier esclarece el obstáculo:

“Para mantener la contingencia de la correlación y rechazar el idealismo absoluto, el correlativismo fuerte debe insistir en la necesidad de su facticidad- pero no puede hacerlo sin saber algo que, bajo sus propios criterios, no debería saber. Así se encuentra a sí mismo confrontado con el siguiente dilema: no puede des-absolutizar la facticidad sin absolutizar la correlación; pero no puede des-absolutizar la correlación sin absolutizar la facticidad.”⁹

Sostener que la correlación es contingente equivale a aceptar que la misma podría no existir y por lo tanto, a admitir que tenemos acceso a una posibilidad que excede a la correlación. De esta forma el correlativismo es superado por sus propios argumentos desde su interior. El absoluto develado es la absoluta imposibilidad de un ser necesario. En otras palabras todo es contingente, excepto la contingencia misma. Meillassoux denomina *hyper-caos*¹⁰ a la contingencia absoluta, de la que extrae el “Principio de factialidad”, según el cual lo absoluto es la necesidad de la contingencia.

Meillassoux rehabilita la distinción cartesiana entre cualidades primarias (que pertenecen al objeto) y cualidades secundarias (que pertenecen a la relación subjetiva con el objeto) para retomar el legado galileo-copernicano bajo un principio esencial: todos los aspectos de los objetos que son matematizables pueden ser concebidos como propiedades

⁹ Brassier, Ray, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p. 66.

¹⁰ Meillassoux, Quentin, *Ibíd.*, p. 64.

intrínsecas de los objetos en sí mismos. El alcance y la potencia de la matemática fueron experimentados por la ciencia moderna, la cual inauguró un discurso *diacrónico* y paradójico que reveló la capacidad de pensar aquello que *es* sin importar si existimos o no. El pensamiento necesita del ser pero éste puede prescindir del pensamiento. La absoluta contingencia y el mundo descubierto por la revolución galileo-copernicana son indiferentes respecto de nuestro posible conocimiento. De esta forma, el descentramiento del pensamiento efectuado por la ciencia moderna culmina en un hecho decisivo: lo que es matematizable no puede ser reducido a un correlato.

Frente a este panorama, la filosofía moderna asume la tarea indispensable de reflexionar sobre las condiciones de la ciencia. La indagación abre dos regímenes de sentido: uno empírico u óntico y otro trascendental u ontológico. Según esta división el sentido literal de las afirmaciones científicas contiene un sentido originario y esencial que solo puede ser alcanzado mediante una crítica trascendental. De esta forma, el camino hacia lo absoluto y lo infinito trazado por las matemáticas es clausurado por la filosofía kantiana al establecer los verdaderos límites epistemológicos que deben ser respetados. El criticismo, influenciado notoriamente por Hume, identifica el colapso de la metafísica especulativa con la desaparición de lo absoluto. Según la filosofía moderna el auténtico sentido de la revolución copernicana debe hallarse en la contra-revolución ptolemaica. El correlativismo se instituye como la única alternativa filosófica que puede corregir la comprensión de los descubrimientos científicos. La “catástrofe kantiana”¹¹ origina el motivo insuperable de la finitud que debe ser desmantelado, mediante una nueva alianza entre la filosofía y la matemática,¹² si es que se desea permanecer fiel a la vía abierta por la revolución galileo-copernicana. Para Meillassoux esto es posible si el proyecto del materialismo especulativo consiste en re-absolutizar el alcance de la matemática sin incurrir en algún tipo de necesidad metafísica y demostrar especulativamente que lo que es matematizable es absolutamente posible sin reactivar el principio de razón suficiente.

Conclusión

Sortear los obstáculos ontológicos y epistemológicos del correlativismo implica crear una inesperada alternativa filosófica frente al dogmatismo y al criticismo. La ontología de la

¹¹ *Ibíd.*, p 124.

¹² Badiou, Alain, *Condiciones*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2003, p 158.

contingencia de Meillassoux se presenta como una fructífera e incisiva filosofía que pretende refundar los principios del materialismo para avanzar en la búsqueda de un pensamiento que sea compatible con las exigencias de las ciencias empíricas. El materialismo especulativo nos obliga a concebir como posible aquello que la filosofía post-kantiana considera ilusorio: aprehender lo en sí, conocer lo que hay existamos o no y reconciliar el pensamiento y lo absoluto. Como el mismo Meillassoux señala con una analogía oportuna, el problema de la ancestralidad puede despertarnos de nuestro sueño correlativista de la misma forma en que Hume despertó a Kant de su sueño dogmático.

Bibliografía

BADIOU, A. (2003): *Condiciones*, México, Siglo Veintiuno Editores.

BRASSIER, R. (2007): *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Ney York, Palgrave Macmillan.

GRATTON, P. (2009): "After the subject: Meillassoux's Ontology of 'What may be'", *Pli*, vol. 20, pp. 55-80.

HARMAN, G. (2009): *The Metaphysics of Objects: Latour and his Aftermath*: <http://speculativeheresy.wordpress.com/resources/>

HUSSERL, E. (2006): *La tierra no se mueve*, Madrid, Editorial Complutense.

KANT, I. (2009): *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Ediciones Colihue.

MEILLASSOUX, Q. (2009): *After Finitude*, London, Continuum.

MEILLASSOUX, Q. (2008): "Time without becoming", Middlesex University, Londres, 8 Mayo de 2008: <http://www.scribd.com/doc/20861624/Time-Without-Becoming>

SHELLING, F.W.J. (2005): *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Anthropos.

De cómo el *cogito* se colma de falsedad.
Representación y falsedad material en Descartes

Paula Castelli
(UBA)

La historiografía clásica ha encontrado en el sujeto cartesiano, plasmado en el archifamoso ‘*cogito ergo sum*’, el ejemplo mismo de la pura certeza, de la verdad evidente y sin mácula. Sin embargo, ese sujeto puro no es más que un paso argumentativo dentro de la arquitectura del sistema cartesiano. Si vemos el camino completo de la fundamentación metafísica plasmada en las *Meditaciones*, notaremos que ese sujeto dueño de la claridad y distinción, es también portador de ideas oscuras y confusas, de ideas materialmente falsas, de las que no sólo no podrá desprenderse, sino que además le resultarán, hasta cierto punto, necesarias a la hora de dar cuenta del mundo físico efectivamente existente, además de ser indispensables para la vida práctica, la supervivencia de ese sujeto (ahora encarnado, corporizado) en medio de otros cuerpos, regidos todos por las leyes de la extensión.

Si vemos el cuadro general de tal sistema el punto arquimédico metafísico plasmado en el cogito tiene por finalidad dar fundamento a una serie de disciplinas científicas que habrán de dar cuenta del mundo extenso efectivamente existente. Pero para hablar de lo existente, las ideas claras y distintas que constituyen ese entendimiento puro de la Meditación Segunda resultan insuficientes, se vuelve necesaria la experiencia.

Nuestro intento, en este trabajo, será el de analizar en qué consiste esa falsedad material que Descartes le endilga a estas ideas y en qué se diferencia de la falsedad formal. Nuestra intención es utilizar una clasificación de contenidos mentales presente en el *Tratado de las Pasiones del Alma (TPA)* (artículos 22 a 25) para tratar de entender qué es lo que está en juego en esta cuestión de que las ideas pueden por sí mismas ser portadoras de falsedad. Cuestión de la que Descartes, por otra parte, no vuelve a hablar (al menos utilizando esta noción de ‘falsedad material’), luego haberlo tratado en la *Meditación Tercera* y en la respuesta a las Cuartas Objeciones a instancias de una crítica hecha por A. Arnauld.

Recordemos muy brevemente en qué consistía esta noción. Antes de introducir la primera prueba de la existencia de Dios, en la Meditación Tercera, Descartes afirma que hay

ciertas ideas que pueden ser ellas mismas falsas con anterioridad e independencia de si aquello que ellas representan son o no reales fuera de mi mente fuera de mi mente, pues tales ideas “me representan una no cosa como si fuera alguna cosa” (*non rem tanquam rem repraesentant*) (AT VII, 42). Es decir, este tipo de falsedad se determina con anterioridad a todo juicio que establezca una correlación entre contenidos mentales y realidades extramentales. Tal afirmación, cómo le hace notar Arnauld, parece contradecir la teoría del error que luego presentará en la *Meditación Cuarta* y según la cuál la falsedad surge de un acto libre de la voluntad: el juicio, el cuál debe el sujeto suspender cuando aquello que se presenta a su entendimiento es una idea oscura y/o confusa; siendo, por tanto, las ideas mismas ni verdaderas ni falsas.

En el *Tratado de las Pasiones del Alma*, se distingue entre percepciones de objetos externos, percepciones del propio cuerpo y emociones del alma a partir de discriminar a qué es referida en cada caso la sensación, introduciendo así la noción de 'referir a' (*rapporter à*) como algo diferente del acto de juzgar. Creemos que este criterio clasificatorio permite echar luz sobre cómo entender la falsedad material, en la medida en que permite separar al interior de la noción de representación una función referencial presente en la idea de una función presentativa, y ambas a su vez, del juicio.

Analicemos ahora el modo en que se establece esta clasificación de contenidos mentales en el *Tratado de las Pasiones del Alma*, la que resulta además mucho más detallada y precisa que las que hasta el momento Descartes había presentado en textos anteriores. En tal clasificación, luego de distinguir dos grandes clases de pensamientos, voliciones y percepciones, se presentan los diversos tipos de percepciones: mientras que algunas tienen por causa el alma misma, otras tienen por causa al cuerpo. Entre estas últimas se distinguen las que dependen de los nervios y las que no lo hacen (como las imaginaciones involuntarias propias de los sueños o las alucinaciones). Nos interesa particularmente el grupo de percepciones que son causadas por el cuerpo a través de los nervios, pues son ellas las que nos proveen información acerca de los objetos que nos rodean, acerca de los estados de nuestro propio cuerpo y acerca de los estados de nuestra alma. En el artículo 22 del *TPA* se presenta la diversidad que puede encontrarse entre ellas en términos del ámbito al cual se las refiere (*rapporter*). El texto dice:

“Todas las percepciones que no he explicado aún, llegan al alma a través de los nervios, y existe entre ellas la diferencia de que *referimos* unas a los objetos del exterior que impresionan nuestros sentidos, otras a nuestro cuerpo o a alguna de sus partes y, en fin, otras a nuestra alma.” (AT XI, 345, subrayado)

nuestro).

Para comenzar nuestro examen del concepto de 'referir' que aparece aquí nos parece importante tomar en cuenta que referir una percepción a algo no es estrictamente lo mismo decir que ella representa aquello a lo que se la refiere. Pues, como señala M. Wilson en su análisis de la discusión con Arnauld, la representación, para Descartes, posee tanto un carácter referencial como un carácter presentacional.¹ Por otra parte, tampoco parece que pueda hacerse equivaler aquello a lo que la percepción es referida con su causa, pues, como Descartes ha establecido un par de artículos antes la cuestión de la causa de la percepción se resuelve en qué estas pueden ser causadas o por el alma o por el cuerpo, pero a qué ámbito se las refiera resulta independiente de esto como se señala. Por ejemplo, en el art. 25 del TPA “las percepciones que referimos solamente al alma, son aquellas cuyos efectos se sienten como en el alma misma, y de las cuales no se conoce comúnmente ninguna causa próxima...” (AT XI, 347). El caso en que más claramente se nota la diferencia entre causa y referencia corresponde al de las pasiones del alma propiamente dichas, pues nunca refiero el miedo o el amor al objeto externo que lo causa sino a mi mismo como sujeto que lo padece.

Pero sobre todo creo que lo que hay que notar, y este es el punto en que tales distinciones nos ayudan a comprender la falsedad material y su diferencia específica respecto de la falsedad formal, es que este referir la percepción a algo no es aun un juicio, es decir, no es ningún tipo de acto volitivo que afirme o niegue una idea, lo cual explica el que no sea posible corregir tales percepciones mediante un simple juicio, o la suplantación de ciertas ideas confusas por otras claras y distintas. Es decir, no podemos dejar de ver el rojo como estando en la manzana aunque sepamos positivamente que tal cualidad fenoménica no puede pertenecer a un trozo de extensión, como es una manzana.

Un modo de aclarar en qué consiste este ‘*rapporter à*’ es pensarlo en términos de un ‘como estando en...’, ya que es así como Descartes mismo lo presenta, al hablar acerca de las percepciones de nuestro propio cuerpo y decir que “el hambre, la sed y los otros apetitos naturales; a lo que puede añadirse el dolor, el calor, y las otras afecciones que *sentimos como en* nuestros miembros y no en los objetos que existen fuera de nosotros” (AT XI, 346, subrayado nuestro). De modo que, podríamos decir, percibo el frío como estando en el hielo, el dolor como estando en mi muela y el amor como estando en mi alma, pero tales percepciones no implican aun el juicio de que el hielo es frío, etc... Seguimos en esto la

1 M. Wilson, “Descartes on the Representationality of Sensation”, en *Ideas and Mechanism*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 73.

interpretación de Deborah Brown, quien sostiene que “referir B a A es proveer una base para el juicio de que B es un estado o modo de A”, pero que se vuelve necesario, entonces, distinguir entre “hacer el juicio de que el pie duele y tener una base para este juicio.”² Si comparáramos este pasaje del TPA con los grados de la sensación expuestos en la respuesta a las Sextas Objeciones, por otra parte, deberíamos decir que el referir pertenece aun al segundo grado de la sensación, es decir, se trata de una relación prejudicativa. El juicio, según lo considera Descartes en la Meditación Cuarta, básicamente establece una correspondencia entre una idea o representación y un objeto del mundo extramental (tanto en el plano de las existencias como en el de las esencias). Esta relación puede establecerse con verdad o no, por ejemplo, cuando juzgo que hay en el mundo un objeto que se corresponde con mi idea de sirena, realizo un juicio falso, pero cuando juzgo que los ángulos interiores de un triángulo suman 180°, juzgo con verdad. Sin embargo, de acuerdo con esta teoría del juicio las ideas no pueden por sí mismas, con anterioridad a todo juicio ser ni verdaderas ni falsas, pues no se las ha hecho aún corresponder con nada (ni con objetos existentes como en el caso de la sirena, ni con objetos posibles como en el caso de los triángulos).

Sin embargo, en algunos pocos pasajes de su obra, Descartes introduce la posibilidad de que las representaciones mismas sean falsas, llamándolas entonces materialmente falsas. Cómo ya señalamos, tal posibilidad aparece en la Meditación Tercera, luego es retomada a partir de una objeción hecha por Arnauld, en la respuesta a las Cuartas Objeciones, y finalmente se hace también una velada referencia a esto en la conversación que sostuvo con Burman en 1648. Esta noción de falsedad material es presentada como un tipo de falsedad propia de la idea y que implica, por tanto, que la idea misma es falsa aun antes de todo juicio que afirme su correspondencia con alguna entidad (existente o posible (real)) exterior a mi mente, encontraremos en este 'referir a' un buen candidato para explicar qué es lo falso en la idea misma cuando esta es materialmente falsa: la idea (o percepción, para usar la terminología del TPA) es materialmente falsa en tanto es referida a un ámbito que no es el que le corresponde. Así cuando el frío se me presenta como en el hielo, hay allí falsedad, pues se me presenta como perteneciendo al ámbito de lo extenso lo que pertenece en realidad al ámbito del pensamiento. El frío no es una propiedad del objeto percibido sino una sensación del sujeto, pero con anterioridad a y total independencia de todo juicio que me lleve a afirmar que el hielo es frío, me encuentro siempre ya sintiendo el hielo como si fuera frío. Tal sensación es engañosa en sí mismas, pues me presenta una entidad imposible (no sólo no

2 D. Brown, “Descartes on True and False Ideas” en *A Companion to Descartes*, ed. Broughton and Carriero, Oxford, Blackwell, 2008, p. 209.

existente, sino tampoco real o posible), una entidad que sería al mismo tiempo extensa y mental, dos atributos incompatibles entre sí. Las ideas de cosas contradictorias, como la que me representa un círculo cuadrado, pertenecerían a la misma clase si no fuera porque en estos casos la contradicción es patente y por tanto no llevan a error a nadie que esté mínimamente atento al sentido de las palabras. Estas ideas, en cambio, que son referidas a un ámbito en el que no pueden darse son, por tanto, materialmente falsas en los dos sentidos que Descartes le atribuye en la Meditación Tercera y en las respuestas a las Cuartas Objeciones: mostrar lo que no es real como si lo fuera (AT VII, 42) y dar ocasión al error formal (AT VII, 233). Una implicancia de esta interpretación es que falsedad material involucra a todas las ideas de las que luego serán llamadas cualidades secundarias, tanto a las sensaciones referidas a objetos exteriores como a las referidas al propio cuerpo.

El proyecto de la crítica de la razón histórica de Dilthey como el giro ontológico trascendental de la hermenéutica

**Leandro Catoggio
(CONICET – UNMdP)**

I)

Dilthey ha sido considerado por la hermenéutica contemporánea de Gadamer como un filósofo adscrito a la escuela histórica del siglo XIX que tenía el fundamental objetivo de construir una fundamentación epistemológica de las ciencias humanas. Según la lectura gadameriana el proyecto esbozado por Dilthey de erigir una crítica de la razón histórica como una justificación racional del modo de acción comprensivo de las ciencias sociales no deja de encontrarse aún dentro del baremo metodológico de las ciencias naturales. La crítica de Gadamer se centra en que la conciencia histórica trabajada por Dilthey no tiene un sentido ontológico sino que es comprendida como una objetivación que permite al intérprete no sentirse afectado por ella y comprender objetivamente los diferentes documentos históricos. Es decir, la investigación del pasado histórico se torna un desciframiento y no una experiencia histórica; por eso, Gadamer tilda al proyecto diltheyano como el modo en que la Ilustración se realiza como Ilustración histórica (1975: 301). Para el autor de *Verdad y Método* Dilthey no logra librarse del dualismo cartesiano que opera en la objetivación de la historia y la interpretación ahistórica del investigador. Por eso la fundamentación de la crítica de la razón histórica es una fundamentación ligada al método moderno que no reconoce la historicidad tanto del sujeto cognoscente como del objeto de comprensión.

A continuación nosotros intentaremos mostrar cómo la estructura hermenéutica que sustenta el proyecto de la crítica de la razón histórica de Dilthey responde con sus contenidos a estas críticas gadamerianas y, al mismo tiempo, también trataremos de observar que el giro ontológico de la hermenéutica ya se encuentra en el esquema diltheyano.

II)

En Dilthey ya podemos encontrar un cuestionamiento acerca de las condiciones de la comprensión desde una estructura previa que alude a la mutabilidad de un tejido histórico cultural y no a la inmutabilidad de un sujeto trascendental. Para este hermeneuta también la comprensión se desarrolla sobre una conexión intrínseca de los entes conformados históricamente. El concepto utilizado por Dilthey es el de *Zusammenhang* (conexión) y como indica Ortega y Gasset es probablemente una de las palabras que más uso en su vida y refiere a la interdependencia de las cosas, el conjunto de hechos relacionados dependientemente desde los cuales parte la tarea de la comprensión (1983: 176). Esta, entonces, se dirige entre este conjunto de conexiones y su misión no es otra que captar las diferentes relaciones entre lo particular y la totalidad de la trama constitutiva de la vida teniendo como trasfondo al mismo entramado significativo configurado históricamente. Preguntar por las condiciones de la comprensión en Dilthey es preguntar por cómo se desarrolla la comprensión desde la trama de conexiones que la posibilita. Esto puede observarse sobretodo en el trabajo publicado postmortem *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft* (Esbozos para una crítica de la razón histórica). Allí Dilthey se propone la tarea de responder al problema acerca de cómo la estructuración del mundo espiritual puede hacer posible en el sujeto un saber de la efectiva realidad espiritual. Y dicha tarea la llama en clara referencia a los planteamientos kantianos “crítica de la razón histórica” (2000: 111-113; 1986: 84).

La propuesta diltheyana de encontrar categorías universales que logren estructurar el conocimiento histórico del hombre hace que sistematice una serie de categorías propias de la vida que reflejan el modo de comprensión elemental con que nos manejamos en el mundo. Es en este sentido que Dilthey basándose en Trendelenburg distingue entre las *formalen Kategorien* (categorías formales) devenidas de kantismo que se vinculan con la estructura de la realidad natural y las *Realen Kategorien* (categorías reales) que tienen su origen en la captación del mundo espiritual (2000: 113). Y es justamente desde la vivencia desde donde brotan las categorías reales que estructuran el mundo humano. La diferencia entre estos tipos de categorías es lo que permite a Dilthey reconducir el planteamiento kantiano desde un orden ligado a la naturaleza a un orden ligado a la totalidad de los asuntos prácticos del hombre. En tanto las categorías kantianas refieren al orden de la naturaleza las categorías diltheyanas intentan captar el flujo de la vida que brota de las vivencias asumiendo el contenido de éstas. La consecuencia inmediata de esto es el intento de superar el formalismo kantiano. Con ello se muestra que la distinción entre forma y contenido queda abolida en las categorías según la precisión hermenéutica. El uso de la denominación de categorías reales apunta a desentrañar

una estructura de la vida que no opera sólo formalmente sino con contenido. La predicación de la vida según sus categorías reales es una predicación que refiere a contenidos regulativos desde los cuales parte la comprensión. Esto se observa sobretodo en la sedimentación dinámica de la historia en sus objetivaciones (arte, lenguaje, instituciones). Las categorías reales asumen su rol en función de esta dinámica histórica que constituye la vida.

Por eso el tiempo se presenta como la categoría esencial de la vida. La temporalidad de la vida es la categoría que explica la historicidad de la vivencia y las diferentes conexiones que dan sentido a la misma. Dilthey reconoce en Kant la función trascendental del tiempo pero encuentra en ella una aplicación reducida a los objetos del mundo y no a la amplitud existencial de la vida. Más allá de si la crítica de Dilthey es apropiada o no lo que importa es que este hermeneuta encuentra en el tiempo la unidad mínima con que se comprende la vivencia. Y esa unidad mínima del cual emergen los sentidos de las conexiones representa el punto de partida de la investigación hermenéutica. La tarea de ésta no puede encontrarse en la abstracción de formalidades teóricas que cristalizan la vida en conceptos que no reflejan la dinámica del tiempo existencial. Las categorías no son tomadas como meras reglas de enlace de los juicios sino que son comprendidas como expresiones de la vida (Dilthey, 1986: 35-36). La tarea hermenéutica se debe caracterizar por tratar de mostrar en su discurso el sentido de las conexiones en las que se desarrolla la vida. La perspectiva teórica de la abstracción sólo puede ser una consecuencia del sentido que dirige la acción de los individuos en la trama de significaciones. Hay, si se quiere, una distinción entre fondo y superficie donde el fondo es el decurso temporal existencial de las conexiones y la superficie la interpretación teórica-científica de ese proceso. En Dilthey ya encontramos la distinción entre un nivel científico y un nivel pre-científico o hermenéutico. Esta diferencia es la que lleva a Dilthey a buscar una unidad abarcante que fundamente tanto las *Naturwissenschaften* como las *Geisteswissenschaften*.

La temporalidad es una categoría que no se reduce a conceptos como simultaneidad, duración o cambio aplicados a entes de la naturaleza sino que tiene un sentido existencial que alude a la fluidez de la vida. El tiempo como la unidad mínima de comprensión de las vivencias en sus tres estados (pasado, presente y futuro) forma un *Präsenz* (presencia) en la que la vida se entiende como una unidad de sentido. El carácter hermenéutico de la *Präsenz* se resume en que esta unidad de sentido es la confluencia entre el pasado vivido el presente que lo aúna y el futuro como posibilidad de realización. El futuro al contemplarlo lo que nos

indica es la posibilidad de acción abierta con respecto a nuestro presente, la libertad¹. Esta posibilidad que implica el futuro se encierra dentro de la capacidad de acción que tiene el individuo en el presente. Pero el presente, en realidad, nunca es sino que es una efectuación del pasado. El pasado fuerza el presente en una dirección, un sentido, que tiene el carácter de *Präsenz*. El pasado es la presencia (*Präsenz*) en la que queda enmarcado el presente (*Gegenwart*)². De este modo la categoría de tiempo estructura la comprensión a partir de su función existencial en la que forma una unidad de sentido como presencia. Tal presencia es la que determina las conexiones pasadas como la posibilidad de las conexiones futuras. La noción de presencia que Dilthey distingue de la noción de presente tiene la doble función de, por un lado, mostrar la amplitud de la categoría de tiempo más allá de la reducción formalista aplicada a los entes de la naturaleza y, por otro lado, la de fundamentar la estructura básica de la comprensión de la cual emerge el conocimiento teórico de las *Naturwissenschaften* y de las *Geisteswissenschaften*.

Es sobre este concepto de presencia que Dilthey puede mostrar el modo elemental en que la hermenéutica se constituye en fundamento de todo posible conocimiento. Pero esto no acota el sentido de la hermenéutica a ser funcional al desarrollo cognitivo de las ciencias. Con el reconocimiento de la temporalidad existencial como soporte desde el cual emergen las categorías esta hermenéutica se propone filosófica. Es decir, no se reduce a una simple tarea metodológica sino que intenta reflejar el modo elemental en que la comprensión actúa en el seno de la vida. De allí que la temporalidad sea el factor que estructura las conexiones de las vivencias. El tiempo es el que fundamenta las conexiones que, a su vez, manifiestan la vida en sus procesos más íntimos. Por eso en todo lo espiritual se encuentra conexión y ello hace a la conexión una categoría que emerge de la vida³. Las categorías tienen el estatuto de “reales” en Dilthey debido a que ellas se elevan desde la vida. Ellas operan desde el contenido mismo del fluir de la vida. A su vez, esta categoría de la conexión, se estructura en un complejo más abarcante que es la relación entre el todo y la parte⁴. Lo que llamamos con Gadamer regla hermenéutica. Ya en Dilthey el proceso del círculo hermenéutico se aleja de su sentido metodológico aplicado a los textos. La congruencia entre el todo y las partes adquiere un

¹ “Verhalten wir uns zur Zukunft, dann finden wir uns aktiv, frei. Hier entspringt neben der Kategorie der Wirklichkeit, die uns an der Gegenwart aufgeht, die der Möglichkeit” (Dilthey, 2000: 116).

² “Unter anderen Momenten teilt das Fortwirken des Vergangenen als Kraft in der Gegenwart, die Bedeutung desselben für sie, dem Erinnernden einen eigenen Charakter von Präsenz mit, durch die es in die Gegenwart einbezogen wird” (Dilthey, 2000: 117-118).

³ “In allem Geistigen finden wir Zusammenhang; so ist Zusammenhang eine Kategorie, die aus dem Leben entspringt” (Dilthey, 2000: 120).

⁴ “Dieser Zusammenhang wird unter einer umfassenden Kategorie aufgefasst, welche eine Weise der Aussage über alle Wirklichkeit ist, -dem Verhältnis des Ganzen zu Teilen ...” (Dilthey, 2000: 120).

sentido amplio destinado a la totalidad de la experiencia humana. El giro filosófico de la hermenéutica ya se encuentra aquí. El círculo hermenéutico es un círculo que refiere a los diferentes modos en que las conexiones que vinculan las vivencias se relacionen con la totalidad del proceso de la vida. El círculo hermenéutico ya no es un método restringido al ámbito filológico de la interpretación de textos sino que se universaliza a la totalidad de los asuntos prácticos humanos.

El sentido es el producto de las diferentes relaciones de conexión que existen entre las vivencias en relación a la totalidad de la vida individual. La investigación sobre las vivencias es el trabajo hermenéutico de hacerlas explícitas en el intento por dar cuenta de la comprensión como un hecho primario que constituye la fundamentación de las diversas ciencias. El punto de partida diltheyano es la vivencia como conjunto de conexiones entre lo interno y lo externo. Pero esto no implica que haya una dualidad sino que lo externo sólo puede explicarse desde lo interno y viceversa. Por eso la percatación interna (*Innerwerden*) como modo de acceso a la estructura básica que fundamenta el conocimiento no debe comprenderse desde el primado de la conciencia. Dilthey intenta superar el carácter representacionista del conocimiento y lo hace a través de la percatación interna como modo de descripción de la conexión estructural interno-externo que se ofrece en las vivencias. En el importante trabajo conocido como *Breslauer Ausarbeitung* (Redacción de Breslau) Dilthey muestra su intento de superar el paradigma del conocimiento moderno basado en la conciencia (1986: 92-144). Y esto lo hace desde la noción de *Innerwerden* indicando en ella la identidad del objeto con la conciencia. Es decir, lo que se percata internamente no se encuentra separado del contenido percatación. Lo que forma el contenido de la conciencia no se distingue de la conciencia misma. La cosa siempre viene dada con el acto mismo de su percatación. Las cosas y el yo son formados conjuntamente en la experiencia de la vida.

La significatividad es la categoría que engloba el trabajo de la vida sobre sí misma. Esta categoría de significado resulta la categoría de mayor amplitud para Dilthey porque es un efecto que da sentido a las conexiones. El significado es la totalidad que da sentido a las partes formando identidad. La categoría de significado toma forma desde la expresión objetivada de la vida; desde los signos exteriores en los que la vida se manifiesta, como es el caso de su narratividad mediante la autobiografía. La tarea hermenéutica de encontrar el significado en las conexiones sólo puede darse a partir de los signos visibles de la vida por eso actúa sobre sus objetivaciones. Es en esta dirección que Dilthey desarrolla la idea hegeliana de *objektive Geist* (espíritu objetivo). El espíritu objetivo son los signos de las expresiones de la vida. Pero Dilthey no trabaja esta idea tal cual es formulada por Hegel. Para

Dilthey el espíritu objetivo no es algo que se encuentre entre el espíritu subjetivo y el absoluto sino que es la simple exteriorización de la vida que se plasma en múltiples formas como las costumbres, el Estado, el derecho, la religión, el arte, las ciencias e incluso la filosofía⁵. Es el horizonte de comprensión que permite no sólo el desarrollo de la actividad humana sino también la posibilidad de la tarea hermenéutica.

El espíritu objetivo tiene el estatuto de lo previo desde el cual parte la comprensión. El espíritu objetivo es la orientación que tiene el individuo en el mundo. Sólo desde esta orientación el mundo se abre a la comprensión. El carácter común (*Gemeinsamkeit*) del espíritu objetivo hace de la comprensión un acto que puede ser interpretado como una determinada actitud espiritual. Ella es la que muestra la pertenencia de los actores a una determinada comunidad. La comprensión elemental (*das elementare Verstehen*) de la que habla Dilthey alude a este carácter primigenio de la pertenencia de la comprensión a un estatuto previo que la condicione en su acción. La elementalidad de la *Verstehen* radica en la pertenencia a una comunidad que con sus contenidos forma una totalidad interpretativa que permite conocer las cosas individualmente. Existe previamente, de modo ontológico, una trama de conexiones sedimentada en objetivaciones del espíritu que opera como la totalidad que da significado a las particularidades.

Este rendimiento está dado desde la relación entre las conexiones desarrolladas por la individualidad activa y el tejido de conexiones previo, el carácter común o comunidad (*Gesamtheit*), que la abarca. Sólo desde esta relación la comprensión se entiende en su forma elemental de acción. Ella actúa originariamente como presencia, como lo efectuado en el presente que delimita sus posibilidades futuras a partir de la categoría de tiempo. Y su significatividad viene dada por el procedimiento de la regla hermenéutica. Es esta forma elemental de la comprensión la que efectúa sus formas superiores: *Hineinversetzen* (transponer), *Nachbilden* (reproducir), *Nacherleben* (revivir). Dilthey se encarga de diferenciar el proceso de la comprensión en un nivel elemental y en otro superior con el fin de mostrar la dependencia que tiene la acción investigativa de las ciencias del espíritu con respecto al nivel hermenéutico. Estas formas superiores sólo resultan posibles en tanto se circunscriben al modo en que las conexiones se ofrecen en el mundo. Son derivadas de *das elementare Verstehen*.

El *dictum* diltheyano recogido de sus trabajos sobre la hermenéutica de Schleiermacher

⁵ “Sein Gebiet reicht von dem Stil des Lebens, den Formen des Verkehrs zum Zusammenhang der Zwecke, den die Gesellschaft sich gebildet hat, zu Sitte, Recht, Staat, Religion, Kunst, Wissenschaften und Philosophie” (Dilthey, 2000: 164).

de que el trabajo hermenéutico tiene por fin comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprende debe entenderse desde división entre niveles de comprensión. La crítica gadameriana que apunta dismantelar la *intentio auctoris* de este modelo hermenéutico no reconstruye fielmente su propuesta. Gadamer ha querido ver en Dilthey un resto romántico que aún actúa en él condicionado por el paradigma moderno de la subjetividad. Por eso la noción de *Nachbilden* (reconstrucción) la entiende desde la sola dimensión psicológica. No logra ver que esa forma superior de la *Verstehen*, como las otras, son subsidiarias de una comprensión originaria que las estructura sobre la base de la categoría de tiempo. Sólo a partir de la experiencia vivida las formas superiores de la comprensión entran en acto. Las formas superiores de la comprensión son las que constituyen el trabajo hermenéutico debido a que es en ellas donde la reflexión toma su lugar objetivando lo dado primariamente. La hermenéutica es la que explicita la acción comprensiva en su nivel elemental a partir de observar cómo ella se estructura en la trama de conexiones vitales. Dilthey explica esto diciendo que la postura que adopta el comprender superior frente a su objeto está determinada por la tarea de encontrar una conexión de vida (*Lebenszusammenhang*) en lo dado⁶.

En resumen, si tomamos en preferencia los últimos trabajos de Dilthey podemos observar cómo opera en su proyecto hermenéutico no sólo un intento de fundamentación gnoseológica de las *Geisteswissenschaften* sino también una fundamentación ontológica en la que se muestra la *Verstehen* como un hecho primario correlativo de la noción de “vida”. Esta fundamentación se enmarca dentro del proyecto de una complementación y corrección de la función trascendental del pensamiento kantiano. En este sentido es que Dilthey promulga una crítica de la razón histórica que tiene por función primordial dar cuenta de las categorías reales que emergen de la vida y estructuran el conocimiento en general. La crítica de la razón histórica es la transformación y adaptación de la función trascendental de las categorías kantianas al ámbito de la historicidad del hombre.

III)

Es a partir de esta interpretación que nosotros podemos criticar la lectura gadameriana de Dilthey y encontrar en éste último una hermenéutica ontológica estructurada trascendentalmente. Esto puede observarse sobretodo en la unidad de la vida dada por la

⁶ “Die Stellung, die das oere Verstehen seinem Gegenstande gegenüber einnimmt, ist bestimmt durch Seine Aufgabe, einen Lebenszusammenhang im Gegebenen aufzufinden” (Dilthey, 2000: 184).

categoría fundamental del tiempo. La temporalidad constitutiva de la vida sólo tiene significado para Dilthey en tanto el tiempo se considera en su sentido fáctico. Y este sentido fáctico viene dado por la convergencia de pasado, presente y futuro en la unidad de la vida. Es lo que vimos mediante el concepto de *Präsenz* (presencia). La presencia es la unidad mínima vital en que el pasado es regulativo del presente a través de la sedimentación de las conexiones en la vivencia del individuo y el futuro se muestra como las posibilidades abiertas de las vivencias. Las conexiones entre lo interno y lo externo se subsumen a un tipo de conexión más abaricante que es la conexión entre el todo y la parte. El todo como el conjunto semántico-pragmático sedimentado que regula el presente es lo que Dilthey llama espíritu objetivo. De esta forma las conexiones entre lo interno y lo externo son las conexiones posibles entre el individuo y el espíritu objetivo que estructuran la individualidad, la unidad de la vida. El espíritu objetivo es parte estructural de la presencia, de la temporalidad fáctica de la cual emergen el resto de las categorías reales.

Bibliografía

- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. (ed. bilingüe.) Madrid: Istmo.
- Dilthey, W. (1986). *Crítica de la Razón Histórica*. Barcelona: Península.
- Gadamer, H-G (1975). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Ortega y Gasset, J. (1983). “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” en *Obras Completas. Tomo VI*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 163-214.

Fuentes clásicas en el trabajo filosófico de Hegel.

Razones para pensar ciertas concepciones modernas de la subjetividad

Ricardo Cattaneo

(UNL – UADER)

En esta comunicación nos proponemos dar a conocer en forma sucinta algunos tramos de una línea de investigación en la cual venimos trabajando, centrada en la influencia de las fuentes clásicas o grecolatinas en la denominada “Filosofía Moderna”. En esa línea de trabajo conjunto¹, nos ha interesado indagar por nuestra parte el asunto de los límites del saber y del lenguaje, a la vez que su significado (probablemente relevante) para la vida humana. A tal efecto, hemos prestado especial atención a la recepción que hicieran determinados pensadores de algunas fuentes grecolatinas, en el contexto de lo que, siguiendo a Walter Jaeschke, podemos identificar como “Filosofía clásica alemana”².

La demarcación de cuáles pensadores han de ser incluidos bajo el rótulo de “clásicos”, trae consigo sin dudas cierto carácter problemático. Diferencias notables pueden reconocerse en las posiciones filosóficas que podemos inscribir entre la famosa disertación de Kant y las últimas teorizaciones de Schelling. Pero creemos que tal reconocimiento puede ser llevado a cabo justamente porque es posible vislumbrar de qué manera se ha recreado, entre unas y otras, todo un nuevo periodo del pensamiento; periodo que un testigo privilegiado como Schelling caracterizara ya en su última etapa del siguiente modo: “nunca se combatió un combate externo e interno tan grande en torno a los tesoros más elevados del espíritu humano”³. Las fuentes grecolatinas conocidas en ese contexto han constituido, a nuestro criterio, uno de los legados más valiosos para tales filósofos.

Nuestro aporte en tal sentido al trabajo conjunto en sendos proyectos ha consistido en

¹ Hemos concluido un primer proyecto de investigación titulado “Tradición clásica y filosofía moderna: el juego de influencias” (2005-2008) y estamos llevando a cabo un segundo proyecto titulado “Conocimiento y libertad. El ideal de la sabiduría clásica en la filosofía moderna” (2009-2011). Ambos, han sido dirigidos por el Dr. Fernando Bahr, con quien compartimos la cátedra de Filosofía Moderna, en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe).

² Esta formulación es tomada, según señala Jaeschke, del siguiente escrito de Friedrich Engels: “Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie” (1886/88), en *Marx-Engels-Werke*, Bd. 21, Berlin, Dietz, 1973. Vid. Jaeschke Walter, “Sobre o conceito de filosofia alemã clássica”, en *Revista Dissertatio*, Pelotas, edição comemorativa, 19-20 (2004), pp. 295-312, esp. p. 296.

³ Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart/Augsburg, Cotta, 1861, p. 73. Citado en Jaeschke, *op. cit.*, p. 298 (la traducción es nuestra).

rastrear, entre quienes han cultivado las tradiciones clásicas a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, dos recepciones que G. W. F. Hegel llevara a cabo: en primer lugar, de la fuente ineludible del escepticismo antiguo, esto es, los textos de Sexto Empírico (las *Hipotiposis pirrónicas* y los *Adversus matemáticos*)⁴; en la investigación en curso, de los argumentos erísticos de la escuela megárica, más precisamente de su máximo exponente: Stilpón de Megara. Nuestro interés por ellas, es preciso quizás señalarlo, no se debe a la pretensión de sostener aún la leyenda que hiciera del suabo, digamos, el “vencedor de dichas (y tal vez todas las) contiendas”⁵, ni, mucho menos, el destinatario último de tal magnífica herencia.

Si ahora las traemos a colación en esta ponencia, es porque intentamos poner de manifiesto el sentido por el cual Hegel destaca algunos rasgos en tales fuentes, a la hora de caracterizar ciertas concepciones extremas que ha adquirido la subjetividad moderna; tales podrían ser, entre otras, el escepticismo “bastardo” (representado por G. E. Schulze), la ironía romántica (representado por F. Schlegel), el sentimiento religioso (representado por F. D. E. Schleiermacher) o el “saber inmediato” (representado por F. H. Jacobi). Veamos a continuación, entonces, algunos rasgos que el suabo destaca tanto en el escepticismo antiguo como en los argumentos de Stilpón, en vista a intentar reconocer tal carácter extremo de dichas concepciones modernas de la subjetividad.

I. El interés del suabo por el escepticismo ha sido inherente a la génesis y el desarrollo de su pensamiento. Ezequiel de Olaso ha señalado que “es innegable que Hegel inició su trabajo filosófico en diálogo directo con los textos de Sexto Empírico y reveló rasgos reales aunque olvidados del escepticismo antiguo”⁶. Si bien esta afirmación debería remitirnos a sus años de formación en Tubinga, creemos no obstante que es en su estadía en Jena cuando el escepticismo es incorporado definitivamente a los esfuerzos de Hegel por exponer un mismo objeto, que entonces denominara: *universa philosophia, philosophiae speculativae systema, philosophiae systema universum* o *tota philosophiae scientia*⁷.

⁴ Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, Madrid, Akal, 1996.

⁵ Figura legendaria erigida *pro domo sua* por la primera escuela hegeliana tras la muerte repentina del suabo, mediante la edición de una obra monumental que inmortalice a su autor (el título de la sociedad creada a tal efecto era: “*Vereins für die Ausgabe der Werke des Verewigten*”) y permita a su vez a sus discípulos tener alguna influencia en las instituciones culturales de su tiempo. *Vid.* Duque Félix, *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid, Akal, 1999.

⁶ Olaso Ezequiel de, “El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna” en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, N°6: Del Renacimiento a la Ilustración I, Madrid, Trotta-CSIC, 1994, pp. 136-137.

⁷ Citado por Ramón Valls Plana en su “Presentación del traductor”, en Hegel G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 1999, p. 19.

Cierto es que las referencias al tema en la *Fenomenología del espíritu* (1807)⁸, han concitado la atención de la mayor parte de los investigadores. Pero es preciso recordar que cuando Hegel se ocupa del escepticismo en su “sistema de madurez”, remite en primer lugar a sus estudiantes de Berlín a aquella recensión que hiciera de la *Crítica de la filosofía teórica* de Schulze y que llevaba por título: “Relación del escepticismo con la filosofía. Exposición de sus diferentes modificaciones y comparación del nuevo con el antiguo” (1802)⁹. En ese artículo, como es sabido, el suabo no solo procura determinar tal relación (*Verhältniss*) para hacer explícitas las diferencias entre el escepticismo “genuino” (antiguo) y el “bastardo” (más moderno); sino mas bien para recoger fundamentalmente las razones que ambos han aportado a la tarea que, en la estela kantiano-fichteana, algunos consideraban que era necesario terminar de concretar, a saber: lograr una exposición sistemática, científica de la filosofía.

Es preciso recordar, además, que cuando Hegel vuelve a ocuparse del escepticismo al final del “Concepto previo” (*Vorbegriff*) de su *Enciclopedia*, toma distancia de aquel modo de concebir el escepticismo que lo considera como un “camino introductorio”, y, por tanto, exterior a la filosofía. La referencia es, sin dudas, al método cartesiano con el cual la filosofía ha tenido un renovado comienzo en los “tiempos modernos” (*die Neuzeit*). Pero tal escepticismo “sería”, dice Hegel, “no solo un camino insatisfactorio, sino también y por lo mismo, un camino superfluo”¹⁰. Lo *sería*, agreguemos, si al poner en evidencia la nulidad de las meras presuposiciones y de las aseveraciones arbitrarias del saber sensible, del sentimiento religioso, del sentido común e, inclusive, de las ciencias particulares, no avanzara luego en el arduo trabajo conceptual que procurar dar razón de todas ellas en tanto negaciones determinadas (*bestimmte Negation*) y en forma sistemática.

En su recensión Hegel muestra, además, una estrecha familiaridad tanto con el escepticismo antiguo como con el moderno, el cual es caracterizado como “bastardo” por que ni siquiera tendría una comprensión histórica adecuada de la forma sistemática y de la diferencia que lo separa de los antiguos, aunque se adornara con el nombre de un escéptico antiguo (*Aenesidemus*). El escepticismo moderno sería más bien justamente lo contrario del antiguo: pues los diez viejos tropos del pirronismo con los cuales comenzaría el antiguo, sólo conciernen a la “incertidumbre de la percepción sensible”. Ella no estaría dirigida contra la

⁸ Como figura de la conciencia (connotación histórica) y como momento del espíritu (connotación lógica). Cf. Lecrivain André, “Phénoménologie de l’esprit et logique” en *Archives de philosophie*, 60 (1997) 184.

⁹ Aunque Hegel en la nota aclaratoria al §39 de su *Enciclopedia* cite: “Sobre el escepticismo más moderno comparado con el antiguo”. Ibid, p. 141.

¹⁰ “(...) ya que lo dialéctico mismo [sigue diciendo Hegel] es un un momento esencial de la ciencia afirmativa” Hegel, *Enciclopedia*, op. cit., §78 N, p. 182. El escepticismo sería, en este sentido, *ciencia* negativa pero nunca aquello que se opone a ella o le es ajeno.

filosofía, sino “contra el dogmatismo del entendimiento vulgar”, contra la conciencia vulgar, la cual se refiere a “hechos”, a la presunta verdad de lo finito.

Ahora, a diferencia de Schulze que en su *Crítica* quería volver a cargar contra la filosofía supuestamente dogmática de Kant, Hegel busca en la fuente clásica (las *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto) el modo de ampliar la presunta alternativa “dogmatismo o escepticismo”, con la tríada “dogmatismo, escepticismo y filosofía”. La filosofía, en tal sentido, se debería servir de la crítica escéptica contra el dogmatismo (no-filosófico), pero ella no debería persistir en la mera oposición, esto es, la “antinomía”. Pues la condición para que la filosofía se constituya en una ciencia (y deje, por ende, de ser solo “amor a la sabiduría”), yace justamente en que la contradicción evocada en la antinomía por el escepticismo no sea, ni pueda ser, el resultado último del proceder de la razón.

O, dicho en términos que pueden ser referidos a la alternativa antes planteada, que el escéptico no tenga, ni pueda tener, la última palabra; máxime cuando pretende así engolfarse, digamos, en su mera opinión, como lo habría querido hacer Schulze a quien Hegel dirige estas palabras duras, dado que caracteriza la subjetividad del escéptico moderno como mera “vanidad”:

“Esta posición puramente negativa, que quiere permanecer mera subjetividad y parecer, precisamente por eso deja de ser algo para el saber; quien se queda firmemente apegado a esta vanidad (*Eitelkeit*) del «le parece a él» o «él opina que», a quien hacer pasar sus expresiones por algo que no expresa nada objetivo del pensar y del juzgar, hay que dejarlo estar (*den muß man dabei lassen*) –su subjetividad no importa a ninguna otra persona, aún menos a la filosofía, ni la filosofía le importa a ella”¹¹.

El carácter extremo de esa forma de subjetividad moderna se debería entonces quizás a que ella traería consigo la siguiente alternativa para Hegel: o se la deja a un lado y se la abandona a sí misma (*muß man sich selbst überlassen*)¹², por querer permanecer aferrada a su mera opinión (*Meinung*) y no sumarse al trabajo filosófico de búsqueda incesante de la verdad; o se procura su superación (*Aufhebung*), yendo nosotros hacia ella para reconocer en y con ella a la vez el carácter mediato de todo saber y, por ende, la necesidad de emprender el trabajo de apropiación que constituye nuestra mayor herencia histórica, a partir del lenguaje concebido como un universal (*als Allgemeinheit*). El trabajo filosófico, en este sentido, consistiría en hacernos autoconscientes de lo que somos a partir de tal apropiación o de tal aprendizaje, pues, como decía Hegel, “lo que nosotros somos, lo somos siempre al mismo

¹¹ Hegel G. W. F., *Relación del escepticismo con la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 81.

¹² Hegel G. W. F. *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar, Vol. II, p. 569.

tiempo históricamente”¹³.

II. En estrecha vinculación con la recepción del escepticismo antiguo, hemos iniciado una investigación, decíamos, sobre la recepción que Hegel lleva a cabo de algunos argumentos de la escuela megárica. En forma eminente, los de Stilpón de Megara y, en menor medida, los de la escuela cirenaica a través de las referencias de Sexto Empírico en su *Adversus mathematicos*. En tal sentido, el suabo destaca algo fundamental en los ejemplos aducidos por Stilpón, a saber: “hace valer siempre la forma de lo general frente a lo particular”¹⁴. Y es llamativo que tales argumentos parecen recobrados luego para el tratamiento que Hegel procura llevar a cabo sobre la relación entre el saber de lo sensible y el lenguaje universal en algunos de sus textos. Pues tanto en el primer capítulo de la *Fenomenología* (“La certeza sensible; o sea, el esto y el opinar”), como en su posterior *Enciclopedia* (§20), su autor se ocupa de insistir en lo que parece haber tomado de Stilpón y que en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (“1. Los megáricos. C. Stilpón”) resumiera con estas palabras:

“En efecto, el que en la filosofía se haga valer lo general, de tal modo que, incluso, solo pueda predicarse lo general y el «esto» en que se piensa no, es una conciencia y un pensamiento al que aún no ha llegado, en modo alguno, la formación filosófica de nuestro tiempo. Para formular una refutación basada en razones no es necesario entrar para nada, propiamente, en lo tocante al sentido común, al escepticismo de los tiempos modernos o a la filosofía en general, la que afirma que la certeza sensible (lo que todo el mundo ve, oye, etc.) tiene valor de verdad o que es verdad que existen cosas sensibles fuera de nosotros. Pues, en cuanto que quienes así hablan afirman directamente que lo inmediato es la verdad, hay que juzgarlos pura y simplemente por lo que dicen; dicen siempre, en efecto, otra cosa de lo que piensan. Lo más sorprendente de todo es que no pueden decir, en modo alguno, lo que piensan, pues si dicen lo sensible, esto es ya algo general [...]”¹⁵.

Al respecto, si bien nos resta aún examinar más detenidamente tal recepción, cabe advertir al menos que la misma se produce alrededor de 1805, según las referencias dadas en sus *Lecciones de historia de la filosofía*¹⁶ y que en esos tiempos el suabo se hallaba pasando en limpio su *Esbozo de sistema* de 1804/05, cuya “Metafísica” es presentada en tres

¹³ Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Fragment einer Einleitung (1823), en *Gesammelte Werke* Bd. 18, Hamburg, Meiner, 1995, p. 100. Citado en Jaeschke, *op. cit.*, p. 295 (la traducción es nuestra).

¹⁴ Hegel G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, T. III, México, F. C. E., 1995, p. 115

¹⁵ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, T. III, *op. cit.*, p. 116.

¹⁶ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, T. III, *op. cit.*, p. 117.

secciones, la última de las cuales trataba justamente de la “Metafísica de la subjetividad”¹⁷.

Cabe destacar además que si bien Hegel tiene a su alcance la interpretación de Stilpón hecha por Diógenes Laercio en su afamada *Vidas de los filósofos más ilustres*¹⁸, la cual es seguida a su vez por el historiador alemán W. G. Tennemann en su no menos famosa *Historia de la filosofía* (1798-1819), parece disentir en buena medida de ellas. Al punto que el carácter peyorativo atribuido a la “erística” de Stilpón por parte de aquellos, parece no haberle impedido a Hegel inferir de las palabras del pensador megárico un sentido contrario al atribuido por las interpretaciones consideradas por entonces canónicas¹⁹.

Más allá de esas u otras hipótesis de trabajo que aquí solo podemos dejar abiertas, creemos que cabe reconocer el valor de los esfuerzos de Hegel por llevar a cabo tales recepciones, entre Tubinga y Berlin, procurando recuperar para el saber el ingente caudal o riqueza espiritual (u “haber sustancial”)²⁰ que constituyen los contenidos del arte y la religión, de la filosofía y del derecho; lo cual, cabe señalarlo, presenta en muchos casos mayor pertinencia que la historiografía utilizada por entonces en las universidades alemanas (el caso de las historias de Tennemann, Brücke, Stäudlin²¹). Con todo, creemos que es preciso atender tanto a su recepción de tales fuentes clásicas como a su crítica respecto de las posiciones contemporáneas, cosa que esperamos poder abordarlos nuevamente en futuras exploraciones.

¹⁷ Vid. Duque Félix, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998, p. 439.

¹⁸ Cf. Hegel G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, T. II, México, F.C.E., 1995, pp. 337-459.

¹⁹ Cf. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, T. III, *idem*.

²⁰ Así traduce Ramón Valls Plana el término alemán *Gehalt* para su edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 1999, p. 60-61 (ver nota nº 5).

²¹ Cf. Bonacina Giovanni, “Dogmatismo e scetticismo, felicità e virtù. La storiografia filosófica tedesca in età kantiana” en *Filosofía ellenística e cultura moderna*, Firenze, Le Lettere, 1996, pp. 175-238.

Transindividualidad: La nidad, el individuo y el todo en Spinoza y Atahualpa Yupanqui

Nahuel Charri

En esta comunicación tematizaremos la relación entre el individuo y el todo en Spinoza y Atahualpa Yupanqui a través del concepto de transindividualidad de Etienne Balibar. Más precisamente la sensación de nidad que el individuo puede sentir frente a la enormidad del todo.

El concepto de transindividualidad definiéndolo negativamente podemos presentarlo como una negación simultánea de los dos extremos de la antinomia metafísica y ética entre individualismo vs. holismo (u organicismo). Positivamente, puede pensarse a través de tres ideas fundamentales: 1) Sólo existen individuos, 2) todos los individuos son compuestos por muchas partes que a su vez son individuos en tanto que existen y 3) que los individuos son producidos y productivos por procesos de individuación e individualización¹ que implican su actividad y la conexión con otros individuos -por lo que nada puede estar aislado ni conectado a posteriori-.

Este concepto aplicado al hombre le permite descentrar la mirada de si mismo como fundamento del todo y tomar el peso de la existencia individual de las cosas dentro de una trama de relaciones en las que él mismo participa, no como el protagonista de la película, sino como otro actor de reparto en el drama universal. Si el hombre toma el peso de que cada uno de sus congéneres se imagina estrella de su película personal y observa a su vez que él mismo se piensa de igual modo, la seguridad de la verdad de esta creencia debe debilitarse ya que no es posible que todos seamos el protagónico y no parece haber motivos para pensar que alguien ocupe ese lugar. Todos estamos igualmente imbricados en esta totalidad de relaciones entre individuos que es el mundo.

Lo anterior resulta de recordar que cada uno existe como individuo. Pero pensemos ahora que nosotros somos individuos porque nuestras partes están asociadas temporalmente entre sí para formarnos. Estas partes también son individuos, ya que existen. Pensar que la escala de individualizaciones termina con el hombre sería no haber comprendido ni a Spinoza

¹ Etienne Balibar define individuación como el proceso por el que los individuos se distinguen de su medio ambiente e individualización como el proceso que hace a cada individuo único ya que no pueden existir “individuos indiscernibles”.

ni lo que acabo de explicar de él. Nosotros formamos también individuos superiores que solemos llamar sociedades, formamos parte también de otros llamados ecosistemas, somos una célula del organismo gigante llamado planeta Tierra y nuestro planeta es sólo una célula del individuo llamado Vía Láctea que está en relación con otros individuos formando sistemas de galaxias y así hasta el infinito... ¿Donde quedó esa alegre ignorante soberbia que nos hacía pensar que éramos el protagonista, los otros el reparto y el universo entero un decorado?

Este silencio que puede producirse en quién se haya remontado hasta las dimensiones infinitas, para volver a encontrarse en su cuerpo con las dimensiones finitas de la realidad, no aumentadas por el lente de la sobreestima de la imaginación puede llamarse “nadidad”. Específicamente nadidad física².

En este momento surgen dos atajos principales que hay que evitar: uno es encerrarnos en la burbuja de la individualidad para “achicar la pecera” y pensarnos tiburones; aislarnos de las relaciones con el universo (en nuestra imaginación, ya que en la realidad esto es imposible) y pronunciar frente a la tormenta de la inseguridad “¡Yo soy, yo existo!”, esta salida es fácil de conseguir gracias al poder que nuestra imaginación tiene para modificar nuestras percepciones, pero es insuficiente, ya que la realidad pronto nos recordará que somos y existimos gracias a otros individuos que son y existen en relación con nosotros. El segundo atajo es el refugio en el todo; el sujeto acepta su pequeñez pero a cambio se siente parte de algo mayor, puede afirmar teatralmente “soy sólo una brizna efímera y leve pero soy parte de todo el universo”. En esta fórmula tramposa la nadidad desaparece, ya que el individuo se confunde con el todo y razona “El cosmos es infinito y enorme, yo soy parte del cosmos, por lo tanto yo soy infinito y enorme”, cometiendo así la falacia de tomar la parte por el todo.

Mediante la transindividualidad puede evitarse caer en estos dos atajos que, como habrán notado, se corresponden con los dos extremos de la antinomia Individualismo vs. Organicismo. La inmanencia intrínseca al planteo transindividual implica que el todo no es otra cosa que los individuos, pero estos individuos no pueden pensarse separados del todo – recordando que este todo no es otra cosa diferente de los individuos-. Este concepto interesante hace permeables y frágiles las barreras entre exterioridad-interioridad, sociedad-individuo, parte-todo.

En estas encrucijadas surge este escrito. Intentaremos conocer para evitar las consecuencias negativas de la transindividualidad así como las positivas a fin de promoverlas

² Pueden haber otras formas de este sentimiento primario de nadidad que resultan de observar otros-aspectos de nuestra escasa capacidad de hacer o actuar, de pensar libre y desprejuiciadamente, de conocer eventos interiores y exteriores, etc. Señalo con esto que la nadidad es una experiencia que se puede dar en muchas formas y sólo se eligió esta forma para acotar un tema tan vasto.

en nuestro pensamiento práctico. En un primer momento indagaremos cómo puede comprenderse el sentimiento de nidad desde Spinoza, para conocer las consecuencias negativas y positivas de este sentimiento; luego analizaremos a la luz de lo expuesto un interesante planteo presente en el poema “Tiempo del hombre” de Héctor Roberto Chavero(1908-1992), no para ejemplificar pintorescamente a un gran pensador moderno como Spinoza, sino para escucharlo dialogar con un gran pensador autóctono, cargado de experiencia y realidad como es Don Atahualpa Yupanqui.

En resumen, el problema que nos ocupa en esta comunicación es el siguiente:

¿Cómo es posible mantener las consecuencias positivas del descentramiento del sujeto en la transindividualidad sin que la sensación de nidad colme en una forma triste y pasiva nuestro ser?

Comencemos a caracterizar esta experiencia que hemos llamado nidad procediendo metódicamente al modo de Spinoza. No parece alegrarnos el contemplar la pequeñez de nuestro tamaño real sino más bien provocarnos una leve tristeza o vacío. Por lo tanto, Spinoza podría llamar a esta emoción una pasión triste; luego tendríamos que buscar su origen, su causa. Esta sensación resulta de ver nuestras limitaciones frente a la enorme potencia de la naturaleza. A esta altura podemos definir nidad como la pasión triste que resulta de imaginar la potencia de obrar de la naturaleza entera y compararla con la propia. Es semejante a la humildad que resulta de ver nuestras limitaciones en lugar de nuestras fortalezas pero difiere de esta última en que la nidad ocurre justamente por comparar nuestra potencia de obrar con la de la naturaleza.

Si buscáramos el afecto contrario a la nidad podríamos encontrarlo definiéndolo por su opuesto como la pasión alegre que resulta de imaginar nuestra potencia de obrar y compararla con la de la naturaleza considerándola equivocadamente mucho menor a la propia. Por darle un nombre podemos llamarla megalomanía. Es semejante a la soberbia, con la diferencia de que la ésta es sólo es imaginarse mayor a lo que uno es, y la megalomanía implica imaginarse no sólo mayor sino superlativamente mayor a todo lo existente.

De estas dos pasiones excesivas que parecen polarizarse en dos polos de la escala de nuestra consideración frente a la Naturaleza puede resultar un punto intermedio que sea una pasión alegre y no surja de una inadecuada imaginación de nuestro poder. Este afecto que buscamos Spinoza lo llama “contento de sí” que es una alegría que brota de que el hombre se considere a si mismo y considere su potencia de obrar. En conformidad con lo expuesto sobre la transindividualidad, considerar nuestra potencia de obrar es pensarnos en relación con aquello que nos permite continuar existiendo, es ser consciente de todas las relaciones que se

dan actualmente entre los individuos que nos conforman y de todas las relaciones que entablamos con los hombres y las cosas, aumentando o disminuyendo con nuestro obrar y padecer la potencia de los órdenes superiores e inferiores de individuos.

El contenido de sí puede ser de este modo el origen del cuidado consciente de sí, de las responsabilidades para con nuestros congéneres y con el medio que usamos. Obrar bien es buscar aquello que nos ayude a conservar y expandir lo más posible nuestro ser. Teniendo en cuenta lo que dijimos sobre la transindividualidad, nuestro bien no puede pensarse individualmente, en desmedro de nuestros semejantes, o nuestro entorno; sino buscando la relación que más beneficie a nuestro ser y a los otros individuos que necesitamos para existir.

En resumen, el contenido de sí puede ser el afecto que mediante la conciencia de la transindividualidad pone al sujeto en una relación beneficiosa con la Naturaleza, o sea, con los individuos que la componen y lo componen a él mismo. Permite evitar en alguna medida la sensación de nidad, ya que no se aísla al sujeto ni se despersonaliza al todo. El individuo no está en una relación binaria y asimétrica con la Naturaleza, sino todo lo contrario, se encuentra en una trama compleja que no tiene una estructura vertical sino de redes que conforman sucesivos niveles de complejidad al mismo tiempo que mantiene la individualidad de sus partes.

Pensar al sujeto separado del resto de las cosas es la condición de posibilidad tanto del individualismo como del organicismo, y ambas posturas pueden provocar la sensación de nidad. Por el contrario la transindividualidad permite al sujeto entrar en relación directa y necesaria con las cosas y los hombres en tanto individuos, además de la toma de conciencia de nuestras responsabilidades éticas hacia sí mismos, los otros y el mundo.

Hasta acá nos acompaña Spinoza, y continuamos con el planteo sobre el tema que nos ocupa y se ve presente en el poema “Tiempo del Hombre” de Atahualpa Yupanqui. Si hasta ahora habíamos pensado junto con Spinoza el sentimiento de nidad y cómo la transindividualidad ayuda a situar al hombre en relación al universo, las cosas y los hombres; a partir de este instante observaremos como las cosas se relacionan y dan surgimiento en sucesivos órdenes de complejidad al hombre.

Puede decirse que hasta ahora habíamos recorrido el camino desde nosotros hacia arriba, remontándonos desde el hombre a los individuos que en su actuar compone y descompone mientras conserva su ser, y habíamos insinuado las consecuencias éticas que esta forma de comprender al individuo en relación con el todo generan. Avanzamos desde el hombre a la sociedad, del humano al ecosistema, de los ecosistemas al planeta Tierra, de la Tierra al Sistema Solar, del Sistema Solar a la Galaxia, de la Vía Láctea a los sistemas de

galaxias y así hasta el infinito... siempre con la precaución de no perder cuál es nuestro punto de referencia o compararnos binariamente con la Naturaleza. Tomamos precauciones contra la nada.

Atahualpa Yupanqui nos remonta en su poema de la “partícula cósmica que navega en <su> sangre” hasta el hombre, la cultura y la intimidad de una vida de experiencias. Recorremos el camino desde abajo hasta nosotros. Pensamos la grandeza, la antigüedad, la eternidad y la singularidad de cada partícula que nos compone. Nos vemos desde el ojo del Glóbulo Blanco y somos dioses enormes casi eternos, un milagro y enigma existiendo que el Glóbulo Blanco no comprende. Para continuar tomamos precauciones contra la megalomanía, y si lo hacemos nos recorrerá un justo contento de sí.

Chavero nos pone en evidencia de que en cada orden de complejidad los individuos tienen sus retos y dificultades, es difícil para la raíz la tarea que le corresponde en un desierto, el caracol camina leguas buscando su alimento, un perro siente ya en una nueva forma la soledad, el silencio; y el hombre... “universal bandera del músculo y la lágrima” dice Don Atahualpa.

Con cada partícula que nos compone deberíamos estar agradecidos y cuidarlas como a niños, respetarlas como las ancianas venerables que son y ayudar a que se mantengan unidas en la mejor forma posible. Somos responsables por ello y también por este camino llegamos al cuidado conciente de sí, al conatus que busca perseverar su ser en la mejor manera y siempre en expansión, al respeto por los otros que también son casi dioses y al cosmos entero que nos otorga esta posibilidad de ser lo que somos, como individuos, como humanos.

En conclusión, tanto Spinoza como la lectura detenida de Atahualpa Yupanqui encarnan a su manera una original forma de pensar las relaciones entre el individuo y el todo sin ensoberbecernos ni caer tristemente en la nada; y el concepto de transindividualidad puede resultar de utilidad para reinterpretar el puesto del hombre en el cosmos. O mejor, nuestro individual puesto en el todo.

Apéndice

Tiempo del Hombre (Poema)

Composición: Atahualpa Yupanqui.

La partícula cósmica que navega en mi sangre
es un mundo infinito de fuerzas siderales.
Vino a mí tras un largo camino de milenios
cuando, tal vez, fui arena para los pies del aire.

Luego fui la madera, raíz desesperada,
hundida en el silencio de un desierto sin agua.
Después fui caracol quién sabe dónde.
Y los mares me dieron su primera palabra.

Después la forma humana desplegó sobre el mundo
la universal bandera del músculo y la lagrima.
Y creció la blasfemia sobre la vieja tierra.
Y el azafrán, y el tilo, la copla y la plegaria.

Entonces vine a América para nacer en hombre.
Y en mí junté la pampa, la selva y la montaña.
Si un abuelo llanero galopó hasta mi cuna,
otro me dijo historias en su flauta de caña.

Yo no estudio las cosas ni pretendo entenderlas.
Las reconozco es cierto, porque antes viví en ellas.
Converso con las hojas en medio de los montes
y me dan sus mensajes las raíces secretas.

Y así voy por el mundo, sin edad ni destino.
Al amparo de un cosmos que camina conmigo.
Amo la luz, y el río, y el silencio, y la estrella.
Y florezco en guitarras porque fui la madera.

Bibliografía

Balibar Etienne. *Spinoza de la Individualidad a la Transindividualidad.* Traducción de

Anselmo Torres. Córdoba, 2009. Encuentro Grupo Editor.

Spinoza Baruch. *Ética demostrada según el orden Geométrico.* Biblioteca de Filosofía Editorial Nacional, Madrid. 2004.

Chavero Héctor Roberto. Tiempo del Hombre (poema). Cancioneros. Varias ediciones.

El problema de Hume.

Un enigma moderno en la teoría del conocimiento contemporánea

Javier Cittadino
(UNMdP)

Es difícil que los hombres se convenzan de que efectos de tanta importancia puedan derivarse de principios tan insignificantes en apariencia, y de que la mayor parte de nuestros razonamientos –junto con todas nuestras acciones y pasiones– se deriven únicamente del hábito y la costumbre.

DAVID HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, 1739.

Introducción

El problema de la inducción se encuentra entre los problemas más importantes y que mayor atención ha suscitado entre los filósofos. Sin embargo, aunque se trate desde hace mucho de un problema clásico, su origen no data de fecha tan antigua como el de muchas otras cuestiones filosóficas. Este problema fue formulado por primera vez por Hume, en 1739, en su *Tratado de la naturaleza Humana*. Desde entonces, o tal vez desde que su relevancia fuera puesta de manifiesto por Kant algunos años después, el problema de la inducción no ha abandonado su lugar entre los problemas filosóficos principales.

El presente trabajo, se va a centrar en el problema de la inducción y, específicamente, en el planteo que de este problema hizo David Hume. En este sentido, lo primero será una exposición de los argumentos a través de los cuales Hume presenta este problema. A continuación, se analizarán las interpretaciones que de los argumentos humeanos han hecho dos importantes filósofos del siglo XX: Karl R. Popper y Nelson Goodman.

El pasaje de lo observado a lo no observado: el problema de la inducción en Hume

Si bien Hume no utiliza en general el término “inducción”, según Margarita Costa,

“todas las cuestiones que atañen al razonamiento inductivo han sido analizadas”¹ por él. Aunque esta afirmación pueda resultar un poco apresurada, si se tienen en cuenta los múltiples desarrollos que se han dado alrededor del status lógico del razonamiento inductivo y de las implicancias del llamado “problema de la inducción” dentro de la lógica y la epistemología contemporánea, sí podemos decir con bastante seguridad que el problema clásico de la inducción, de importancia capital en la teoría del conocimiento actual, es planteado de forma completa por Hume en su *Tratado de la Naturaleza Humana*.

Resulta apropiado aclarar que los argumentos con los cuales Hume presenta el problema de la inducción se encuentran dispersos a lo largo del Libro I del *Tratado*, especialmente en la Parte III, es decir, en aquellas secciones dedicadas a las cuestiones del conocimiento y la probabilidad². Más específicamente, los argumentos referentes al razonamiento inductivo aparecen en el tratamiento que Hume hace de la relación de causa y efecto y, particularmente, en el tratamiento de la inferencia causal. En tanto razonamiento que nos lleva de lo dado a lo oculto apelando a regularidades, “la inferencia causal es una subclase de inferencia inductiva”³, con lo que, si bien a Hume le interesaba particularmente esta subclase, formuló el problema más general de la inferencia inductiva.

Los argumentos de Hume ponen en cuestión el hecho de si tenemos conocimiento de sucesos que no hayamos experimentado o que no estemos experimentando en este momento. Para Hume, el origen de todo conocimiento debe ubicarse necesariamente en la experiencia. Así, cualquier conocimiento que pudiéramos tener acerca de sucesos que no hemos observado o que no estamos observando en este momento debe forzosamente tener por fundamento otros sucesos que estemos observando o hayamos observado. Este pasaje que nuestra mente realiza desde lo experimentado a lo no experimentado sólo puede realizarse a través de algún tipo de inferencia. La inferencia que necesitamos, que no puede ser deductiva o, en términos humeanos, no puede darse por “demostración racional”⁴, debe ser inductiva, en el sentido contemporáneo del término⁵.

¹ COSTA, Margarita, *El empirismo coherente de Hume*, Buenos Aires: Trama editorial/Prometeo libros, 2003, p. 39.

² HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque, Buenos Aires: Ediciones Orbis, 1984, pp. 171-309.

³ COSTA, M., *op. cit.*, p. 42.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁵ Según definiciones generalmente aceptadas, decimos que un razonamiento deductivo se distingue por el hecho de que, si es válido, transmite necesariamente la verdad de las premisas a la conclusión, mientras que inductivo es todo aquel razonamiento que no tenga esa característica, es decir, que no trasmite de forma necesaria la verdad de las premisas a la conclusión. Cuando hablamos de “el problema de la inducción”, entonces, nos referimos a este último tipo de razonamientos. Véase, por ejemplo, COPI, Irving M., *Introducción a la lógica*, trad. Néstor Míguez, Buenos Aires: Eudeba, 1971, pp. 22-23.

Según Hume, sólo voy a poder tener conocimiento de lo que no estoy observando si mi experiencia hace que ese conocimiento sea probable. Lo que se requiere, entonces, para poder decir que tenemos algún conocimiento de lo no observado, es una forma de justificar nuestra confianza en la experiencia como guía para tal conocimiento. En tal sentido, mi experiencia sólo puede hacer que mi conocimiento de lo no observado sea probable en caso de que pueda creer también que los sucesos que no he observado son semejantes a los que he observado⁶. Esta última creencia es una forma posible de formular lo que hoy llamaríamos *principio de inducción*, es decir, una proposición cuya aceptación nos permita afirmar que las conclusiones de nuestros razonamientos inductivos son confiables.

La clave del argumento de Hume está en que no tenemos razón que justifique la creencia de que lo no observado es o será semejante a lo que hemos observado. Dado que no hay contradicción en suponer lo contrario, no podemos decir que se trata de una afirmación analítica o necesariamente verdadera. De este modo, es claro que nuestra creencia en que los sucesos que no observamos son o serán semejantes a los que hemos observado sólo podría tener por fundamento nuestra propia experiencia de que así ha sucedido de hecho. Sin embargo, siendo que lo que estamos buscando es justamente una justificación para la aceptación de nuestra experiencia como guía fiable para nuestras creencias, resulta obvio que cualquier apelación a la misma experiencia en este punto resultará en viciosa. Es decir que, al suponer que los sucesos no observados serán como los observados, se estaría postulando un comportamiento consistente del mundo de la experiencia para justificar mi aceptación de la experiencia como guía fiable para el conocimiento de lo que no estoy observando. ¿Y cómo justifico la aceptación de este principio de comportamiento consistente del mundo de la experiencia? Si respondo que porque mi experiencia me indica que así ha sucedido hasta ahora la circularidad del argumento se hace patente.

De esta manera, podemos decir que el problema de la inducción planteado por Hume consiste en que no es posible inferir un hecho a partir de otros hechos, dado que tal inferencia requerirá siempre la aceptación de un principio que afirme que los sucesos futuros serán semejantes a los pasados. Pero tal principio sólo podría justificarse inductivamente, lo que nos haría caer en un círculo, ya que dicha justificación requerirá la aceptación del principio que se quiere probar.⁷

⁶ DANCY, Jonathan, *Introducción a la epistemología contemporánea*, trad. José Luis Paredes Celma, Madrid: Tecnos, 1993, p. 30.

⁷ COSTA, M., *op. cit.* p. 40.

Popper y “el problema de Hume”

El problema de la inducción tiene una relevancia fundamental para la teoría del conocimiento de Popper, quien le da a Hume el mérito de haber formulado por primera vez de forma clara este problema, al punto de bautizarlo como “el problema de Hume”.⁸

Para Popper, el planteo del problema de la inducción por parte de Hume implica dos cuestiones diferentes: un problema lógico y uno psicológico. La pregunta lógica es formulada por Popper del siguiente modo:

1- ¿Cómo se justifica que, partiendo de casos (reiterados) de los que tenemos experiencia, lleguemos mediante el razonamiento a otros casos (conclusiones) de los que no tenemos experiencia?⁹

La pregunta psicológica es, según Popper, la siguiente:

2- ¿Por qué, a pesar de todo, las personas razonables esperan y *creen* que los casos de los que no tienen experiencia van a ser semejantes a aquellos de los que tienen experiencia? Es decir, ¿por qué confiamos tanto en las experiencias que tenemos?¹⁰

Según Popper, la respuesta de Hume a la primera pregunta es que no existe justificación para el paso que se da desde los casos experimentados hasta los casos de los que no se tiene experiencia. A su vez, la respuesta de Hume a la segunda pregunta es que la confianza en que los casos de los que no se tiene experiencia serán semejantes a aquellos de los que se tiene experiencia se basa en la “costumbre o hábito”. Es decir, que estamos condicionados por la repetición y los mecanismos de asociación de ideas de tal modo que mantenemos nuestra confianza en la inducción, aún sin una justificación lógica.¹¹

Popper acepta la respuesta de Hume a la primera pregunta, a la vez que rechaza la que da a la segunda. Es decir que acepta que no hay justificación posible desde un punto de vista lógico para el paso que va desde los casos experimentados hasta los no experimentados, pero niega que las personas razonables utilicen de todas formas la inducción, basando su confianza en el hábito y la costumbre o en cualquier otra cosa. Para Popper, lo que es válido en el dominio de la lógica, lo es también en el de la psicología, en el del método científico y el de la

⁸ POPPER, Karl R., *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, trad. Carlos Solís Santos, Madrid: Tecnos, 2005, p. 87.

⁹ *Ibid*, p. 17.

¹⁰ *Ibid*, p. 18.

¹¹ POPPER, Karl R., *La lógica de la investigación científica*, trad. Victor Sánchez de Zavala, Madrid: Tecnos, 1980, pp. 91-92.

historia de la ciencia.¹² De este modo, admitir que la inducción es aceptada a pesar de no poder justificarse racionalmente es equivalente a decir que la ciencia procede de forma irracional. Por lo tanto, si aceptamos que los argumentos de Hume prueban que no hay posibilidad de una justificación racional para la inducción y queremos, al mismo tiempo, salvar la racionalidad de la ciencia, deberemos afirmar que los métodos de la ciencia no incluyen ningún procedimiento inductivo.

Así, podemos ver que es el reconocimiento por parte de Popper del aspecto lógico del “problema de Hume” una de las causas principales que lo llevan a la búsqueda de un método científico que se mantenga dentro de los límites de la lógica deductiva, es decir, que no requiera apelar a la inducción en ninguno de sus pasos.

Goodman y “el viejo problema de la inducción”

En el libro *Hecho, ficción y pronóstico*, Nelson Goodman presenta al mundo filosófico su “nuevo enigma de la inducción”¹³. Lo que nos interesa aquí, sin embargo, es el análisis que realiza de “el viejo problema de la inducción”¹⁴, es decir, del problema de Hume, el cual toma como punto de partida para llegar a su nuevo enigma.

Goodman sostiene que “el problema de la validez de los juicios acerca de casos futuros o desconocidos” surge con el planteo de Hume, quien muestra que “tales juicios no son ni informes de experiencia ni consecuencias lógicas de ella”. Goodman sostiene también que la afirmación de Hume de que no hay conexiones necesarias de asuntos de hecho¹⁵ “ha resistido todos los ataques”¹⁶. Es decir que Goodman, más allá del hecho de que finalmente propondrá una disolución de lo que llama “el viejo problema de la inducción”, admite en principio la validez general del planteamiento que hace Hume de dicho problema.

Goodman señala que, a la cuestión de cómo están relacionadas las predicciones acerca de sucesos futuros con los sucesos pasados, Hume responde indicando que, al experimentar que a un acaecimiento de cierto tipo le sigue siempre un acaecimiento de un segundo tipo, se da origen a un hábito que hace que nuestra mente, cuando se enfrenta nuevamente a un

¹² POPPER, Karl R., *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, trad. Carlos Solís Santos, Madrid: Tecnos, 2005, p. 19.

¹³ GOODMAN, Nelson, *Hecho, ficción y pronóstico*, trad. Jorge Rodríguez Marqueze, Madrid: Editorial Síntesis, 2004, p. 108.

¹⁴ *Ibid.*, p. 96.

¹⁵ HUME, D., *op. cit.*, p. 172.

¹⁶ GOODMAN, N., *op. cit.*, p. 96.

acaecimiento del primer tipo, pase naturalmente a la idea de un acaecimiento del segundo tipo. Así, la idea de conexión necesaria surgiría de ese hábito que hace que la mente realice tal transición. De este modo, Hume estaría respondiendo a la cuestión de por qué se aceptan determinadas predicciones acerca de sucesos futuros diciendo que tales predicciones se aceptan cuando concuerdan con regularidades pasadas, porque dichas regularidades han establecido hábitos en nuestra mente.

Según Goodman, la crítica más ortodoxa ha sostenido que la respuesta de Hume, en el mejor de los casos, explica el origen de nuestras predicciones, pero deja sin responder la cuestión de su legitimidad. Es decir que Hume se habría ocupado de establecer en qué circunstancias y por qué motivos hacemos predicciones, pero sin dar indicios acerca de qué nos justificaría a hacerlas.

Sin embargo, para Goodman no es correcto dissociar por completo la cuestión de la validez o justificación de la inducción del problema de describir de qué manera tiene lugar. Esto significa que el problema de la justificación de la inducción no debe entenderse como la cuestión de cómo sabemos que determinadas predicciones resultarán correctas, ya que no sabemos tal cosa. Según Goodman, la mejor pista acerca de la manera correcta de abordar la cuestión de la justificación de las inferencias inductivas se obtiene dirigiendo la atención a la forma como se justifican las inferencias no inductivas. Así, podemos ver que una deducción se justifica demostrando que se ajusta a las reglas generales de las inferencias deductivas. Del mismo modo, la forma de justificar una inferencia inductiva, será mostrando que se ajusta a las reglas de la inducción.

A continuación, siguiendo la analogía con la inferencia deductiva, Goodman hace referencia a que las reglas de la deducción “se justifican por su conformidad con la práctica deductiva aceptada”.¹⁷ Si un principio de la deducción diera lugar a inferencias que consideramos inaceptables, descartaríamos esa regla por inválida. Esto es para Goodman un círculo virtuoso y es de esta misma manera como debe buscarse la justificación para las inferencias inductivas. Las predicciones estarán justificadas si se ajustan a las reglas de inducción válidas y las reglas serán válidas en tanto estén en concordancia con la práctica inductiva aceptada.

En este sentido, la descripción que hace Hume de nuestra práctica inductiva es al mismo tiempo una forma de justificar esas inducciones. Hume estaría definiendo en qué circunstancias realizamos los juicios inductivos que normalmente consideramos válidos, lo

¹⁷ *Ibid*, p. 100.

que equivaldría a establecer condiciones necesarias y suficientes para la inducción válida. Para Goodman, el problema de justificar la inducción no es otra cosa que el problema de describir o definir la inducción válida.

Conclusión

La formulación del problema de la inducción es uno entre muchos aportes que Hume realizó a la filosofía. Sin embargo, podemos decir que ninguno de sus argumentos mantiene una vigencia comparable a su planteo del problema de la inducción, al menos en el terreno de la teoría del conocimiento.

Pudimos ver que dos de los filósofos que mayores aportes han hecho a la teoría del conocimiento y la filosofía de las ciencias del siglo XX¹⁸ tuvieron como uno de los puntos de partida fundamentales para sus propias propuestas filosóficas al planteo que hace Hume del problema de la inducción. Resulta notable que tanto Karl R Popper como Nelson Goodman, no sólo parten del problema de la inducción de manera general, sino que ambos toman la exposición y los argumentos humeanos, es decir, toman al problema de la inducción tal como Hume lo dejó dos siglos antes. No es necesario destacar que ni Popper ni Goodman abordan la obra de Hume en calidad de comentaristas. Se trata, en ambos casos, de filósofos de prestigio desarrollando sus propias propuestas filosóficas. Y es con ese horizonte que ambos ven la necesidad de dirigir sus reflexiones hacia el problema de la inducción y, en los dos casos, la formulación y los argumentos que les resultaron ineludibles no fueron otros que los de Hume, el primer filósofo que advirtió este problema.

Para terminar, quisiera explicitar la que a mi entender es la diferencia más importante entre las interpretaciones que del “problema de Hume” hacen Goodman y Popper. Para Popper, el problema de la inducción tal como lo plantea Hume implica dos problemas diferentes: uno lógico y uno psicológico. Popper acepta el planteo y la respuesta de Hume respecto del problema lógico, al tiempo que rechaza por completo el problema psicológico y su respuesta. Según Popper, aceptar este segundo aspecto del planteo de Hume supone aceptar que en el ámbito de la ciencia y el conocimiento humano se procede de manera irracional.

Goodman, por su parte, vimos que lo que rechaza es, justamente, la disociación tajante

¹⁸ En el Prólogo a la edición española de *Hecho ficción y pronóstico*, Manuel Garrido afirma que esta última obra “pasará a la historia de la filosofía de la ciencia, juntamente con *Conjeturas y refutaciones* de Popper, como monumento principal de la crítica de la inducción en los años cincuenta del pasado siglo”. Véase: GOODMAN, N., *op. cit.*, p. 16.

que ha realizado la crítica filosófica entre la cuestión de la justificación de las inferencias inductivas y la definición o descripción de las circunstancias en las cuales realizamos las inferencias inductivas que normalmente aceptamos. De este modo, Goodman se estaría alejando de interpretaciones como la de Popper, ya que la distinción de este último entre un problema lógico y un problema psicológico en el tratamiento humeano de la inducción no parece estar muy alejada de la disociación rechazada por Goodman.

Así, el problema lógico mencionado por Popper equivaldría a lo que Goodman llama el problema de la justificación de la inducción, y el problema psicológico sería equivalente a la cuestión de la descripción y definición de la práctica inductiva. Y, mientras Popper acepta el tratamiento realizado por Hume del problema lógico y rechaza el del problema psicológico, para Goodman es en el tratamiento de lo que Popper llama problema psicológico donde se encuentra la clave para la solución del problema lógico de la inducción.

Bibliografía

- COPI, Irving M., *Introducción a la lógica*, trad. Néstor Míguez, Buenos Aires: Eudeba, 1971.
- COSTA, Margarita, *El empirismo coherente de Hume*, Buenos Aires: Trama Editorial/Prometeo Libros, 2003.
- DANCY, Jonathan, *Introducción a la epistemología contemporánea*, trad. José Luis Prades Celma, Madrid: Tecnos, 1993.
- GOODMAN, Nelson, *Hecho, ficción y pronóstico*, trad. Jorge Rodríguez Marqueze, Madrid: Editorial Síntesis, 2004.
- HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque, Buenos Aires: Ediciones Orbis, 1984.
- POPPER, Karl R., *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, trad. Carlos Solís Santos, Madrid: Tecnos, 2005.
- _____, *La lógica de la investigación científica*, trad. Victor Sánchez de Zavala, Madrid: Tecnos, 1980.

Claves desde Hume para el problema de la creencia

Claudio Cormick

(UBA-UBACyT)

Intentaremos en este trabajo desarrollar una serie de tesis epistemológicas que resultan de la discusión del primer tomo del *Tratado de la Naturaleza Humana* de Hume, en particular la parte iv, con el propósito de situarlo, más allá del interés puramente *histórico*, en una discusión *filosófica* —que pretendemos actual— en torno a un conjunto de problemas que involucra, principalmente, la noción de *creencia*. No es, por lo tanto, en virtud del “problema del mundo exterior” que encontramos actual discutir estos pasajes de Hume: ellos resultan relevantes, por el contrario, en la medida en que la discusión sobre el *tipo* de actitud epistémica que cabe adoptar frente a la existencia de tal mundo lleva a Hume a desarrollar (retomando las indicaciones sobre la creencia en I, iii) una teoría según la cual, pese a la imposibilidad de justificar una creencia, cabe “restaurar” algún modo de aceptabilidad de la misma en virtud de una supuesta *constricción* que la haría *inevitable*, tentación de la cual, por lo demás, el pensamiento contemporáneo no se encuentra exento, como vemos en planteos como los de Richard Rorty, cuyas semejanzas con Hume han sido ilustrativamente puestas de manifiesto por Michael Williams¹.

Marco general: naturalismo y escepticismo. Sobre la “restauración” normativa del

1 En “Rorty on knowledge and truth” (en GUIGNON, Charles y HILEY, David, *Richard Rorty*, Cambridge University Press, 2003, p. 72) Williams ha establecido este parentesco en la medida en que estos dos autores comparten un señalamiento del carácter injustificable de ciertas creencias comunes a las que, sin embargo, se atienen. El autor de tal interpretación no profundiza, sin embargo —como intentamos hacer aquí—, en lo *ilegítimo* de la maniobra por medio de la cual Hume y Rorty *constatan* una constricción epistémica (psicológica en un caso, histórico-social en otro) que, no obstante, sería supuestamente *insuperable* para ellos. Más crítico que Williams resulta, por tanto, y para el caso de Stanley Fish, el marxista Terry Eagleton (*cf.* *Ideología. Una introducción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 222), el déficit de cuya crítica es, sin embargo, que intenta sustentar la rebasabilidad de las supuestas constricciones epistémicas en virtud del hecho *contingente* de que el “sujeto humano” tiene la “capacidad de transformar sus propios determinantes” —cuando, en verdad, lo que opera contra los planteos de Rorty o Fish (¡y Hume!) es que, en esta dualidad entre superabilidad e insuperabilidad, simplemente se desmienten a sí mismos. En consecuencia, nos permitimos la inmodestia de (reconociendo no obstante el carácter esquemático y preliminar de tal trabajo) remitir a nuestro breve “Contra la ‘validez condicionada’: acerca de la ‘falsa situación’ y la ideología”, en AGÜERO y URTUBEY (comps.), *Conceptos, creencias y racionalidad*, Córdoba, Brujas, 2008, en que ponemos a Hume en paralelo con algunos pasajes de *Objetividad, relativismo y verdad* de Rorty.

objeto de la crítica escéptica. Dos criterios: creencia como disposición estable

Partamos, a rasgos muy generales (para restringir nuestra exposición a dimensiones razonables), de dar por buena, en contra de la fructífera pero unilateral tesis *naturalista* de Norman Kemp Smith², la interpretación tradicional que nos recuerda que Hume monta su filosofía sobre una serie de argumentos *escépticos*, dimensión esta última restaurada —entre otras investigaciones— a partir de la obra de Robert Fogelin³, quien reacciona contra su “olvido” por parte de la interpretación naturalista. Sin detenernos (nuevamente por cuestiones de espacio) en desarrollar la evidencia filológica que el punto requeriría, podemos aquí asentir a la síntesis que nos presenta Fogelin, para quien, según Hume, “Debemos dar por sentada la existencia de los cuerpos, primero, porque es imposible de probar y, segundo, porque somos incapaces de dudar de ella”, pero “*es importante no dejar que este segundo punto sepulte el primero, porque Hume es inequívoco al aceptar la fuerza de los argumentos escépticos estándar contra la posibilidad de probar la existencia de cuerpos externos*”⁴.

Ahora bien, si remarcamos el tratamiento *escéptico* que de la creencia en la existencia continua y distinta de los cuerpos hace Hume (y la condición de posibilidad de tal tratamiento en la susceptibilidad de tal creencia de ser analizada en términos de verdad o *falsedad*, condición esta que es relegada por la interpretación de Smith⁵), no lo hacemos porque consideremos que la dimensión escéptica efectivamente agote la doctrina humeana en este punto, sino en tanto, precisamente, *solo en contraste con ella* cobra sus verdaderas dimensiones la operación filosófica que Smith (quizá a pesar de él mismo) nos deja ver con claridad: la sorprendente *restauración* que Hume hace de la aceptabilidad una creencia cuyo carácter injustificable él mismo se ocupa de mostrarnos. Hay, en efecto, que abordar este problema de frente: si Hume nos da diversos argumentos que permiten sostener con bastante claridad la *falsedad* de la creencia en los cuerpos, de lo que debería tratarse entonces no es, como hace Smith, de negar esta calificación, sino de analizar los argumentos en virtud de los cuales el filósofo considera que una creencia como esta, *pese a su falsedad*, no debe ser descartada.

Se nos puede objetar aquí que esta tensión, más allá de los deslices smithianos respecto de la veritabilidad de la creencia, ha sido ya resuelta, en buena vena naturalista, apelando a la superioridad *práctica* de las “creencias naturales”. Frente a esto, si insistimos en

2 *The philosophy of David Hume*. New York, St. Martin's Press, 1966.

3 *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. Boston, Mass., Routledge & Kegan Paul, Inc., 1985.

4 *Íd.*..., pp. 65-66. Subrayado nuestro.

5 *The philosophy...*, p. 66

señalar aquí un problema irresuelto, es porque encontramos este criterio pragmático *yuxtapuesto*, un tanto confusamente, a uno segundo, que ha recibido menos atención, en varios de los pasajes en los que Hume “restaura” el valor de la creencia en los cuerpos (los cuales, nuevamente, no podemos citar *in extenso* aquí, y a los que nos limitamos a remitir al lector interesado en la obra de Hume⁶). Nos referimos a la coexistencia, junto al criterio pragmático de *utilidad* de las creencias, a uno que, más crudamente, se refiere a la mera *posibilidad* de sustentarlas, o, siendo precisos, *de sustentarlas durante algún tiempo considerable; de que permanezcan estables*. Ya en la última década, este criterio ha sido correctamente destacado por la interpretación para la cual las creencias serían, para Hume, “disposiciones estables”⁷. Sin embargo, Hume no hace referencia a tal estabilidad para lamentar la recalcitrancia de un error, sino que le otorga —insistamos— un valor positivo que entra en oposición con la nunca desmentida *falsedad* de estas creencias estables, y el mismo intérprete al que hacemos referencia aquí nos recuerda la dimensión *normativamente* positiva de un análisis en principio psicológico-*descriptivo* como el del origen de la creencia⁸. Así las cosas, una pregunta resulta inevitable: ¿en qué sentido la constatación descriptiva que acabamos de reconstruir, acerca de la *durabilidad o insuperabilidad* de la creencia en una existencia continua, funda un valor *normativo* y, peor aun, *normativamente positivo*, que permita no solamente hacer un análisis del origen de tal creencia sino tildar de “extravagantes” a los “escépticos” y decir que se *debe* sostener la creencia en cuestión? ¿Por qué, en fin, no habría que descartar estas creencias estables como simplemente alguna forma de prejuicio particularmente difícil de combatir, pero no por eso más justificado?

La creencia necesaria como “límite” psicológico

Al establecer el segundo de sus criterios, Hume se centra, entonces, en plantear que una creencia como aquella en los cuerpos sea *preferible* a otras por tal o cual motivo —por ejemplo, por ser *verdadera*, o *siquiera* por ser útil en la práctica—, sino solamente —pero esto es clave— que es *necesaria*, insuperable; que no “está en nuestra mano” el preferirla o

6 Se trata al menos de los siguientes pasajes: *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Orbis-Hispamerica, 1984, pp. 352-353 [S-B p. 214], pp. 320-321 [S-B p. 187], p. 423 [S-B 270] y pp. 366-367 [S-B p. 225-226]; *Investigación sobre el conocimiento humano*, Altaya, 1994, pp. 187-188. [S-B p. 160]

7 LOEB, Louis E., “Integrating Hume’s Accounts of Belief and Justification”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 63, No. 2 (Sep., 2001), p. 279.

8 *Íd.*, p. 284. Cfr. también FOGELIN, *Hume’s Skepticism...*, p. 58: “Hume’s approach is part descriptive and [...] part normative”.

no. O, en otras palabras, que la creencia representa alguna especie de *límite* para nuestras facultades cognoscitivas, más allá del cual no es posible ir. Esta es la valiosa, y lamentablemente *discontinuada*, sugerencia que nos encontramos en la interpretación de Price. Hume, señala Price, podría estar argumentando que si debemos “dar por supuesto” el punto en torno a la existencia de los cuerpos es porque sería psicológicamente imposible dudar de él⁹. El comentarista no profundiza en las implicaciones de esta interpretación porque la descarta en aras de otra más caritativa, pero ella amerita que nos detengamos a analizarla un momento: de existir límites para el conocimiento humano, claro está, la consecuencia no sería solamente la necesidad de descartar todo intento de rebasar tales límites, sino también una suerte de *legitimación* de la investigación que, por así decirlo, se *atenga* por el contrario a ellos. Y es de esta forma que encontramos el rol de la “creencia necesaria”: si bien ella no es *verdadera*, no se fundamenta en principio en ninguna consideración *de derecho*, lo que *de hecho* es simplemente insuperable goza no obstante de una cierta “paravalidez”: volviendo, por ejemplo, a un enunciado que consideramos antes, la constatación puramente descriptiva de Hume de que de que los filósofos no rechazan —porque *no pueden* hacerlo— la creencia en alguna existencia continua equivale a decir *que esos filósofos* —aunque no en el mismo paso *el propio Hume*— encuentran epistémicamente aceptable la creencia en cuestión. Una creencia que, en vez de *justificada*, llamemos *insuperable*, es una que, *desde la perspectiva de aquel para el cual ella es insuperable*, que no está en condiciones de evaluarla críticamente, *aparece* en efecto como si estuviera justificada (aunque, claro está, sin que el sujeto de la creencia pueda aquí elevarse a dar efectivamente las razones por las cuales lo estaría). Dado este primer paso, prosigamos: *si* realmente pudiera haber una creencia *de hecho* insuperable tanto para, por un lado, los sujetos que se toman *como objeto* del propio análisis —en nuestro caso, los “filósofos” de los que habla Hume— como para, por otro lado, *uno mismo* —en nuestro caso, Hume—, esto significaría que, *también para uno*, la creencia *se aparecería como justificada*, y que, más aun, *inevitablemente* lo haría.

En este sentido, no cuestionamos, por lo tanto, la conexión establecida por Hume entre “hecho” y “derecho” para una creencia insuperable. Nuestra pregunta es, simplemente: *¿se le aplica* esto a Hume? Es cierto que, al tratar sobre la producción de la creencia, el autor no se exime a sí mismo de la legalidad psicológica de la cual habla, y puede por tanto plantear que experimenta él mismo la insuperabilidad de cierta creencia, en virtud de lo cual ella *tiene*, forzosamente, que dársele como aceptable. Lo que queda preguntarnos, sin embargo, es si

⁹Cfr: PRICE, H. H., *Hume's Theory of the External World*, Oxford: Clarendon Press, 1940, p. 12.

Hume puede utilizar *legítimamente* una argumentación de este tenor; esto es, si Hume, que reflexiona sobre todo el proceso, *realmente* se encuentra en la misma posición de constricción psicológica que tales sujetos. En todo caso, dada la argumentación de tono escéptico que él mismo desarrolla, si logra aparecer en esta misma posición será por la vía de una cierta *vuelta* a las creencias antes puestas en suspenso *al verificar que simplemente no puede, a lo largo del tiempo, perdurar en su propia posición crítica respecto de ellas*, pero no porque logre replicar a esta posición mediante un contraargumento. Lo que Hume denomina “escepticismo” en relación con la postulación “vulgar” de alguna existencia continua es el resultado de argumentos que nos ha presentado como válidos *y que no ha refutado en sus propios términos, es decir, de una manera igualmente argumentativa*. Nuestra pregunta pasa a ser, por tanto: *¿es cierto* que Hume, que ha sabido desarrollar una muy aguda crítica de estas creencias, luego simplemente *no puede mantener* esta posición crítica, la cual sería “inestable”?

¿Retorna el crítico Hume a una posición “ingenua”? Tener y constatar una creencia

Frente a esto, necesitamos detenernos en el punto siguiente: por más que Hume se deslice en ocasiones en sentido opuesto, lo cierto es que existe una crucial diferencia estructural entre *tener* una creencia y *constatar*, como lo hace el filósofo, la existencia de una creencia. Si Hume *constata* la existencia de creencias como las de “los niños, los campesinos y la mayor parte de la humanidad”¹⁰, eso no elimina la circunstancia de que, a diferencia de todos ellos, que de hecho *dirían que* los cuerpos *existen* —precisamente porque *tienen* la creencia en cuestión, piensan *desde* ella en lugar de comportarse reflexivamente *sobre* ella—, desde su perspectiva reflexiva —que es, justamente, la del Hume que escribe la obra— una creencia tal es *constatada* como un simple *hecho*, constatación que naturalmente no se puede reflejar en un pronunciamiento sobre los cuerpos similar al de aquellos: Hume dice *que no podemos sino* creer en los cuerpos, lo que no es lo mismo que afirmar su existencia. Constatar una creencia, en fin, no alcanza para tenerla al modo de quien “hace uso” de ella.

Para que Hume, en fin, pueda sin más “volver” desde sus propias críticas filosóficas —que, insistamos, nunca refuta argumentativamente— sería necesario que ellas, según el modelo de las “disposiciones estables”, *hubieran sucumbido al mero paso del tiempo*. Pues

10 HUME, D., *Investigación...*, pp. 61-62 [S-B p. 39].

bien, esto es lo que pareceríamos encontrar en el pasaje en que el filósofo nos dice que, al volver “a estas especulaciones después de tres o cuatro horas de esparcimiento, [*l*]e parecen [...] frías, forzadas y ridículas”¹¹. Lo que nos tiene que interesar en esta cita es la cuestión de si, habiendo dejado atrás en el tiempo una cierta perspectiva particular, *las críticas a las creencias de sentido común quedan puestas en suspenso*; si, desde la perspectiva reflexiva que Hume adopta *ahora*, ya no puede —que es a lo que desea llegar— sostener *la validez* de esas críticas, que ahora “le parecen” “ridículas”.

Sin embargo, esto parece —digámoslo así— una formalidad. En otras palabras, si ahora Hume *realmente* piensa *desde* una perspectiva a partir de la cual sus críticas anteriores aparecen como “ridículas”, ¿por qué, más allá de decirnos esto, no puede darnos nada más concreto; por qué no puede *desarrollar*, en la forma de un *contraargumento*, esta posición autocrítica? Hume *no puede* situarse verdaderamente en una perspectiva desde la cual sus críticas anteriores le parezcan ridículas, porque su perspectiva *sigue siendo* —por más que formalmente nos diga lo contrario— la de quien formuló esas críticas. De manera similar, ¿cómo es posible, en la breve alusión a Berkeley en la *Investigación*, que Hume, que reconoce que los argumentos de aquel “no admiten contestación”, al mismo tiempo se contente sin embargo con añadir —como si esto sirviera de refutación— que ellos “no producen convicción”¹²? Una realidad *puede dársenos a través de* algo como la “convicción”, que es susceptible también de ser tratada, *descriptivamente*, como un *mero* hecho psicológico; esto es, como una convicción que *de hecho* se da —en otros o en nosotros mismos en un instante anterior— pero a la cual, en nuestra consideración reflexiva, no le concedemos ningún “derecho”. *Lo que no es aceptable, sin embargo, pero es lo que Hume hace aquí, es adoptar ambas posiciones a la vez. No es posible gozar de los beneficios de la reflexividad filosófica sin pagar los correspondientes costos de distanciamiento respecto de la creencia “vulgar”*; no se puede postular como irrebasable el “límite” de la “convicción” —que las creencias vulgares producirían, y Berkeley no— puesto que si podemos, pese a ella, *darnos cuenta* de que los argumentos de Berkeley son incontestables, el límite ya ha sido rebasado.

Así, si bien Price argumentaba en torno al problema del “límite” como una primera hipótesis interpretativa rápidamente descartada, nuestra crítica aquí apela a la misma clase de desplazamiento que él detecta: para este comentarista, el problema —que señala en tática continuidad con Hegel¹³— es que “En el mismo acto de formular la supuesta imposibilidad

11 *Tratado.*, p. 421 [S-B p. 269]. Subrayado nuestro.

12 *Investigación...*, p. 182 [S-B p. 155].

13 *Ciencia de la lógica*, Solar-Hachette, 1968, libro I, p. 119.

psicológica nos contradecimos”: “al decir que es imposible [...] considerar una determinada pregunta, tenemos que formularla nosotros mismos, y por lo tanto afirmamos tácitamente que [...] *hemos podido considerarla*”¹⁴. Volviendo a nuestra argumentación, y de la misma manera en que no se puede, por hipótesis, decir que una cierta pregunta no es psicológicamente susceptible de considerarse, puesto que eso supone rebasar un límite en el mismo momento en que se lo establece como irrebable, tampoco se puede, consistentemente, *tener* las constricciones impuestas por el mecanismo psicológico bruto de la convicción; esto es, *tener* una convicción, y ser consciente reflexivamente, “a distancia”, de ella, de que se trata *solamente* de una convicción de hecho, sin ningún “derecho” que la asista.

Sobre la permanencia de la creencia

Ahora bien, ¿qué interpretación alternativa daremos, entonces, para la aparente “recalcitrancia” que, en las creencias “vulgares”, detecta Hume? Es un mero mecanismo psicológico el que vivifica las creencias (o mantiene estables ciertas disposiciones) y, nos dice Hume, este sigue funcionando independientemente de nuestras consideraciones racionales en contra de aquellas. En contraste con un caso como el del “prejuicio” analizado en *THN*, I, iii —en el cual *de hecho* “Podemos corregir esta inclinación *reflexionando* sobre la naturaleza de [las] circunstancias”¹⁵—, creencias permanentes como aquella en una existencia continua y distinta *no* son psicológicamente superables¹⁶. Y hasta este punto no hemos ofrecido ninguna solución alternativa a este problema.

Ahora bien, *no* intentamos —ni podríamos hacerlo— negar este enunciado psicológico empírico, sino insistir en que, tras la reflexión crítica sobre la creencia, *inclusive si esta no tuviera el efecto de anular características psicológicas* (como la “vivacidad” o alguna otra), *hay —en la medida en que justamente somos capaces de una crítica racional de la creencia— algo que sí cambia*, y que nos permite decir que no se mantiene, en sentido propio, la creencia. Esto es: si pasamos de un *primer* momento en que la “vivacidad” de una idea se experimenta “ingenuamente” —es decir, en que, irreflexivamente, somos conscientes

14 PRICE, *Hume's Theory...*, p. 12.

15 *Íd.*, p. 270 [S-B p. 148]. Subrayado nuestro.

16 No es un sinsentido el afirmar que, contra nuestra voluntad, se nos puedan seguir apareciendo “vivazmente” ciertas creencias que *sabemos* falsas. Vale la pena señalar aquí, en aras de la actualidad del debate, que, analizando la paradoja de Moore, por ejemplo, Richard Moran ha llamado la atención sobre actitudes epistémicas que de hecho *no* “dependen de nosotros”, como la persistencia de un sentimiento de “enojo o miedo independientemente de mi conciencia de ninguna razón que lo sustente”. Moran, R., *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*, Princeton University Press, 2001, p. 67.

de un contenido *como creído*, al dársenos *bajo el modo de la vivacidad*— a un *segundo* momento en que nos damos cuenta de su falta de sustento *porque nos hemos vuelto reflexivamente sobre ella*, en este pasaje *necesariamente ha cambiado nuestra perspectiva*. Incluso si la “vivacidad” perdura, ella ha dejado de *determinar nuestro punto de vista sobre* un contenido, poniéndolo como “creído”, para, disociada, volverse *un contenido más*. En concreto, la vivacidad de una idea se introducía originalmente en el análisis de Hume funcionando como el modo en que concebimos la idea de un objeto cuando creemos en su existencia: “existe ciertamente gran diferencia entre la simple aprehensión de la existencia de un objeto y la creencia en él”¹⁷, la cual “puede definirse [...] como IDEA VIVAZ RELACIONADA O ASOCIADA CON UNA IMPRESIÓN PRESENTE”¹⁸. Pero, más tarde y como hemos visto, Hume *disocia* estos dos elementos: no es capaz de *afirmar* la existencia en los cuerpos, por más que sí constate que la “vivacidad” con la que percibimos la *idea* de su existencia es insuperable. Pues bien, si en un primer momento el modo “vivaz” con que aparecía un contenido no era en absoluto, él mismo, *lo percibido* principalmente, sino que esta vivacidad funcionaba dando lugar a la creencia *en el objeto* como existente (una creencia como *perspectiva sobre* el mundo), y en el segundo *simplemente percibimos la vivacidad misma* (lo que reduciría la creencia a ser otro *hecho en* el mundo), disociada de una aparición así del contenido mental, entonces *no puede decirse que la creencia “perdure” en ningún sentido relevante*.

Esto tiene que llevarnos, en consecuencia, al siguiente corolario: únicamente parece posible definir la *creencia* como siendo *solo* “posesión de una idea vivificada” o en virtud de cierta estabilidad al costo de hacer irreconocible el fenómeno a explicar; en otras palabras, para que Hume pueda mantener conectada la noción de “creencia” con una nota tan básica como la de que alguien que *crea* en un estado de cosas *p de hecho afirmar*ía que *p*, lo esencial del fenómeno psicológico que, para él, puede denominarse “creencia” debería ser, para aspirar a tal título, precisamente *aquello a causa de lo cual p se nos da como “afirmable”*, sea esto, o no, lo que para el teórico se revela como “vivificación de ideas”. Lo que no es, por el contrario, de recibo es continuar denominando “creencia” a esta “vivificación” cuando ella justamente *ya no produce* la creencia en cuestión, cuando hemos podido superarla. Tiene, por tanto, que descartarse la posibilidad —que abordamos en esta sección— de que Hume pueda legítimamente hacer de la perduración inevitable, y producida por causas naturales, de algún carácter psicológico de la creencia, una evidencia en favor de la paradójica tesis de que se mantiene en una perspectiva “ingenua” en relación a las creencias que fueron objeto de sus

17 *Íd.*, p. 203 [S-B 94-95]. Subrayado en el original.

18 *Íd.*, pp. 204-205 [S-B 96].

argumentos escépticos.

Observaciones sobre la reedición heideggeriana de la filosofía trascendental

Andrés Crelier

(Universidad Nacional de Mar del Plata / CONICET)

a. La tradición anti-metafísica de Kant a Heidegger

Mi punto de partida consiste en señalar que tanto Heidegger como Kant proponen un programa filosófico *crítico* en el sentido de la pretensión de romper con la tradición metafísica. Esta tarea crítica es la contracara de la asunción de la pregunta por “lo” sintético *a priori*, pues en ambos casos la ampliación epistemológica o hermenéutica del contenido filosófico se realiza en base a un rechazo a ubicar dicho contenido “más allá” de la experiencia –en el caso de Kant- o de la facticidad –en el caso de Heidegger-. Lo sintético *a priori* ya no está “más allá” de la experiencia o de los entes sino más acá de ella y de los entes que comparecen en el mundo.

Al igual que Kant, el Heidegger de los años veinte pone límites a la especulación propia de la tradición occidental y propone un “nuevo comienzo”, cuya radicalidad se plasma en la exigencia de que la investigación filosófica tenga en cuenta de entrada la situación fáctica y actual en la cual se realiza. El poner límites tiene pues la forma de una tarea auto-referencial o auto-reflexiva. Ciertamente, no se trata de una reflexión en el sentido kantiano, entendida como el intento por determinar a qué facultad subjetiva pertenece determinado conocimiento *a priori* encarnado en un juicio. Esto supone una noción de sujeto que permite la disección de sus facultades cognoscitivas, es decir, una metafísica que Heidegger busca dejar atrás (aunque también puede pensarse que ya Kant estaba embarcado en dicha superación). En todo caso, la idea moderna de reflexión, tal como aparece ya en Locke, tiene un trasfondo óptico que se adecúa a la hermenéutica heideggeriana, pues alude al recorrido de la luz reflejada en un espejo. Así, mediante reflexión aludiré a esta vuelta de la mirada hacia sí, que Heidegger considera como el “autoconocimiento bien entendido” (1998, p. 170) imprescindible para elaborar los momentos estructurales del ser-en-el-mundo o de la “vida fáctica”. Teniendo en cuenta esto, no me parece entonces forzado aplicar la noción de

“reflexión” también a Heidegger.

b. El mundo constituido

Si bien la tarea crítica representa como vimos un aspecto esencial de la reflexión trascendental, su remisión a la experiencia posible (Kant) o a la facticidad radical (Heidegger), conlleva una consecuencia teórica que tiende a anularla. Se trata de la dificultad de acceder a las condiciones de posibilidad (cognoscitivas u ontológicas), que la reflexión debería ser capaz de explicitar. Como se ha visto con claridad desde el idealismo alemán, la filosofía trascendental kantiana esconde una ambigüedad difícilmente superable y propicia una doble vertiente interpretativa. O bien la experiencia es algo “siempre ya” constituido, o bien, como veremos en el próximo apartado, es fruto de la actividad sintética por parte de un sujeto. La interpretación quizás más extendida es justamente esta última, dado que Kant propone claramente una serie de dualismos y luego intenta explicar cómo se relacionan los dos elementos en juego. La interacción entre un entendimiento activo y una sensibilidad pasiva explica el conocimiento empírico, pero da lugar al problema de cómo es posible que dos elementos radicalmente heterogéneos –pensamiento e intuición– interactúen entre sí, problema que Kant intenta solucionar con su doctrina del esquematismo.

Según la doctrina kantiana de la síntesis, la actividad unificadora del entendimiento se ejercería sobre una materia sensible dada. Pero como la experiencia es el fruto de esa síntesis, dicha materia es un postulado que sobrepasa los límites de toda experiencia posible. Asimismo, la acción sintetizante no puede ser entendida como una acción empírica, de manera que su naturaleza de “acto” se vuelve difícil de concebir. Así, tanto la materia a sintetizar como el sujeto que la sintetiza caen bajo las restricciones críticas iniciales.

Para evitar este tipo de dificultades, puede avalarse otra interpretación de la constitución empírica en Kant, que hace en cierto modo violencia al dualismo cognoscitivo kantiano (sensibilidad y entendimiento), pero también tiene apoyo en el pensador de Königsberg, quien limita todo conocimiento al ámbito de la experiencia posible, es decir aquel ámbito en donde puede darse una intuición empírica. La síntesis activa realizada por un sujeto a partir del material intuitivo puede entenderse como una *capacidad* subjetiva “siempre ya” y necesariamente realizada. Podemos reconstruirla asumiendo un punto de vista puramente “lógico”, pero no podemos afirmar que ésta se realiza en una secuencia temporal (pues el tiempo es una forma pura de la subjetividad), de modo que la filosofía trascendental

no podría entenderse como una teoría de la constitución a través de una serie de síntesis temporales.

Esto pone en duda la legitimidad de un conocimiento de las *condiciones* del conocimiento, las cuales se encuentran siempre ya unidas a lo condicionado, de manera que no es posible acceder a ellas sin exceder los límites del propio criticismo. Y, en todo caso, se dificulta la distinción en dos facultades y de dos fuentes heterogéneas que producirían lo que, de todos modos, ya se encuentra necesariamente constituido. La experiencia, según esto, sería un todo ya organizado, cuyos elementos pueden a lo sumo disecarse analíticamente según el método “abstractivo” propio de la filosofía kantiana, pero que nunca pueden presentarse por separado.¹

En esta misma línea de pensamiento puede ubicarse la concepción heideggeriana de que el mundo está ya constituido: el *Dasein* es ser-en-el-mundo. La facticidad puede entenderse como una alusión a que estamos arrojados en un mundo en el que las cosas tienen ya significado. El *Dasein* es un punto de vista *de sentido* (Heidegger, 1998, p.175). Cada vez que comprendemos algo determinado (sea en el marco de la teoría filosófica o de la comprensión cotidiana) es preciso *haber comprendido* ya en una situación determinada. Según esta tesis hermenéutica central, todo comprender se apoya necesariamente en una “pre-comprensión”, no puede haber comprensión “desde cero” o grado cero de la comprensión, es decir, un estado previo al sentido mundano.

De este modo, primero comprendemos y luego nos planteamos interrogantes sobre qué significa comprender (o hacemos teoría sobre el comprender). Para decirlo utilizando la dimensión temporal, lo primero es estar “arrojados” en un mundo con sentido y lo segundo es cualquier reflexión o investigación que pretenda explicarlo o mostrarlo conceptualmente: el “fundamento” sólo es accesible como sentido (Heidegger, 1998, *loc. cit.*). Heidegger ofrece algunos ejemplos elocuentes: afirma que usualmente no oímos ruidos sino la motocicleta o el fuego, no oímos el sonido de las palabras sino aquellos que se nos quiere decir (Op. cit., p. 187).

La comprensión es una apertura al sentido (es decir, al horizonte del ser-en-el-mundo) previa a toda teoría, por lo que todo comprender particular resulta derivado. Y afirmar que el *Dasein* comprende equivale a afirmar que el mundo comprendido posee significado. Con

¹ Kant insiste en esto. Afirma, por ejemplo, que la analítica es la descomposición (*Zergliederung*) de nuestro conocimiento a priori en los elementos del conocimiento puro del entendimiento (A 64/ B 89). O también que la lógica trascendental consiste en aislar (*isolieren*) el entendimiento para resaltar, en el conocimiento, la parte que tiene su origen en el entendimiento; lo mismo que la estética trascendental hacía con la sensibilidad. (CRP A 62/B 87).

palabras de Heidegger: “el mundo sale al encuentro con el carácter de la significatividad” (Heidegger 1998, pp. 114, 166 ss.; Heidegger, 2002 a, p. 36).

c. La construcción del mundo

Si en el apartado anterior Heidegger se ubicaba cómodamente, mientras que Kant era forzado a asumir algunas consecuencias de su propio *criticismo*, en lo que la situación se presenta en el sentido inverso. Al mundo siempre ya constituido se le opone ahora la concepción trascendentalista de una constitución activa del mundo. Siguiendo entonces la visión “tradicional” de la filosofía trascendental, forzaré en cierto modo ahora a Heidegger para ubicarlo en ella. Para ello pondré en evidencia el papel clave que en ambos autores tiene la búsqueda de aquello que, en la tradición trascendental, se expresa mediante el giro “condiciones de posibilidad”, subrayando a continuación el carácter de estructura activa que tienen dichas condiciones.

Resulta evidente que Kant considera posible acceder reflexivamente a las condiciones de la experiencia desligadas de lo condicionado y, más aún, que podemos considerarlas determinantes, al menos en aspectos empíricos formales. Esta tarea típicamente trascendental consistente en elaborar conceptualmente las “condiciones de posibilidad” –en Kant de la experiencia- también está presente en la hermenéutica de la facticidad heideggeriana, centrada en la tarea de elaborar conceptualmente “lo *a priori*”.

Ciertamente, y de acuerdo con su proyecto de una “ontología fundamental”, Heidegger no está interesado en sacar a la luz las condiciones del *conocimiento* empírico, pero tampoco cree que Kant lo haya estado. Según su peculiar interpretación, el conocimiento trascendental investiga “la posibilidad de la comprensión previa del ser” (Heidegger, 2002 b, p. 25). De este modo, Heidegger se ve a sí mismo como un continuador de Kant y su metafísica de la finitud (Heidegger, 1998, p. 249). La exactitud de esta auto-comprensión es avalada por Gadamer, para quien Heidegger continúa aquí el proyecto husserliano y neokantiano de una fundamentación trascendental, aunque apunta a concretizar la conciencia trascendental en un *Dasein* fáctico. Lo importante, en todo caso, es que “el rechazo de una «conciencia en general» no significa la negación del *a priori*”, el cual es ahora un *a priori* de la facticidad (Gadamer, 2002, pp. 114-115). La inicial remisión a un aquí y ahora en los que está necesariamente inmersa la propia investigación teórica termina descubriendo una estructura previa a cualquier experiencia de objetos, recuperándose con ello la diferencia

kantiana entre lo trascendental y lo empírico (cf. Lafont, 1997, cap. 5, pp. 303 ss.).

La insistencia de Heidegger en aguzar la mirada fenomenológica se expresa en una serie de conceptos semánticamente ligados por el prefijo alemán “*vor*”, en español “pre” o “previo”, que se refieren a una estructura apriori.² Este horizonte estructural permite que las cosas *sean* de tal o cual modo, es formal –no tiene un contenido más allá de la experiencia-, es independiente de cualquier experiencia, y, finalmente, es condición del comprender, es decir, de la experiencia y del conocimiento en general. Así, esta “estructura de ser ya subyacente en cada caso” (Heidegger, 1998, p. 221) constituye una “condición ontológica de posibilidad” elaborada por la hermenéutica.

La “elaboración” consiste en volcar conceptualmente una serie de “existenciaros”, los cuales, de modo análogo a las categorías revelan determinaciones *a priori* del ente (Heidegger, 1998, pp. 60 y 70). Así como la analítica kantiana aísla y reconstruye una serie de categorías que son condición de posibilidad de la experiencia (en términos heideggerianos, se trata de determinar los caracteres ontológicos del ente que no es el *Dasein*), la analítica heideggeriana aísla y reconstruye la estructura de la propia facticidad, empezando por la estructura general de ser-en-el-mundo. Siguiendo este paralelo, podemos afirmar que la facticidad se constituye activamente.

Existe, puede objetarse, una diferencia sustancial entre Kant y Heidegger en este punto. Mientras que el primero centra la estructura categorial en un sujeto activo, el segundo supera toda distinción entre sujeto y objeto. Según esto, no sería posible pensar un polo activo –al modo de un sujeto- y sostener el paralelo que estoy proponiendo. Frente a esta objeción, creo que puede alegarse que la noción de “actividad” puede permanecer indeterminada y desligada de un sujeto. La historia de la filosofía post-kantiana nos enseña justamente que es posible concebir un idealismo kantiano ya no subjetivo sino “absoluto”.³ Dicho brevemente y sin desarrollar, el papel activo puede ser desempeñado por ideas o estructuras, algo que ya está sugerido por el propio Kant y su concepción del sujeto.

Heidegger en el camino de la detranscendentalización

Si Heidegger hubiese sido un pensador universalista habría reeditado simplemente los

² Entre estos conceptos característicos de los años veinte se encuentran *Vorsicht* (ver previo) *Vorgriff* (manera de entender previa), *Vorhabe* (haber previo), *Vorblick* (mirada previa), entre otros: cf. Heidegger, 1998, pp. 174-175 y 1995, pp. 79-80.

³ En este eje de lectura se central el libro de Beiser, 2002.

dilemas de la tradición trascendental en una nueva jerga, agregando o, mejor, enriqueciendo el “idealismo trascendental” con la mediación del lenguaje. Pero su posición es todavía más complicada y comprometida. De hecho, su filosofía trascendental se concibe exclusivamente en base a un “centro” fáctico, finito, temporal. Heidegger no atribuye el carácter de “universal” a lo *a priori*, profundizando, en cambio, la historicidad radical del *Dasein*.

Hay una manera en la que Heidegger abre la posibilidad de pensar un *a priori* en un sentido no universal. La facticidad conlleva y recrea *cada vez* su propio *a priori*. Así, cada vez que existe una perspectiva fáctica sobre el ser, hay algo “desde siempre”. Heidegger denomina a este “haber desde siempre” arraigado lo fáctico “pretérito perfecto *a priori*”, o también “perfecto ontológico o trascendental” (Heidegger, 1998, pp. 111 y 111n.). Un buen ejemplo es la tesis de que el mundo es algo en lo que el *Dasein* “ya siempre ha estado”.⁴ La expresión que plasma con mayor claridad la noción de perfecto apriórico es la de “siempre ya”, que es una relación sólo en apariencia temporal, pues no alude en realidad a un pasado en el que ciertas condiciones de posibilidad estaban esperando, por así decirlo, a que surgiera lo condicionado. Esta expresión es relativa a la facticidad: *todo “siempre ya” lo es de un aquí y ahora*. Con esto se evita recargar metafísicamente a la estructura trascendental con el carácter de la universalidad.

Heidegger podría así desarrollar una analítica análoga a la de Kant aunque partiendo de la finitud de la existencia (cosa que, según él, Kant también pretende hacer, cf. GA 3, pp. 20 ss.), sin imponer un fundamento metafísico injustificado. Sin embargo, si bien al nivel de la propia facticidad esta explicación resulta plausible, queda en pie la cuestión de la propia conceptualidad que elabora filosóficamente este “siempre ya”. ¿No se cuele en este “siempre” el aspecto rechazado de la universalidad? Nuevamente, en términos generales, ¿qué se puede decir sobre el propio nivel conceptual en el que se desarrolla esta filosofía?, ¿de dónde obtiene su legitimidad la investigación que devela la estructura *a priori* de la pre-comprensión?

Heidegger señala que las expresiones que explicitan la pre-comprensión fáctica, sacando a la luz las estructuras ontológicas de la comprensión en su sentido auténtico, poseen el carácter de una “indicación formal”. No se trata de un tipo de expresión que exprese generalidades al modo de los conceptos, sino que su función es sólo la de *indicar* aspectos de lo fáctico. Lo importante -como subraya Gadamer- es que el otro debe ver por sí mismo lo indicado (Gadamer, 2002, p. 290). Y Heidegger pone como ejemplo de este tipo de indicación

⁴ Heidegger 1998, p. 103.

nada menos que el siguiente enunciado: “el *Dasein* (la vida fáctica) es ser en un mundo” (Heidegger, 1995, p. 80).

Guiados por estas consideraciones, podemos ver que para Heidegger la filosofía misma tiene un carácter formal (Heidegger, 1994, pp. 63-64), y advertimos en esto una distinción e incluso una distancia entre este plano formal y el plano de contenido representado por la vida fáctica. Efectivamente, la propia indicación no debe confundirse con aquello que es indicado: si bien se trata de un metalenguaje adecuado a su objeto –a saber, la facticidad-, no deja por ello de ser un metalenguaje. Como modalidad de la vida fáctica, la investigación posee la peculiaridad de que surge de ella pero retorna sobre la misma para captarla conceptualmente. Teniendo en cuenta que la indicación no es ajena a lo conceptual, podemos decir que funciona como nexo entre la facticidad y los conceptos filosóficos que la elaboran.

Creo que la respuesta heideggeriana a nuestro interrogante sobre la legitimidad de su propia actividad conceptual resulta finalmente unilateral, ya que apunta exclusivamente a la propia facticidad. Si bien Heidegger se muestra reacio a pensar en términos de relativismo o universalismo, y en todo caso pretende alejarse del relativismo propio de la tesis de una pluralidad de concepciones del mundo (Heidegger, 1995, p. 63), su historicidad radical no puede resultar indemne al reproche natural de relativismo. Pensar exclusivamente con categorías fácticas del acontecer, volviéndose ciego frente a las pretensiones de validez universal presentes en las tesis filosóficas –y ya en el acuerdo comunicativo- lo hacen incurrir en un grave dilema. Se produce de hecho una contradicción entre el contenido de su filosofía y la pretensión de sus enunciados, puesto que la relativización a la historia del ser es presentada como una tesis válida, es decir como poseedora de una validez general no relativizable históricamente (Apel, 1998, pp. 478-479).

Esta auto-destrucción ha resultado quizás determinante para el camino dificultoso y lleno de rodeos de la detranscendentalización, es decir la *Kehre* y el recurso a la poesía.⁵ Como afirma Gadamer, “Heidegger mismo veía que no se puede superar, a partir de una cura del ser ahí (*Daseinssorge*) profundizada y concretamente viviente, el subjetivismo de la filosofía de la conciencia”. En la época de los veinte, sin embargo, continúan sus esfuerzos por continuar a Kant subordinando el sujeto trascendental a la propia temporalidad, reiterando con ello otra paradoja de la filosofía kantiana, pues, como afirma Gadamer, “Nuestra finitud y nuestra historicidad siguen siendo la herencia de la crítica de la metafísica iniciada con Kant”

⁵ Me refiero a este camino como dificultoso pues no deja de ser interpretable como una nueva manera de continuar pensando la apertura del mundo, es decir, la diferencia ontológica, sólo que cambiando el foco de atención (ahora puesto en el ser mismo) y el estilo de expresión.

(Gadamer, 2000, p. 165). En todo caso, se trata de una lectura del rechazo crítico de la metafísica que no toma en cuenta el universalismo kantiano y su concepción atemporal de la estructura racional.

En suma, el neokantismo heideggeriano de los años veinte pretende darle un nuevo significado a lo *a priori* que, más allá de la forma judicativa que pueda adoptar de manera derivada, consiste en una relación ontológica (la estructura hermenéutica de la pre-comprensión hace posible el ser-en-el-mundo) basada en una nueva concepción del tiempo. Pero esta nueva concepción, el perfecto apriórico, elude la necesidad de incluir la nota de la universalidad, no pudiendo escapar a una serie de paradojas conceptuales. Estas paradojas están también presentes en un Kant interpretado como un pensador de la finitud, pero se evitan fácilmente cuando se toma en cuenta que la racionalidad es una estructura atemporal.

Y aún si fuera posible elaborar una filosofía unilateral de la facticidad que reniegue de todo universalismo, centrada en la facticidad y la finitud, quedarían en pie las tensiones propias de la tradición trascendental (eminentemente modernas): los límites al conocimiento y el propio traspaso auto-reflexivo de estos límites, el mundo como siempre ya constituido o como fruto de una constitución activa, la centralidad de un sujeto constituyente o la superación del dualismo metafísico de sujeto-objeto. Es en el marco de estas tensiones que Heidegger elabora una hermenéutica de la facticidad. Aunque más no sea por esto, la tematización de la facticidad radical no resulta una superación unilateral del pensamiento kantiano sino una nueva, y dramática, puesta en escena de la filosofía kantiana.

Bibliografía

- AGUILAR ALVAREZ BAY, Tatiana (1998), *El lenguaje en el primer Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- APEL, Karl-Otto (1973), *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2 Bd.
- APEL, Karl-Otto (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- BEISER, Frederick (2002), *German Idealism. The Struggle against Subjectivism*, Harvard University Press.
- BERTORELLO, Adrián (2008), *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Paidós, Buenos Aires.

- CRUZ VÉLEZ, Danilo (1970), *Filosofía sin supuestos*, Sudamericana, Buenos Aires.
- GADAMER, Hans-Georg (2000), Reportaje realizado por Fernández, Graciela, en: FERNANDEZ, Graciela (Ed.), *El otro puede tener razón. Estudios sobre racionalidad en filosofía y ciencia*, Ediciones Suárez, Mar del Plata.
 - GADAMER, Hans-Georg (2002), *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona.
 - HEIDEGGER, Martin (1977 / GA 25), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28), Hrsg.: I. Görland, 1977, 2. Auflage 1987, 3. Auflage 1995, XII, 436 S.
 - HEIDEGGER, Martin (1995 (1982) / GA 63), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
 - HEIDEGGER, Martin (1998 (1927)), *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
 - HEIDEGGER, Martin (2002 a), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Informe Natorp)*. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero. Trotta, Madrid.
 - HEIDEGGER, Martin (2002 b (1951) / GA 3), *Kant y el problema de la metafísica*, Editora Nacional, Madrid.
 - KANT, Immanuel (2000), *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid.
 - LAFONT, Cristina (1997), *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza, Madrid.
 - LAFONT, Cristina (2003), “Verdad y apertura de mundo. El problema de los juicios sintéticos *a priori* tras el giro lingüístico”, en: *Azafea. Revista de filosofía* 5,2003, pp. 53-74, Ediciones Universidad de Salamanca.
 - LAFONT, Cristina (2007), “Heidegger and the Synthetic A Priori”, en: Steven Crowell y Jeff Malpas (Eds.), *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, Stanford, California, pp. 104-118.
 - PERAITA, Carmen Segura (2001), *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid.
 - STRAWSON, Peter (1975), *Los límites del sentido: un ensayo sobre la «Crítica de la razón pura» de Kant*, Revista de Occidente, Madrid.

- VOLPI, Franco (1994), “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*», en: VATTIMO. G. (Comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, Norma, Buenos Aires, pp. 327-384.

- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (1997 (1991)), *La «segunda mitad» de Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid.

El problema de la definición contrafáctica de “causa” en *Investigación sobre el entendimiento humano*

Bruno Da Ré

(Facultad de Filosofía y Letras – UBA)

El problema de la causalidad ha sido uno de los puntos más discutidos a lo largo de la historia de la filosofía. Consiste, básicamente en dar una respuesta a la pregunta: ¿Qué significa que un evento “C” sea la causa de otro evento “E”? Entre tantos, Hume, en el marco de su filosofía empirista, ha abordado el concepto de “causa” desde una perspectiva que ha sido ampliamente tanto discutida, como acogida, ya por pensadores contemporáneos a él, ya por filósofos muy posteriores. Por ello, en el siguiente trabajo, revisaré algunas definiciones que da Hume de causa, intentando determinar si todas ellas son equivalentes y, en el caso en que no fuera así, qué problemas podrían suscitarse en el contexto de la filosofía humeana.

Empecemos con una breve consideración desde el sentido común, para ver cómo colisionan nuestras intuiciones sobre la causalidad con las tesis de Hume. Consideremos dos sucesos E y C. Si decimos que C es causa de E podemos estar tentados de creer que existe una vinculación íntima entre E y C. Esta vinculación o conexión podemos postular que es necesaria, es decir que si se da C entonces debe necesariamente darse E.

Esto no es el resultado de una especulación filosófica: de hecho, nos manejamos así en el mundo. Si pongo las manos en el fuego, entonces me voy a quemar. ¿Es posible, en condiciones normales, poner las manos al fuego y no quemarme? Si nuestra respuesta es no, si es imposible que ello suceda, entonces es necesario que me quemé. Usualmente, sin tener necesidad de razonar demasiado, *sabemos* (o creemos saber) que efectivamente siempre que en condiciones normales pongamos las manos en el fuego nos quemaremos. Pero tenemos, aún, una intuición más fuerte: supongamos que no las pusimos en el fuego, *sabemos* (o creemos saber) que si lo hubiéramos hecho, nos habríamos quemado de todas maneras. Entonces, intuitivamente pareciera que existe una conexión, un lazo invisible que conecta los eventos que llamamos “causa” y “efecto” y esta conexión, esta ligazón parecería ser necesaria.

Como es bien conocido, Hume va a argumentar extensamente en contra de esta

conexión necesaria: la necesidad de la conexión que une causas y efectos se encuentra *enteramente en el alma* (*Tratado de la naturaleza humana* Libro I, parte III, sección 14). Desde esta perspectiva, los dos eventos, C y E, pueden haberse dado siempre juntos, a pesar de que la experiencia sólo nos muestra que existe esta regularidad entre las apariciones de estos sucesos. De alguna manera, en esta repetición, en la regularidad de apariciones, unimos a ambos fenómenos sin que deban estar unidos de manera necesaria. Estos sucesos estarían asociados con regularidad: se repite en la experiencia la aparición de uno con la aparición del otro (operando las notas de contigüidad espacial y sucesión temporal), existe una conjunción constante y nuestra costumbre a ver a ambos objetos juntos en la naturaleza, nada más que ello. Una primera nota que vale la pena destacar es la economía de esta postura, pues no deja posibilidad a la postulación de entidades inobservables, quedándose solamente con lo que existe en el mundo material.

Presentado este marco general sobre cómo ha sido interpretada en general la cuestión de la causalidad en Hume, pasemos ahora a examinar las definiciones que presenta sobre el concepto de causa.

En el *Tratado sobre la naturaleza humana* (Libro I, parte III, sección 14) se presentan dos definiciones de la relación causa y efecto. La primera es:

a-1) *“Podemos definir una causa como un objeto precedente y contiguo a otro y como aquello según lo que en todos los objetos semejantes al primero son puestos en iguales relaciones de precedencia y contigüidad con los objetos que se parecen al último”*.

La segunda es:

a-2) *“Una causa es un objeto precedente a otro y tan unido a él que la idea del uno determina al espíritu a formarse la idea del otro y la impresión del uno a formarse una idea más vivaz del otro”*

Estas dos definiciones muestran la sustancia del pensamiento humeano en este respecto y van en clara consonancia con la exégesis explicitada más arriba. Se ve que no da lugar a ningún lazo invisible metafísico que una los eventos C y E de nuestro ejemplo.

En *Investigación sobre el entendimiento humano*, (Sección 7, parte II) presenta otras definiciones de causa:

b-1) *“un objeto seguido de otro, allí donde todos los objetos similares son seguidos por objetos similares al segundo”*

Más adelante:

b-2) *“O en otras palabras, allí donde el primer objeto no hubiera existido, jamás lo*

hubiera hecho el segundo”¹.

Y por último:

b-3) *“un objeto seguido por otro, cuya aparición siempre sugiere a la mente el pensamiento de éste”.*

Estas últimas definiciones parecerían, a primera vista, estar en consonancia con las expresadas en el *Tratado de la naturaleza humana*. Sin embargo, intentaré mostrar que la definición b-2, entra en conflicto con las otras.

De acuerdo a las definiciones que se fueron dando de “causa”, podemos decir que en nuestra experiencia cada vez que se dio un evento del tipo C, se dio un evento del tipo E. Asimismo, estamos habilitados a afirmar que aún cuando fuera producto de una mera coincidencia, podría ser verdadero que siempre que se dé un evento del tipo C, va a darse seguidamente un evento del tipo E. Es evidente que esto sólo podría verificarse desde una visión instantánea del mundo, pero sería refutable fácilmente en la experiencia. De todas maneras, bastará recurrir a ella para corroborarlo y, de ser el caso, nuestra costumbre operará relacionando dichos eventos en el sentido mencionado. Sin embargo, la definición b-2 va más allá. Si no fuera el caso de que C se hubiera dado, ¿qué estaríamos habilitados a afirmar sobre lo que no sucedió si sólo prestamos atención a la conjunción constante, la repetición y la costumbre? Este es el nudo del problema de la definición b-2. Explícitamente, mediante esta definición, Hume afirma que si no se hubiera dado C, no se habría dado E. Sin embargo, ¿no trasciende esta apreciación los límites de la experiencia? Examinemos cuidadosamente este punto. Consideremos un punto dado del espacio y del tiempo. En él tiene lugar un evento X (distinto de C). Entonces, tenemos, según esta definición, la posibilidad de afirmar que no sucede E. Pero este conocimiento no proviene de la experiencia, ya que si no se dio C, se dio X, sólo tenemos experiencia de X.

Esto lleva a que, de seguir las tesis de Hume, debemos abandonar una de estas definiciones. Sin embargo, reviste esencial importancia evaluar esto último sin analizar el uso de contrafácticos tal como se hace habitualmente desde una lectura contemporánea anacrónica. Para ello es necesario disponer de una interpretación sobre el uso de este contrafáctico, en el marco de la filosofía de Hume. En el *Tratado de la naturaleza humana* (Libro I, parte III, sección 6), mientras elucida el principio de uniformidad de la naturaleza, explícitamente afirma que *podemos...concebir un cambio en el curso de la naturaleza, y ello prueba suficientemente que tal cambio no es absolutamente imposible*. En la cita mencionada,

¹ “Or in other words where, if the first object had not been, the second never had existed”, en el original se nota con más claridad el carácter contrafáctico de esta definición.

hay que notar cómo se utilizan los términos “concebible” y “posible” como sinónimos. Así, lo imposible es inconcebible y lo inconcebible, imposible. En este sentido, leemos en Hume que formar una idea clara de algo es un argumento irrefutable contra cualquier intento por demostrar su imposibilidad. Volvamos, ahora sí, a la problemática definición contrafáctica de Hume. Tomemos, nuevamente, nuestros eventos C, E y X. Teníamos que de haberse dado X, y no C, no se habría dado E. Sin embargo, es evidente que si elegimos X de manera conveniente, es concebible que se dé E. Por lo que no parecería imposible que dado X, suceda E. Pero esta especulación, nuevamente, no está basada en ninguna experiencia, pues es posible que de hecho luego de X, no haya seguido E. Por lo que esto, entonces, no nos sirve más que para afianzar nuestra sospecha de la no equivalencia entre las definiciones de causa dadas por Hume.

Pasemos a analizar un ejemplo que agrava esta aparente falta de equivalencia. Supongamos que aprieto el gatillo de una pistola y sale un tiro. Las primeras definiciones de Hume parecieran adecuarse al hecho de que afirmemos que el hecho de que apretara el gatillo fuera causa de que saliera el tiro. En el pasado, todas las situaciones vividas en relación con apretar el gatillo están asociadas con que saliera un tiro. Aquí, se podría argumentar que podría ser el caso de que el revolver no tuviera balas o que tuviera un desperfecto técnico. Esta crítica no es válida porque Hume está hablando de *casos similares* y, *ad hoc*, podría afirmarse que no serían similares los casos en los que el revolver tuviera o no tuviera balas. Aquí llegamos a uno de los puntos, a mi entender, más problemáticos de esta postura sobre la causalidad. En mis experiencias pasadas bastó que apretara el gatillo y que el arma tuviera balas para que saliera un tiro. Sin embargo, como se ve a primera vista, el hecho de que tenga balas, es una constante en mis experiencias en las que salió el tiro, pero no pareciera que fue por sí sola suficiente. La conjunción de los hechos de que apretara el gatillo y el arma tuviera balas, sí parecería suficiente a simple vista. Sin embargo, podríamos aplicar nuevamente el procedimiento anterior y mostrar que el arma no debería tener ningún desperfecto. Así, nuevamente, se ve que ninguno de todos los eventos que focalice en mis experiencias y llame “causa”, bastará por sí solo, para que a continuación de él se siga el efecto esperado. En otras palabras ningún evento u objeto puntual que nombre es suficiente por sí solo para ser causa. Entonces, tenemos un conjunto de objetos y eventos que forman parte de mi experiencia, que se mantuvieron constantes a lo largo de la serie de repeticiones, luego de las cuales se dio el efecto. Este conjunto parecería contener demasiados elementos, tantos que sería tal vez imposible describirlo extensionalmente para una mente humana. Sería clave descubrir en qué consiste este conjunto, a su vez, para poder determinar qué significa, en las definiciones de

Hume, casos *similares*. Entonces, decir que este conjunto está compuesto por eventos y objetos observables, pero *invisibles* en el sentido de imposibles de listar en su totalidad, no parecería ser un resultado interesante para el empirismo. Cabe hacer hincapié en que se arribó a esta conclusión, sólo analizando las primeras definiciones de causa de Hume.

Sin embargo, en la definición contrafáctica no hay mención explícita a casos similares de eventos u objetos por lo que buena parte de la crítica parecería no ser atinente. Cuando afirmo que si no se hubiera dado C, no habría sucedido E, está operando mi imaginación que da por supuestas las condiciones ideales para que luego de C, suceda E. En el evento “C” que tengo en mente está implícito, casi circularmente, el evento “E” que le sigue. Cuando concibo que aprieto el gatillo, implícitamente, doy por sentadas las condiciones convenientes para que lo que siga tenga consistencia con mis experiencias pasadas, ya sea que salga o no salga el tiro. Puedo concebir que pase “E”, pero no haya sucedido “C”, sólo porque no estoy concibiendo “C”, sino un “C*” que difiere del original en algún aspecto, lo suficientemente significativo a este respecto.

Por lo tanto, tenemos, no sólo, que las primeras definiciones de “causa” y la definición contrafáctica parecen no ser equivalentes, sino que, además, parecen ser incompatibles, ya que una crítica aplicable a las primeras, podría no aplicarse a la otra.

Para entender, entonces, la definición contrafáctica de Hume, creo que lo más conveniente, lejos de anotar esta inconsistencia en su pensamiento es suponer una omisión contextual. Si un evento que usualmente lo consideramos causa de otro, de hecho, no se dio, nosotros concebimos por costumbre que de haberse dado, habría pasado lo mismo que pasó cuando sucedió. Nuestra especulación sobre la aparición (que de hecho no ocurrió) de aquel primer evento, nos sugiere a la mente el siguiente. De esta manera, quedan vedadas las interpretaciones metafísicas sobre este contrafáctico y la definición correspondiente de “causa” deviene consistente con el pensamiento de Hume.

Descartes parresiasta

Esther Díaz de Kóbila

(UNR)

Entre las muertes anunciadas por el llamado “pensamiento posmoderno” cuenta la del sujeto y muy especialmente la del “sujeto cartesiano”, un especto que ronda la academia occidental y suscita el rechazo de las diversas corrientes reconocidas por ella¹. A pesar de que Foucault ha expresado con ironía no estar al tanto de lo que se llama pensamiento posmoderno² fue muchas veces asimilado al mismo, quizá por su escepticismo sistemático respecto de todos los universales antropológicos, por su explícito anuncio de la “muerte del hombre” y su posterior disolución del sujeto metafísico en un campo anónimo de estructuras de saber o dispositivos de poder. Pero, a despecho de aquella asimilación, cuando Foucault pasa a estudiar las “prácticas de sí”, encuentra allí la clave de inteligibilidad de un sujeto que se constituye en sus dominios. Desde este punto de vista caracteriza su obra como una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad, al poder, a la ética, por la que nos constituimos ya como sujetos de conocimiento, ya como sujetos que actúan sobre los demás, ya como sujetos de acción moral. Situado aquí, mantiene zigzagueantes relaciones con Descartes, realiza oscilantes lecturas de su filosofía que nos proponemos confrontar con la de otros autores a fin de tomar posición frente a sus diversas perspectivas.

La Voluntad de Saber, con el paso del poder panóptico y la sociedad disciplinaria al poder pastoral y la sociedad gubernamentalizada, cuestiona el “dispositivo de la sexualidad” y propone la sustitución del eje sexo-deseo, propio de aquél, por el de los cuerpos y los placeres. Esa búsqueda -y quizá también el intento de superar las dificultades para fundamentar la resistencia desde su concepción del poder -, le lleva a analizar cómo fueron problematizados en Grecia y Roma los placeres sexuales y cómo en las diversas formas de relación consigo mismo, “a través de las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una ‘estética de la existencia’”³, el individuo “se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se

¹ Zizek, S., *El Espinoso Sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

² Foucault, M., “Structuralisme et post-structuralisme”, en *Dits et Écrits II*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1265.

³ Foucault, M., *Historia de la Sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1986, p. 15.

perfecciona, se transforma”⁴ y, valiéndose para ello de unas “técnicas del yo”⁵, se constituye como sujeto moral. En el curso de 1980/1 en el Colegio de Francia, retoma estas cuestiones en el marco abierto de una reflexión histórica sobre las relaciones entre subjetividad y verdad y en el del año siguiente parte de la noción de *epimeleia heautou*: una actitud general, una atención volcada hacia sí mismo, una serie de operaciones por las cuales el sujeto se hace cargo de sí y se transforma para tener acceso a la verdad que nunca se da sin esa condición; en ese espacio de prácticas ascéticas que llama “espiritualidad” sitúa subordinadamente al *gnothi seauton*.

En la historia de las relaciones entre el sujeto y la verdad, afirma Foucault, el “momento cartesiano” califica al “conócete a ti mismo”, afirma un sujeto fijo e inmóvil, y descalifica al “cuidado de sí”⁶, anula el “deviene lo que eres”. A pesar de sus “meditaciones”, que son una práctica de sí en la que el sujeto se modifica por el movimiento mismo de los enunciados⁷, Descartes abandona el campo de la espiritualidad: es suficiente que yo sea un sujeto cualquiera que pueda ver lo que es evidente para aprehender definitivamente la verdad; se puede ser inmoral y ser sujeto de conocimiento. “Descartes liberó la racionalidad científica de la moral y Kant deberá responder al problema de saber cuál es la relación entre el sujeto moral y el sujeto de conocimiento”⁸.

En el curso 1982/3 Foucault aborda el tema de la *parrhesía*. El “cuidado de sí” es una actividad que requiere la exhortación, la ayuda, la dirección de otro, del maestro de existencia que hace uso de esa palabra viva, de ese decir veraz, franco, arriesgado y libre, la *parrhesía*. En la enunciación parresiasta hay un doble pacto: digo la verdad y creo en lo que digo, me ligo a la enunciación y hago frente valerosamente a sus consecuencias, pues esa palabra siempre, de un modo u otro, desafía al poder, nunca es neutra, de allí que el coraje sea la condición moral del discurso parresiasta, por lo que éste debería ser el objeto de estudio de una “dramática del discurso”⁹. Ahora, Foucault caracteriza a la filosofía no solo como *logos* sino también como *ergón*, no solo como *mathesis*, sino también como *askésis*, modo de vida que entraña la renuncia, la purificación, la transformación de la existencia para hacer de la vida misma la manifestación de la verdad; *psicagogia*, guía de almas, gobierno de sí y de los otros que permitirá distinguir lo verdadero y lo falso y dar consistencia ética a la palabra veraz

⁴ Op.cit., p. 29.

⁵ Foucault, M., “Sexualite et solitude”, en *Dits et Écrits II*, p. 987. Publicado en español como *Tecnologías del Yo y otras textos afines*, Paidós, Barcelona, 1990.

⁶ Foucault, M., *Hermenéutica del Sujeto*, FCE, México 2002, clase del 6-1-82.

⁷ Foucault, Michel, *Historia de la Locura*, Siglo XXI, México, 1986, pag. 357. Foucault considera que incluso en la “meditación demostrativa” los enunciados formalmente ligados, en su desarrollo, modifican al sujeto.

⁸ Foucault, M., “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, *Dits et Écrits II*, p. 1230.

⁹ Foucault, M., *El Gobierno de Sí y de los Otros*, FCE, Buenos Aires, 2009, clase del 12-1-83, 2ª hora.

¹⁰. Entonces, el “momento cartesiano” que había cortado los puentes que unían a la filosofía moderna con la espiritualidad antigua, ahora los une: “Después de todo, las *Meditaciones* de Descartes, si son efectivamente una empresa para fundar un discurso científico como verdad, (son) también una empresa de *parrhesía* en el sentido de que sin duda es el filósofo como tal quien habla para decir ‘yo’ y afirmar su *parrhesía* en esa forma científicamente fundada que es la evidencia, y ello con el fin de desempeñar con respecto a las estructuras de poder, que son las de la autoridad eclesiástica, científica, política, cierto papel en cuyo nombre podrá guiar la conducta de los hombres. El proyecto moral que está presente desde el inicio de la empresa cartesiana, no es una mera adición a un proyecto esencial que sería fundar una ciencia. Me parece que, en el gran movimiento que va desde la enunciación en primera persona de lo que Descartes cree verdadero en la forma de la evidencia hasta el proyecto final de conducir a los hombres en su vida y en la vida de su cuerpo, tenemos la gran recuperación de lo que era la función parrhesiástica de la filosofía en el mundo antiguo”¹¹.

Pero en una entrevista de febrero de 1984, Foucault parece suavizar esas observaciones o volver de las mismas: “Cuando se lee Descartes sorprende encontrar en las *Meditaciones* esa misma preocupación espiritual por acceder a un modo de ser donde la duda no tendría lugar y se podría al fin conocer; pero, definiendo así el modo de ser al que la filosofía da acceso, se percibe que el mismo queda enteramente definido por el conocimiento y que la filosofía se define como acceso al sujeto cognoscente o a lo que lo califica como tal”¹². No se trata de lamentar un olvido, sino de preguntarnos que es lo que ha hecho que la cultura occidental se pusiera a girar en torno de esta obligación de verdad, y entrara en el juego de verdad que adopta la forma de una ciencia.

Sin embargo, tan pronto leemos las *Meditaciones* o el *Discurso del Método* desde el punto de vista de los últimos textos de Foucault –y aún independientemente del mismo– encontramos un relato muy alejado del discurso demostrativo y el objetivismo científico divorciado de la moral¹³, que se sitúa, por un lado, en el campo simbólico de la batalla intelectual librada entre la vieja y la nueva cosmología, entre el dogma y la crítica, entre la censura y el libre pensamiento, y, por otro, en el espacio de la elección de un modo de vida, de una “estética de la existencia” que requiere armarse de una “moral provisional” a fin de orientarse en un mundo en el que caducan todas las viejas certezas, a fin de destruirlas, de

¹⁰ Op.cit., última clase del 9-3-83, 1ª hora.

¹¹ Op. cit., p. 354/5.

¹² Foucault, M., “L’*éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*”, *Dits et Écrits* II, p. 1541/2.

¹³ Que, creemos, solo se anuncia en la separación humeana de los juicios de hecho y los juicios de la valor y la defensa positivista de la neutralidad de la ciencia

modificar la propia existencia al abrigo de las mismas y “reconstruir el alojamiento en donde uno habita”, sin “permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios, y sin dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese”¹⁴. Si la parrhesía es el decir veraz, arriesgado y libre sustentado en un modo de vida y un arte de la existencia, es el decir de esos textos, en los que la elección de un modo de vida solitario, retirado, reservado, y unas pocas máximas estoicas permiten buscar en su propia alma lo que no encontró en la escuela, ni en los viajes, un método que hiciera posible decir la verdad de un universo físico que destruyera el cosmos aristotélico y sacudiera el dispositivo de saber-poder que lo sostiene. Meditación demostrativa, quizá, en la que la narración acerca del propio yo se entrelaza con la argumentación objetiva acerca de la conciencia fundamento de la científicidad.

En 1633, trabajando para concluir *El Mundo*, Descartes recibe la noticia de la condena de Galileo, ésta le conmueve hondamente porque su física se sostenía en la idea del movimiento de la Tierra, por lo que suspende su publicación. En 1637 aparece, sin nombre de autor, el *Discurso del Método*, y en los años siguientes sus otras obras. Las cruzadas de los peripatéticos, la acusación de ateísmo, de blasfemia, de pelagianismo, la disposición magisterial de quemar sus libros, las intervenciones del embajador de Francia en su favor, la prohibición de enseñar su filosofía, la proscripción de sus libros¹⁵ testimonian el “pacto parrhesiasta” de Descartes y la fuerza de su palabra, que aún si a veces se enmascara tiene fuentes reconocibles: fuente de energía pulsional, en el deseo de verdad, constitutivo del hombre; fuente de energía onírica, la voz celeste que como el *daimon* de Sócrates le encomendó la reforma de la filosofía; fuente de energía moral, la libertad como poder de autoafirmación y, en unidad con ésta, la fuente de luz y de evidencia de la propia razón, pues no es necesario que me sean indiferentes los dos términos opuestos de mi elección, seríamos enteramente libres tan solo si conociéramos con claridad lo que es bueno y verdadero¹⁶.

Foucault sitúa en cada uno de los vértices del “rectángulo constitutivo” de la parrhesía, cuatro condiciones. Descartes cuenta con dos: la condición ética, el coraje de intervenir prudentemente en la lucha intelectual y la condición de hecho, el juego del ascendiente que le coloca, movido por el deseo de verdad y el pacto con la verdad, en el lugar de relatar su experiencia de vida, el modo de conducir su razón. Las otras se presentan en su ausencia: la condición formal, la democracia –igualdad de palabra y libertad de hablar-, en su virtualidad,

¹⁴ Descartes, R., *Discours de la Méthode*, párrafo inicial de la 3ª Parte.

¹⁵ Le Roy, M., *Descartes, le philosophe au masque*, Paris, 1930. Goguel, E., *Descartes y su Tiempo*, Ed. Yerba Buena, La Plata, 1945.

¹⁶ Op.cit., 4ª Meditación.

pues “el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo”; y la condición de la verdad, que se efectuará cuando cada uno pueda dirigir su espíritu hacia la adquisición de la ciencia. Entonces, guiados todos por una razón ejercitada en el arte de distinguir lo verdadero y lo falso, la ciencia como empresa colectiva podrá hacerse realidad y “empezando los últimos por donde hayan terminado sus predecesores y juntando así las vidas y los trabajos varios, llegásemos juntos mucho más allá de donde puede llegar uno en particular”¹⁷.

Devolver a al *Discurso* y a las *Meditaciones* su dimensión existencial permite encontrar en ellos el relato de un drama que se desarrolla en tres actos. Primero: dudo, el acto del escepticismo, del riesgo de la locura, del acecho del genio maligno. Segundo: “pienso, soy”, el *cogito*, el acto de la primera certeza, duramente obtenida en la desfasada relación del “pienso” y el “soy”, e instantánea: “Yo soy, existo, esto es cierto; pero, ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que dure mi pensar”. Tercero: “Dios existe”, el desenlace ontológico y epistemológico-político. El *cogito* deja de ser un “centelleo” y adquiere consistencia ontológica -“Que soy?. Una cosa que piensa... Una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente- lo que le da, como observó Lacan, la “certeza del sujeto en cuanto sujeto”: continuidad en la diversidad de los fenómenos, identidad, actividad de síntesis, lo que le está vedado al loco. El *cogito*, propio de un ser creado, y, por eso, dudante y deseante de la verdad¹⁸, dada la existencia, bondad y providencia del creador, garantiza las sospechadas y amenazadas verdades críticas de la *parrhesía* y de la “ciencia heroica”¹⁹, en tiempos de “revolución científica inaugural”, de ruptura colosal, que implican una reivindicación expresa de la autonomía y, más allá de la voluntad expresa de sus cultores, una revolución política contra el orden establecido²⁰.

El relato del proceso de constitución de un sujeto que piensa debe su tensión dramática al hecho de ser el relato de su intransparencia, de su falta de coincidencia consigo mismo, su diferencia constitutiva. Contrariando al sujeto de la transmisión escolar que privilegió la argumentación objetiva acerca de la conciencia como fundamento último de la ciencia, encontramos en los textos cartesianos el relato de una ruptura de la que nace el sujeto. Relato de la demolición de la morada protectora de las inclinaciones naturales, los sentidos, las opiniones, los hábitos, los recuerdos, los razonamientos más amables, que Descartes compara con los “particulares (que) echan abajo sus viviendas, para reedificarlas, y muchas veces son

¹⁷ Descartes, R., *Discours de la Méthode*, Hachette, Paris, 1937, sexta parte, p. 70

¹⁸ Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1952: “si yo mismo fuese el autor de mi ser no me habría negado a mí mismo lo que se puede obtener con más facilidad, a saber: una infinidad de conocimientos de que mi naturaleza carece”, p. 114.

¹⁹ Feyerabend, P., *¿Porque no Platón?*, Tecnos, Madrid, 1985, p. 24.

²⁰ Bourdieu, P., “El campo científico”, en *Intelectuales, Política y Poder*, Eudeba, Buenos Aires, 2000.

forzados a ello cuando los edificios están en peligro de caerse por no ser muy firmes sus cimientos”²¹. Entonces, cuando nos quedamos a la intemperie, cuando interrumpimos la reproducción indefinida del presente: “Solo en ese momento el sujeto se vuelve posible, sólo en ese momento adquiere al mismo tiempo fuerza individualizante y capacidad universalizadora. Se comprenderá, por añadidura, que *a esta capacidad de ruptura es a lo que únicamente cabe llamar 'libertad'*”²².

Un poeta dice que el *cogito* le fascina porque muestra “lo que *puede* el yo”, la potencia del yo “más puro: el menos personal que debe ser el mismo en todos y universal en cada uno”²³. Un filósofo habla del “ser en exceso de la subjetividad” cartesiana; de la universalidad constitutiva de la sustancia pensante neutra común a todos los humanos, indiferente a todo contenido particular y como tal fundamento filosófico de la igualdad política²⁴. Y, contra la “santa alianza” de los poderes académicos que quiere exorcizar al *cogito*, propone reafirmarlo sacando “a luz su reverso olvidado, el núcleo excedente, no reconocido, que está muy lejos de la imagen apaciguadora del sí-mismo transparente”²⁵. No volver al sujeto metafísico, sino “dar *un paso más*” en la “configuración moderna que vincula, desde Descartes, a las condiciones de la filosofía los tres conceptos nodales que son el ser, la verdad y el sujeto”²⁶. Oscilar, como Foucault, a fin de distinguir al sujeto de la identidad sustancial que se convierte en fundamento de la ciencia, del sujeto que no puede reducir la diferencia entre el “sí mismo” dado que debe transformarse para acceder a la verdad, y el sujeto que piensa y deviene sujeto cognoscente. Oscilar sin ninguna ambigüedad. Oscilar, no restablecer el sujeto que sus textos anteriores destronaron, sino “dar un paso más” en la historia de las relaciones entre el sujeto y la verdad, mostrando en esas prácticas que hacen de la vida el material de una obra de arte, la puesta en marcha de procesos de subjetivación que niegan la identidad del sujeto y afirman la función incesantemente modificable de la subjetividad.

²¹ Descartes, R., *Discours*, 2ª parte.

²² Pardo, J. L., art. cit., p. 148. El subrayado es nuestro.

²³ Valéry, P., *Descartes, por detrás*, Losada, Buenos Aires, 2005.

²⁴ Žizek, S., *El Espinoso Sujeto*, p. 113

²⁵ Op.cit., Introducción.

²⁶ Badiou, A., *Manifiesto por la Filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, p. 11.

El teatro espejo de la subjetividad mundana en la filosofía de Rousseau

**Gabriela Domecq
(Universidad Nacional de General Sarmiento)**

El giro subjetivista de la filosofía moderna a la vez que hace del sujeto la condición de posibilidad del conocimiento y afirma la autonomía de la conciencia, revela su fragilidad. Rousseau forja su pensamiento surcando estos lugares. Autonomía y alienación aparecen en su filosofía como las dos caras de una misma medalla: la perfectibilidad del hombre. Las formas y figuras de la alienación que detecta el ginebrino son múltiples. En este trabajo nos detendremos en las que alberga y reproduce el teatro: el actor, el autor y el espectador. Cuando Rousseau publica sus textos más importantes la “querella sobre teatro” divide a la sociedad parisina en defensores y detractores del teatro. La posición de Rousseau aunque no es ajena a esta disputa no se deja encerrar en ella. En este trabajo mostraremos que es posible ver en la crítica de Rousseau al teatro un aspecto de la subjetividad moderna: la alienación del sujeto, en el doble sentido de exteriorización y extrañamiento. Actor, Autor y espectador representan para Rousseau la naturalización y valoración social de la alienación del hombre. Desarrollaremos nuestra exposición en dos etapas:

- I. Contexto de la Carta sobre los espectáculos: la querella sobre el teatro.
- II. Actor, autor y espectador tres figuras de la alienación.

I. El contexto de la crítica Rousseauiana: la querella sobre el teatro

La sociedad parisina del siglo XVIII hizo de la hipocresía y del juego de las apariencias la regla de la vida mundana. De allí que pudieran convivir en su seno el entusiasmo por el teatro y el desprecio de los actores. El teatro era a la vez una escuela de malas costumbres, y el lugar de encuentro de la alta sociedad. Los actores eran seres infames, privados de la protección de la ley y excomulgados por la iglesia, y a la vez, los favoritos de

los salones.

Existe sin embargo, más allá de esta connivencia y convivencia de la sociedad con la doble moral, una querrela sobre el teatro. Esta proviene del siglo XVII cuando Richelieu emprende legitimarlo. Crea la academia francesa, da un lugar de honor a los autores dramáticos y logra que Luis XIII condicione la aplicación de la ley de infamia heredada del derecho romano que pesa sobre los actores. Solo los actores que hayan incurrido en actos deshonorosos serán excluidos de toda carga pública, o militar, no podrán dar testimonio ante la justicia, ni contar con la protección de la ley. La profesión es rehabilitada y la condición de actor cae bajo la protección del derecho común hasta el siglo XVIII cuando la ley de infamia vuelve a cobrar plena vigencia. La ley que recién será abolida por la Revolución. Frente a esta reivindicación moral del teatro se subleva la iglesia, particularmente los jansenistas. En abierta oposición a la decisión del rey, la iglesia mantiene la excomunión de los actores. El teatro es violentamente condenado como fuente de depravación. La querrela se despliega entorno a los efectos de la representación y la posibilidad de catarsis. Para los defensores el teatro puede ser aleccionador por el contenido de las obras, y sanador por los efectos la catarsis. Para los detractores, no hay lección posible de una escena cooptada por historias de amor, capaces de liberar en el espectador pasiones que una vez desatadas son impredecibles e incontenibles.

Rousseau retoma en la *Carta a D'Alembert* los tópicos de los detractores del teatro, condena el oficio de actor, y niega todo efecto moral a la catarsis trágica. Pero su crítica se mueve sobre otro eje. Su problema no son los vicios de los actores (aunque no los niega), ni tampoco la exuberancia de las pasiones, aunque como los jansenista se lamenta que el único tema que ocupe la escena en el teatro sea el amor. Todo esto está mal, la vida licenciosa de los actores, la venalidad de los autores, la concupiscencia del público... Pero el problema de Rousseau es otro. Él ve en el teatro, y en el entusiasmo que despierta, la naturalización de la alienación del hombre social. El teatro transforma en arte el estar fuera de sí, sin poder volver a sí que la vida social fomenta. Los sortilegios del escenario envuelven de un halo de prestigio el envilecimiento y servidumbre del hombre que el ginebrino no deja de condenar. El actor, el autor y el espectador son figuras que representan el extravío y la impotencia del mundano perdido en sus distintos personajes, y adornando sus cadenas de guirnalda de flores en vez romperlas...

Antes de emprender el análisis de estas figuras es preciso aclarar nuestro uso del término alienación. Basamos nuestro uso del término en la etimología, sin distinguir entre alienación y enajenación. *Alieno-are*: es devenir otro, separar, corromper. El sustantivo,

alienus, califica el termino de este devenir. *Alienus* es lo otro, lo hostil, el extranjero. Entendemos que basándonos en la etimología de la palabra podemos concentrar en un solo término los dos aspectos de la alienación que nos interesa destacar aquí: la exteriorización, la salida fuera de sí del sujeto, y su extrañamiento o extravío.

II. El actor, el autor, el espectador: tres figuras de la alienación

En la querrela sobre el teatro, la condición de actor ocupa un lugar central. La vida licenciosa de los actores, y sobre todo de las actrices, conspira contra el teatro. El teatro es visto como una escuela de malas costumbres. Este aspecto de la vida teatral no está ausente de la crítica de Rousseau. Pero su crítica, a diferencia de la de los detractores del siglo XVIII, no se centra en él sino en el oficio de actor. Veremos que este oficio hace de la alienación un arte.

“¿Que oficio es el del comediante?, se pregunta Rousseau: darse en representación por dinero... poner públicamente su persona en venta. ¿Cuál es en definitiva el espíritu que el comediante recibe de su condición? Una mesca de bajeza, de falsedad de orgullo ridículo y de indigno envilecimiento que lo hace apto a todo tipo de personajes menos el más noble de todos, el de hombre que abandona.”¹

Este abandono es sometimiento al espectador:

“... un comediante en la escena, desplegando sentimientos que no son los suyos, diciendo lo que le hacen decir, representado la mayor de las veces un ser quimérico, se anula por así decir con su héroe; y en este olvido del hombre, si queda algo, es para ser el juguete de los espectadores.”²

El abandono del rol de hombre es a la vez el olvido del lugar propio. En el juego de roles en el que lo repliega su venalidad como la necesidad de agradar y subyugar para subsistir, el actor, olvida su lugar... Su oficio hace de este olvido un arte. Arte que consiste en

“... revestir otro carácter que el propio, de parecer diferente de lo que se es...de olvidar en fin su propio lugar a fuerza de tomar el de los demás...”³

A este “olvido” del lugar propio responde como su sombra siniestra la infamia legal y

¹ Rousseau, J.-J., *Lettre á D’Alembert*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p 163.

² *Idem*, p 165.

³ *Idem*, p 163.

la ex comunicación que lo priva de un lugar hasta en la muerte. Este olvido del lugar propio es la figura que toma la alienación bajo la pluma del ginebrino. Esta consiste en un movimiento de exteriorización que culmina con el extravío del sujeto. El actor sale de sí hasta perderse en sus personajes sin retorno. El lugar propio no remite aquí a la esencia del hombre. Lo propio del hombre es no tener nada propio más que la perfectibilidad. La ausencia del lugar propio es carencia de autonomía. Sin este lugar el hombre queda librado a la dialéctica del reconocimiento. Veremos que este movimiento de extrañamiento va repetirse tanto en el caso del autor como del espectador.

En la *Carta a D'Alembert* el problema del autor no tiene gran relevancia. El autor comparte con el comediante la venalidad y el deseo de agradar. Deseo que lo transforma en un juguete del público. En los textos posteriores a la carta, este juego cobra una forma dramática. Quien ha devenido autor queda encadenado al público. El público no solo tiene dominio sobre la recepción de la obra sino también sobre su identidad.

El diccionario Universal de la lengua Francesa en su versión de 1790 define al autor en contraposición al escritor como aquel que ha hecho imprimir su obra. Un autor no se define ya por su genialidad, ni por su autoridad: “Cualquiera” que logre publicar lo que escribe deviene autor se aflige Voltaire sarcásticamente en el artículo *hombre de letras* de la enciclopedia. Ser autor es un oficio más, se lamentaran tanto Voltaire como Rousseau aunque por Razones diferentes.

Ser autor deviene un oficio en relación de dependencia: del librero que compra el manuscrito, del público que los confirma o lo rechaza. Es el reconocimiento del público, sin que necesariamente sea el público de lectores, que hace al autor. El público vía el texto impreso unge al escritor; le da un nombre, lo saca del anonimato. El autor existe en y por la opinión del público. Esta descripción de la condición de autor, tanto como su crítica, recorre toda la obra de Rousseau. Condición que deplora y asume, condición a la cual atribuye todas sus miserias.

El dominio del público sobre el autor se extiende desde su obra hasta su persona. Entre el escritor devenido autor y su identidad se entromete la opinión del público. Y es esa intromisión de la opinión entre el escritor y su personalidad que justifica la autobiografía en la obra de Rousseau. El autor no se aliena al público por su influencia sobre el precio que el librero esté dispuesto a pagar por el manuscrito, el autor depende del público porque en última instancia es su creación complaciente. El autor se hace un nombre cuando es aceptado por el público. A la vez que le “da un nombre, le forja una personalidad. *Quien es* el autor pertenece al dominio público. La identidad del autor queda pulveriza en los vaivenes de la

opinión. Hay un Juan-Jacobo del público y de los enemigos, otro de Rousseau. La autobiografía será en la obra del ginebrino un intento desesperado por fijar ese “quien” y liberarlo de los vaivenes de la opinión.

El dominio del público deja al autor al borde de la locura. La exteriorización, la salida fuera de sí que supone la calidad de autor no tiene retorno. Su identidad queda presa de la opinión. En las *Confesiones* Rousseau se proponen restituir la identidad única, del escritor. Sabemos que la empresa fracasa. Esta unidad solo puede ser restituida por el otro, los otros. Pero a la lectura de las *Confesiones* solo el silencio responde. Rousseau escapará a la desfiguración renunciando a la condición de autor y a que los demás reconozcan, en el autor, a Jacobo. La paz vendrá en las caminatas de un solitario, *Las ensoñaciones*.

La figura del *público* en la *Carta a D’Alembert* nos presenta un aspecto particular del movimiento de exteriorización y extravío que venimos analizando. Los sortilegios de la representación van a confiscar en el hombre devenido espectador su capacidad de acción.

Los defensores del teatro veían en la exacerbación de las pasiones que produce la representación la posibilidad de “purgarlas”. El teatro a través de la catarsis trágica era reivindicado como una “ayuda” para la virtud. Rousseau pone en duda los efectos morales de la catarsis. El problema para Rousseau no es, como para los detractores, que la representación exacerbe las pasiones, sino que al hacerlo prive a la virtud de su mayor resorte. El teatro es pernicioso porque anula los efectos morales de la piedad.

La representación teatral provoca en nosotros compasión por el personaje que sufre, sentimiento natural que Rousseau define primero, como la repulsión de ver sufrir a un semejante, y, más adelante, como la capacidad de ponerse en lugar del otro. Podría pensarse que el teatro sirve para rescatar ese sentimiento que la sociedad tiende a ahogar. Pero para Rousseau la piedad es un sentimiento moral en tanto ponerse en lugar del otro conlleve a la acción. La representación dramática anula el efecto moral de la piedad inhibiendo la “reacción” ante la miseria del otro. Los efectos de la piedad no salen de los muros del teatro produciendo una virtud de ostentación:

“Es así como la más ventajosa de las impresiones de las mejores tragedias consiste en reducir a afecciones pasajeras, estériles y sin efecto todos los deberes del hombre, a hacer que nos aplaudamos por nuestro coraje cuando alabamos el de los demás, de nuestra humanidad cuando nos compadecemos por males que hubiéramos podido curar, de nuestra caridad cuando decimos al pobre, “que Dios lo asista”⁴.

⁴ Rousseau, *Lettre...*, op. cit., p 80.

Los efectos de la tragedia no son nefastos sólo porque irritan las pasiones y llevan al desgobierno del alma como ya sostenía Platón, sino porque incluso allí donde provocan sentimiento morales anulan la acción que debería resultar de ellos. La representación dramática a la vez que inspira la piedad, la anula como motor de la acción. Allí donde la naturaleza creó un impulso para la moralidad, el teatro promueve una parodia de virtud. El espectador se conmueve por las miserias de los héroes del escenario para luego no apiadarse de nadie fuera del teatro. Todo el efecto de la piedad se consume en el recinto del teatro. Lo que el teatro aliena es la capacidad de acción del espectador. Literalmente, y aquí reside la paradoja, el espectador no sale de sí aunque siente estar fuera de sí en el personaje. Esta incapacidad del sujeto para exteriorizarse, de sentirse en otros, es también alienación. El teatro aliena al espectador liberándolo del aguijón de la piedad. La buena consciencia del espectador, como la identidad extraviada del autor, es también una consciencia alienada.

A modo de conclusión:

Espectador, autor, y comediantes sintetizan los vicios del hombre en sociedad. En términos contemporáneos diremos que sintetizan la estructura de su subjetividad. Muy temprano en la obra del ginebrino vemos aparecer la analogía entre la naturaleza del hombre y la del comediante. El hombre es un animal mimético, no poseyendo ningún instinto, no está limitado por ninguno y puede apropiárselos todos⁵. En esto reside su perfectibilidad. Esta libertad se pierde cuando la facultad mimética deviene un arte al servicio de la alienación del hombre. Es entonces cuando el juego de las apariencias se cristaliza y la máscara es la expresión del sometimiento al otro de quien la propia existencia depende.

“... el hombre sociable siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás, y, por así decir, es del solo juicio ajeno de dónde saca el sentimiento de su propia existencia.”⁶

El aspecto dramático de las figuras de la autor y del actor antes analizadas estructuran la subjetividad mundana. El hombre de la sociedad entregado a la opinión se transforma para sí en un extraño.

⁵ Rousseau, Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres, Madrid, Alianza, 2002, p 236.

⁶ Ídem, p315.

“El hombre de mundo está todo él en su máscara. No estando casi nunca consigo mismo, se siente siempre extraño e incomodo cuando está obligado a estarlo”⁷

Este movimiento de salida fuera de sí y de extravío caracteriza la subjetividad mundana para Rousseau. El teatro es su encantador espejo.

⁷ Rousseau, J.-J., Emile, Paris, Gallimard, 1969, p 515.

“El proceso” de Kafka o los umbrales vitales del sabotaje

Prof. Dr. Luis María Etcheverry

(MediarTE – USAL)

La acusación es difusa pero cuaja haciendo figuras en un fondo de conciencias lábiles. Una constelación caótica de gestos y palabras con mínima significación dibuja formas apenas amenazantes que se fugan hacia el futuro. Porque la amenaza, si es que efectivamente la hay, viene del futuro. De nada sirve –nos dicen los cautos– adelantarse con trabajosas maquinaciones. Para la vida –para la eterna vitalidad ya decidida– se vuelve infructuoso demorarse demasiado ante el guardián de la Ley. Hay que reconocer, sin embargo, que ceder ante ese umbral tiene algo del orden de lo cautivante, aun cuando sus consecuencias se tornen insoportables. La efectividad del guardián no es instantáneamente petrificante como la visión de la cabeza de la Gorgona. En cambio, se trata de una tenacidad que los espejos del tiempo multiplican en innumerables seres menores: mediocres diletantes que custodian sus correspondientes puertas y dependencias, burocracias y caprichos.

Nos importan por un lado las asignaciones. Uno de los motivos atractivos de la obra kafkiana es el juego de concentración y disolución de núcleos, de densidades significativas. Podría llamarse a este tópico: las asignaciones. El lector de pronto se encuentra –en mimesis con K. – evaluando en su propia vida palabras, gestos y actitudes para saber si se está siendo habilitado o restringido, aprobado o sancionado. Saberse tras ello, absorbido obsesivamente en ello, repugna al hombre vitalmente decidido. Ceder ante esa tendencia es permitir que los guardianes y sus umbrales tomen forma y adquieran consistencia. Ceder es dejar cautivar al minotauro que yerra libre y retoza al sol en praderas olorosas; es dejar que se erijan los muros del laberinto con pasillos interminables y sombríos.

Ahora, otra cosa es entregarse a la experimentación del laberinto para explorar el dinamismo de su arquitectura, ver el trazo de carácter de cada uno de sus guardianes, espiar sus fisuras, indagar la secreta motivación de sus idiosincrasias. Creemos que de eso se trata, junto con Deleuze, el experimento de la obra de Kafka: la deconstrucción o desmantelamiento continuo de aquellos dispositivos que, si bien a primera vista impiden el fluir de la vida, también provocan el juego deseante al buscar cada vez una salida. Visto así el mundo de la

obra kafkiana se parece menos a un macabro proceso judicial que a un juego intersticial donde burócratas menores, ayudantes, mujeres, niñas, comerciantes, abogados, curas son oportunidades que ponen a prueba el flujo y deriva del *otro proceso*: el proceso vital del deseo. Para comprenderlo puede servir el símil taoísta del comportamiento del agua en busca de los intersticios para pasar. Valga también tener presente a Lacan cuando plantea la disyuntiva entre ceder o retroceder ante el deseo: el abismo entre padecer la interdicción en el orden prescripto al servicio de los bienes y la asunción trágica de la finitud más radical que aproxima a la zona estremecedora del Deseo.

Vayamos desde el comienzo de la novela. La primera frase ya ubica el núcleo problemático: “Posiblemente algún desconocido había calumniado a Joseph K., pues sin que éste hubiese hecho nada punible, fue detenido una mañana.”¹ Aunque la ambigüedad o inconsistencia de la acusación sea permanente, es un hecho que la detención en cuanto tal se efectúa en dos pasos que delimitan la novela de principio a fin: la primera, el día en que cumple 30 años el protagonista; la segunda, que tiene lugar exactamente un año después y que, sin mediación judicial, se completa con la cruel ejecución de K. Ahora, si la primera detención sólo amenaza obstruir el proceso vital, la segunda no deja lugar a dudas sobre la dimensión trágica de lo que está en juego. La primera detención preserva el beneficio de la duda en K. que, gracias a su tendencia de carácter lábil, le permite conjeturar que se trata de una broma o una comedia. “Su tendencia había sido siempre considerar las cosas superficialmente, no creer en lo peor sino cuando era inevitable y no preocuparse excesivamente por el porvenir aun cuando éste se presentase sombrío.”² Sin embargo, de la hilaridad pasa a la seriedad y en busca de certezas comienza con los requerimientos y asignaciones. Exhibe su documento de identidad –aquello que lo hace sujeto en un supuesto estado de derecho– y requiere la identificación de los agentes y la orden por escrito de su detención. A diferencia de lo que ocurre en la fábula “Ante la Ley” contenida en el penúltimo capítulo, en donde el aldeano viene libremente ante el guardián y pide ser admitido, aquí la Ley viene por K. y su respuesta parece acorde.

El juego de las asignaciones ha comenzado su danza fluctuante: entre comedia y tragedia, entre hilaridad y seriedad, entre culpabilidad e inocencia, entre detención y libertad, entre ignorancia y conocimiento, entre exoneración y castigo. En efecto, andando la novela comienza a presentirse que el juego está dinamizado por dos modos diferentes de comprender la justicia. Si estamos ante la justicia como ley del deseo, como sostiene Deleuze, se

¹ KAFKA, Franz, *El proceso*, trad.P.Kruger, EDAF, Madrid, 2000, p.33.

² KAFKA, *El proceso*, *op.cit.*, p.27

comprenden frases tales: “La justicia no quiere nada de ti. Te toma cuando llegas y te deja cuando te vas.”³ Si estamos, en cambio, ante la justicia como ley restrictiva, su trascendente unilateralidad hace virar hacia la obsesión paranoide. Ahora, si fuese sencillo separar cuál de los dos modos está condicionando las intenciones de los personajes, la novela se resolvería en una pugna maniquea de escaso interés.

La ambigüedad misma del doble motor es la que mantiene en vilo al protagonista y al lector. Cuando K. se toma en serio el proceso en tanto mecanismo implacable, busca comparecer ante la solidez consistente de la maquinaria. Una primera manera, como dijimos, es tanto exhibir su documento de identidad como exigir lo mismo a los representantes de la ley y la orden de detención. Pero como las asignaciones nunca son como él se las representa, el rechazo de los agentes⁴ lo empuja a probar un desafío que remata en un diálogo memorable con ellos:

- Yo desconozco esa ley.
- Mucho peor para usted –contestó el agente [Willem].
- Creo que esa ley no tiene existencia sino en la imaginación de ustedes.
- Ya experimentará los efectos de la ley.
- Intervino Franz.
- Tú puedes verlo, Willem. Admite su ignorancia de la ley, pero al mismo tiempo asegura que es inocente.⁵

En las respuestas desafiantes de K. vemos los primeros intentos de desmantelamiento de la maquinaria. Como si probara la consistencia de la Ley al medir la idoneidad funcional y moral de los agentes, de tal modo que su autoridad se vuelva insostenible. Pero aunque K. sea un contendiente dialéctico de sorprendente tenacidad y sagacidad, la mayor parte de las veces será insuficiente frente a la maquinaria argumentativa y persuasiva de la Ley. Sirva de ejemplo el diálogo antes citado. Se sigue de un silencio cavilante, de un ir y venir de rata atrapada en la ratonera, hasta que perdiendo la calma solicite ser llevado ante una autoridad jerárquicamente superior. Como es de esperar esto le es denegado, lo que demuestra que él no puede dominar, según su capricho, los tiempos del proceso y la idiosincrasia intangible de la Ley. Los agentes le recomiendan esperar y no agotarse en pensamientos inútiles. Pero K., en una desesperación momentánea, considera como solución extrema la alternativa del suicidio.

³ *Ibid.*, p.319

⁴ *Ibid.*, p.40: “Nosotros somos nada más que funcionarios subalternos, y es muy poco lo que sabemos de documentos.”

⁵ *Ibid.*, pp. 40-41

(Alternativa que se repetirá al final de la novela pero entonces sugerida por sus verdugos y rechazada por él, como afirmación final de su vida.)

Si allí se detuviera la interpretación, estaríamos frente a la tendencia de afirmar esa ley restrictiva como trascendente, a dar por hecho el *a priori* de la culpabilidad y sólo bastaría entregarse a constatar su funcionamiento implacable, sea interior como exterior. Visto así: “Los textos (...) presentan la ley como pura forma vacía y sin contenido, cuyo objeto permanece incognoscible: la ley por lo tanto no puede enunciarse sino en una sentencia y la sentencia no puede conocerse sino en el castigo. Nadie conoce el interior de la ley.”⁶ En esa tesitura, Kafka pareciera quedar inscripto (y atrapado) en esa línea kantiana de inversión de la ley⁷ –última y extrema figura de la doctrina del juicio infinito⁸–. Con todo, no es ese el experimento que, junto con Deleuze, nos interesa destacar en la obra: “Pareciera que Kafka se inscribe en esta inversión. Pero el humor que aporta da testimonio de una intención muy distinta. Se trata no tanto de desplegar esta imagen de la ley trascendente e incognoscible como de desmontar el mecanismo de una máquina totalmente diferente, que sólo necesita esta imagen de la ley para coordinar sus engranajes y ponerlos a funcionar juntos.”⁹

Como nota de ese humor, a renglón seguido de considerar la alternativa del suicidio K. opta por confiar en “el orden natural de los acontecimientos”. Echándose en la cama se felicita por contar con una manzana y poder así rechazar el desayuno ofrecido por sus guardianes. Una y otra vez las vías de fuga que lo salvan de la zozobra aparecerán subrepticamente por la vía del ceder a su deseo. Su significación es mínima, casi imperceptible, pero dan una salida. En efecto, K. se vuelve mucho más inasible cuando actúa en cualquiera de sus fugas. Acciones de significación menor, al decir de Deleuze, que abren espacio para que el deseo circule. De tal modo que una lectura atenta, nos muestra que Kafka no opta por la variante explosiva de una revolución –sea fascista, stalinista o capitalista– sino por la exploración de una salida cada vez; por un desmontaje o experimento de las fisuras absurdas, disfuncionales, inmorales.

Digamos algo sobre la amoralidad en Kafka en vistas a soslayar, por inconducentes,

⁶ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Kafka. Por una literatura menor*, versión J.Aguilar Mora, Era, México, 1998, p. 66.

⁷ Inversión que lleva desde la heteronomía a la autonomía coaccionante de la conciencia, desde la exterioridad regulativa a la interioridad represiva, desde una ley conocida a un mecanismo superyoico de formalización desconocido pero que debe sospechar *a priori* de la culpabilidad de todo interés, de todo deseo, de toda tendencia. Lacan, por su parte, tendrá que vérselas con el extremo de este planteo kantiano a la hora de pensar la ética del psicoanálisis.

⁸ Cf. DELEUZE, Gilles, *Para acabar de una vez con el juicio en Crítica y clínica*, trad.T.Kauf, Anagrama, Barcelona, 1996. En dicho capítulo Deleuze desarrolla, como el título lo indica, una deconstrucción del juicio según provenga de la “doctrina del juicio infinito” o un “sistema de la crueldad”.

⁹ DELEUZE, GUATTARI, *Kafka, op.cit.*, p. 66.

las lecturas moralistas (sean jurídicas, psicológicas o teológico-religiosas) que subrayan la culpabilidad. Aprovechemos el mordisco subrepticio de la manzana, acto de significación menor pero que, si fuéramos tras aquél estilo de exégesis, ligáramos con al acto primero y mayor de la trasgresión edénica. Partiendo de allí y avanzando en la lectura de la novela, no nos sería difícil realizar una descripción de la liberalidad de las costumbres del personaje y forjar inmediatamente un juicio de valor. “K. acostumbraba a visitar en su casa a una chica, Elsa, que trabajaba de noche como camarera en una taberna y que durante el día recibía en la cama a sus amigos.”¹⁰ Aunque K. sostenga su inocencia, a los ojos de cualquier sociedad occidental su vida libre de soltero es susceptible de abonar, tarde o temprano, motivos para una tácita o explícita acusación. Que ello conlleve una carga de culpabilidad es algo que, junto con Deleuze, puede desestimarse, si se entiende que el problema fundamental es, como ya fue sugerido, de otra índole. El mismo K. lo tiene claro: “Le era necesario, si quería llegar a su meta, eliminar previamente toda idea de culpabilidad. No había delito, el proceso no era sino un gran negocio como los que con frecuencia había tratado ventajosamente para el Banco, un negocio a propósito del cual, como era natural, se presentaban diversos peligros que era necesario prevenir.”¹¹

No se trata entonces de culpabilidad sino, en todo caso, de miedo.¹² Su meta es entregarse al flujo vital sin mayores obstáculos o detenciones: “En cuanto el curso normal de los acontecimientos fuese establecido, se borraría todo rastro de hechos anómalos y la vida volvería a discurrir plácidamente.”¹³ Con la duda sobre su inocencia, K. tantea, en el primer capítulo, la severidad de la señora Grubach que lo hospeda. Quiere saber sobre el impacto que pudo haber obrado en su imagen la escena de detención. Una y otra vez K. buscará la complicidad de las mujeres. “Las manos femeninas adelantan mucho calladamente”¹⁴. Deleuze lo señala reiteradas veces con respecto a la literatura kafkiana: “El proceso y El castillo multiplican estas mujeres que reúnen a títulos diversos las cualidades de hermana, de criada y de puta. Cualidades menores de personajes menores, en el proyecto de una literatura que se quiere deliberadamente menor y que saca de ahí su fuerza subversiva.”¹⁵ En la señora Grubach buscará esa complicidad, pero al notar la opinión desfavorable que guarda sobre otra de las pensionistas, la señorita Burstner, K. se enoja y cierra la conversación con esta frase: “—¡Decente! Si su propósito es que ésta sea una pensión decente, debe empezar por

¹⁰ KAFKA, *El proceso*, *op.cit.*, p. 54.

¹¹ KAFKA, *El proceso*, citado por DELEUZE, GUATTARI, *Kafka*, *op.cit.*, p. 68.

¹² Cf. DELEUZE, GUATTARI, *Kafka*, *op.cit.*, p. 69.

¹³ KAFKA, *op.cit.*, p.55.

¹⁴ *Ibid.*, p.56.

¹⁵ DELEUZE, GUATTARI, *Kafka*, *op.cit.*, p. 95.

despedirme.”¹⁶

En cambio, con la señorita Burstner será otro el resultado. K. encuentra la oportunidad de hablar con ella al presentar sus disculpas por las indiscreciones de los agentes al inmiscuirse en su habitación so pretexto de la detención. A altas horas, K. la visita y le informa de la cuestión. Lo notable de la escena es que el asunto cautiva el interés de la mujer e imanta de una atmósfera de sensualidad y trasgresión todo el final del primer capítulo. Pone en funcionamiento la ley como deseo que tiene como preludio el desayuno de la manzana como liberación momentánea de la opresión de los agentes. En efecto, ella lo escucha con vivo interés “cruzando con gracia sus piernas.” Confiesa de manera sorprendente: “...mi deseo es saber lo más posible, y además todo lo que se relaciona con la justicia me interesa apasionadamente. Es más, lo encuentro subyugante. El mes que viene entraré a trabajar en un bufete de abogados.”¹⁷ El humor de Kafka es de una sutileza ilimitada. Un acto de tragicómico tiene su lugar. K. comparece ante ella declarándose inocente y solicitando un consentimiento que ella deja en suspenso. Kafka quiere dejar expreso que hay algo en los acusados que se vuelve seductor. El abogado Huld lo dirá explicando el comportamiento de su bella secretaria y cómplice Leni: “Su obsesión (...), su capricho es que ella encuentra atractivos a todos los acusados. Se acerca a todos, los ama y presiento que ellos, a su vez, le corresponden. (...) Si se les mira bien, los acusados son realmente guapos.”¹⁸ El comerciante Block, sumiso cliente del abogado Huld, también dirá algo en esa línea: “Hay quien cree que por el rostro, y sobre todo por la línea de los labios, se puede predecir el resultado del proceso. Los que eso creen han predicho, por la forma de sus labios, que será usted condenado muy pronto.”¹⁹ Se ha dicho de muchas maneras pero Bataille lo ha dicho de modo ejemplar:

La carne es en nosotros ese exceso que se opone a la ley de la decencia. La carne es el enemigo nato de aquellos a quienes atormenta la prohibición del cristianismo; pero si, como creo, existe una prohibición vaga y global que se opone, bajo formas que dependen del tiempo y del lugar, a la libertad sexual, entonces *la carne* es la expresión de un retorno de esa libertad amenazante.²⁰

La boca tiene su protagonismo en la habitación de la señorita Burstner. Tenemos a K. realizando, según se quiera ver, una representación teatral o una reconstrucción del hecho, o

¹⁶ KAFKA, *op.cit.*, p.61.

¹⁷ *Ibid.*, p.66.

¹⁸ KAFKA, *op.cit.*, p.272.

¹⁹ *Ibid.*, p.260.

²⁰ BATAILLE, Georges, *El erotismo*, trad.A.Vicenz y M.P.Sarazin, Tusquets, Bs.As., 2009. pp.97-98

las dos cosas. Si es una representación teatral, pareciera ser la comedia la forma en que la ley del deseo se encarna. Si es una reconstrucción del hecho, en cambio, serían la “tragedia”²¹ o un tribunal los géneros propios para que la ley judicial haga comparecer a su acusado. Sea como fuere esta ambigüedad parecerá seguir siendo el rasgo fundamental de “El proceso”. Nuestra lectura, por ahora, no irá más allá de esto.

Al realizar la representación K. eleva la voz y la señorita “se colocó el índice en la boca, en señal de silencio”. Se preocupa porque puedan ser escuchados por un capitán que, hospedado allí, acecha y espía desde la sala. Esto crea una zona intensa de trasgresión y complicidad que retornará de múltiples formas en adelante: “la señorita Burstner se precipitó hacia él tomándole de la mano”, un poco más adelante: “...dijo K. dándole un ligero beso en la frente...” y, al final, ambos cediendo al deseo: “Repentinamente la tomó en sus brazos y la besó en la boca, y luego ávidamente por toda la cara, como una bestia sedienta que bebe ansiosa en el manantial. Repentinamente un ruido proveniente de la habitación del capitán le hizo detenerse.” He aquí otra vez el flujo del deseo interrumpido por la detención. Ya en su habitación se aparece, aunque con dudas, el rasgo vital del personaje o, más en general, la ambivalencia intencional de la obra: “K. se acostó en seguida y no tardó en dormirse, pero antes examinó rápidamente su conducta y la encontró satisfactoria, aunque se extrañó de no percibirlo más claramente.”²²

²¹ DÜRING, Ingemar, *Aristóteles*, trad. Bernabé Navarro, UNAM, México, 2005: “Aristóteles considera como la tarea del poeta llevar la acción a un final, que los espectadores encuentren justo y que les proporcione alegría. El espectador debe en cierto modo fallar un juicio. (p.280) Enfrentándose a esta compleja acción y a lo que en la escena se dice a favor y en contra, el espectador se siente como un juez y pondera en sí mismo la culpa de los actores y toma partido a favor y contra ellos. No sólo su vida sentimental sino también su razón está preocupada. El espectador debe ver lo universalmente válido en aquello de lo que es testigo. (pp.280-281)”

²² KAFKA, *op.cit.*, pp. 72.

Meditaciones Metafísicas: la certeza moderna

Graciela Flores

(UNMdP)

En la Modernidad la conciencia se convirtió en centro de referencia de toda la realidad para el hombre. El hombre moderno es el *ego cogitativo* cartesiano, determinante de lo que después significará la palabra “subjetividad”.

Para René Descartes, el nuevo soporte de la *aletheia* es la certeza, a partir del ego fundante.

En las *Meditaciones Metafísicas*, la proposición: “Pienso, luego existo” es una verdad que puede ser admitida como el fundamento de una nueva ciencia. Pero ofrece un gran problema: afirma mi existencia como pensante, afirma la verdad del pensamiento por el cual pienso que pienso, pero no puede dar fundamento a la razón natural, no puede demostrar que ella es un instrumento apto para el conocimiento, no tengo certeza alguna de que mis pensamientos se refieran efectivamente a los objetos. Me encuentro en un solipsismo evidente. Los argumentos del sueño y del genio interrumpieron toda conexión confiable entre las ideas y sus objetos.

Descartes emprenderá una tarea de restauración que pueda demostrar que es legítima la referencia del pensamiento a los objetos que les corresponden.¹

A partir de la Meditación segunda, como lo único indudable es el *cogito*, porque los contenidos del pensar no sobrevivieron a la duda metódica, la única manera de avanzar es el análisis del pensar mismo, habrá que continuar la investigación como si no existiese nada más que mi propia conciencia. Es en este *solus ipse*, donde se origina la meditación acerca de ella misma y de sus condiciones de posibilidad. El *cogito* es el punto de partida de un análisis, entendido como el procedimiento que, una vez admitida una verdad, procura alcanzar otras que puedan vincularse con ella y que le sirvan de prueba.

¹ Mario Caimi, en su Introducción al *Discurso del Método*, compara esta tarea con la “Deducción Trascendental” kantiana, referida al problema de la validez objetiva de las condiciones subjetivas del pensar. Señala que Descartes resuelve el problema de la conexión entre la idea y el objeto recurriendo a la *realidad objetiva* de las ideas. DESCARTES, RENÉ: *Discurso del Método*, Colihue, Buenos Aires, 2004.

Para Descartes, hay, entre mis ideas, una que tiene realidad objetiva infinita, es la idea de Dios. La causa debe buscarse fuera de mí, y debe ser una causa poseedora de realidad infinita actual, que corresponda a esta realidad objetiva infinita. Por tanto Dios, existe necesariamente, y esto puedo conocerlo mediante el mero análisis de mis ideas.

Además del sentido metafísico y religioso de la demostración de la existencia de Dios, ésta tiene una función en la argumentación. Sirve para demostrar que el método es legítimo y que está fundamentado de manera absoluta y definitiva. El resultado final de la prueba no es sólo que Dios existe, sino que las percepciones claras y distintas no pueden ser falsas. La razón natural queda legitimada gracias a la demostración de la existencia de Dios y con ello, el método cartesiano encuentra su fundamento absoluto, metafísico.²

La existencia de un Dios veraz, nos habilita para ejercer el pensamiento. Es decir, no sólo para tener ideas, sino para operar con ellas de acuerdo con los preceptos del método. Quedan así garantizadas tanto la evidencia de la intuición, como la posibilidad de la deducción.

Hemos necesitado demostrar la existencia de Dios, en primer lugar, para fundamentar la posibilidad de un buen uso de la razón natural, para excluir la tesis del error perpetuo e inevitable. Pero necesitamos demostrar también negativamente que el error no proviene de una fuente independiente, es decir, no proviene de un genio maligno ni de un Dios engañador. Eso queda probado en la Meditación cuarta cuando se muestra el origen del error.

Toda la meditación sobre el error está garantizada por las mismas razones que nos hicieron aceptar la verdad de la proposición *cogito ergo sum*, porque no hemos salido del ámbito del pensamiento. Que no haya Dios engañador ni genio maligno es una ampliación del *cogito* pero sin salir de él. A partir de aquí podemos reconquistar el dominio de la razón natural. Las ciencias que habíamos descalificado como dudosas e inciertas, vuelven a quedar fundadas.

En la Meditación quinta, Descartes expresa que entre los contenidos de las ideas, hay algunos que tienen una estructura fija, independiente de la voluntad de quien las piensa, y por tanto, una estructura necesaria. Los llama “naturalezas verdaderas e inmutables”, se trata de las “esencias”, contenidos de las ideas innatas.

² Si Dios nos hubiera dotado de razón, pero de una razón engañosa, sería engañador Él mismo, lo que no puede ser. Como se establece en la Meditación sexta, si nos hubiera dotado de una razón no engañosa en sí misma, pero capaz de engañarse en algunas circunstancias, y no nos hubiese dado al mismo tiempo el medio de corregir ese engaño circunstancial, sería igualmente responsable de nuestros errores, lo que tampoco es compatible con su perfección. Hemos demostrado la realidad formal que corresponde a la idea de un ser perfecto e infinito, y no la de algún ser que admita algún grado de imperfección. De manera que las posibilidades de engaño directo o indirecto por parte de Dios quedan definitivamente excluidas.

Si bien estas esencias no tienen una existencia separada de mí, que las pienso, tienen una realidad independiente, que le es conferida, no por ser substancias ellas mismas, sino por su claridad y distinción, que es garantía de realidad. Descartes señala que es evidente que lo que es verdadero, es algo, siendo la verdad y el ser una misma cosa. Las cosas que caen bajo nuestra percepción pueden ser consideradas cosas cuyo modo de ser es en sí, o en otro, o bien, verdades eternas, como las esencias.

Las esencias no tienen existencia fuera de nuestro pensamiento, pero no son ficciones de nuestra mente. Las substancias posibles que en ellas se piensan, como, por ejemplo, los entes matemáticos, se consideran entes verdaderos y reales. La diferencia con las substancias propiamente dichas, es que se refieren a algo posible, no existente en acto en el espacio, pero que podría existir. Se trata de ideas que no pueden dividirse mediante el entendimiento, porque no fueron compuestas por él mismo. Son ideas innatas, implantadas por Dios en nuestro espíritu. La garantía que nos ofrece la veracidad divina nos permite ahora estudiar estas esencias, en la seguridad de que no habrá errores en nuestro conocimiento de ellas, si nos atenemos cuidadosamente a los preceptos del método. Así es como recuperamos para el conocimiento, las ciencias que se refieren a las esencias, sus combinaciones y propiedades. En general, estas ciencias pueden desarrollarse sin atender a la existencia de sus objetos, salvo en el caso de la naturaleza de Dios, cuya esencia implica la existencia.

A esta altura de las Meditaciones, se pueden establecer las siguientes correspondencias:

- A la duda sobre el testimonio de los sentidos corresponde la incertidumbre acerca de nuestro conocimiento de las *cualidades* de las cosas. Esas cosas, por el momento, se tienen ingenuamente por existentes.

- A la intensificación de la duda con la hipótesis de que todo podría ser un sueño, corresponde la incertidumbre de nuestro juicio acerca de la *existencia* de las cosas.

- A la exasperación hiperbólica de la duda, con la hipótesis del genio maligno, corresponde la duda acerca de la validez del conocimiento racional en general.

Si admitimos esto, podemos afirmar que la demostración de la existencia de las cosas corporales, dentro de la metafísica cartesiana, es una respuesta a uno de los grados de la duda metódica: el argumento en que aquella existencia se puso en duda.

El progreso de las Meditaciones tiene la forma de un ascenso en la duda, y de un descenso gradual, en el que se van recuperando en orden los terrenos perdidos en el movimiento ascendente: el *cogito* y la existencia de Dios permiten recobrar la validez de la razón natural, con lo que se han podido enunciar enseguida, en la Meditación quinta,

proposiciones racionales relativas a las esencias. El argumento de la Meditación sexta permite recuperar el conocimiento de la existencia.

Al más profundo de los niveles de la duda se opusieron, en primer lugar, el *cogito* como primera verdad independiente del genio maligno; en segundo lugar, la demostración de la existencia de Dios a partir de nuestros propios pensamientos, mediante un uso de la razón posible aun a pesar del genio maligno; y en tercer lugar, el tratamiento del error en la Meditación cuarta donde quedó anulada la existencia del genio. Esto nos permitió refutar definitivamente los argumentos de la duda hiperbólica. Así pudimos afirmar con certeza enunciados sobre las esencias de las cosas naturales, es decir, establecer en su legitimidad las verdades geométricas. Pero aún subsisten, como objeciones a la validez del método, los argumentos de la duda natural. Se pueden señalar dos niveles: uno donde se pone en duda la existencia, ya que todo podría ser un sueño. Aunque soñáramos con una claridad y distinción inauditas acerca de los objetos, de sus formas geométricas y de sus relaciones conceptuales y esenciales, aun así, podría ser que no se refiriese a nada existente y erróneamente lo tomáramos como algo real.

Otro nivel de duda fue aquel que se planteó al comienzo de la Meditación primera: la sospecha del conocimiento sensible.

La refutación de estos dos niveles de la duda natural procede también por análisis de las ideas, sin salir del terreno firme ganado en el *cogito*. Las ideas que se considerarán ahora son las de la imaginación y las de la sensación.

Las ciencias que recobramos cuando refutamos la duda hiperbólica fueron la Geometría y la Aritmética. Su validez no quedaba afectada por el argumento del sueño aunque sí por la hipótesis del genio maligno. Hasta ahora, las operaciones con esencias, alcanzaron legitimidad, pero nada se ha dicho sobre si a esas esencias les corresponde su existencia o no.

Ahora habrá que probar que son posibles otras ciencias como la Astronomía, la Física o la Medicina, que, para ser conocimientos verdaderos, requieren la existencia de sus objetos. Para probar que a ellas se extiende la validez del método, habrá que demostrar que la suposición de la existencia de objetos es legítima y está a resguardo de la objeción del sueño.

La resolución del problema del sueño debe efectuarse sin recurrir a otra cosa que al yo pensante y a sus contenidos, porque su existencia es lo único (además de Dios) establecido de manera indudable. Este problema se plantea y se resuelve como el problema de la validez de la realidad objetiva de las ideas de la imaginación.

En la Meditación sexta, Descartes se refiere a la imaginación como un modo del pensar. Es una modificación del atributo “pensamiento” por la cual nos referimos a algo ajeno a la *res cogitans*. Nos presenta las ideas de las cosas materiales. La imaginación es un modo contingente que podría no pertenecerle a la substancia pensante. Por el hecho de encontrar en mí esta modalidad del pensar que es el imaginar, pareciera verosímil que hubiera cierta correspondencia de las ideas de la imaginación con otras cosas ajenas a mí. Porque no es necesario que yo tenga en mí estas ideas de la imaginación. La imaginación y sus ideas no se siguen de mi esencia como ser pensante, entonces podría inferirse que dependen de alguna cosa que no es mi espíritu. Pero esta sospecha no es suficiente para demostrar la existencia de una *res extensa* a la que la imaginación se refiere. Las ideas de la imaginación podrían ser vacías, es decir, podrían carecer de un correlato real. Para demostrar que no es así, habrá que examinar esas ideas, y en especial, sus contenidos.

Es necesario examinar la realidad objetiva presente en nuestras ideas de las cosas materiales, para explicar su origen, porque podría ser que yo mismo las estuviera causando a partir de mi propia substancialidad como ser pensante, teniendo en cuenta que no pueden proceder de la nada. Entonces la pregunta por la realidad de las cosas materiales, se puede resumir así: ¿A la realidad objetiva representada en mis ideas de cosas materiales, le corresponde un objeto formalmente real, distinto de mí mismo? ³

Descartes expresa que las ideas ingresan en la imaginación por medio de los sentidos, entonces se va a ocupar de examinar las correspondientes ideas de las sensaciones. Las ideas de los sentidos son independientes también, como las de la imaginación, del yo pensante. No está su causa ni en el entendimiento ni en la voluntad. Su causa debe estar en algo ajeno al yo. Mediante estas ideas de la sensibilidad somos advertidos de la presencia efectiva de cosas que nos afectan. Ellas tienen la función de introducir un paso en el argumento de la demostración de la realidad de las cosas materiales: el paso que dice que la causa de la sensación es exterior a la mente. Pero no pueden soportar todo el peso de la demostración, sólo tienen por realidad objetiva, la realidad de las cualidades y no una realidad substancial,

³ En la actualidad entendemos por “realidad objetiva” lo contrario de la subjetividad individual. El concepto parece referirse a lo que efectivamente es, a lo que pertenece a la realidad misma, por oposición a lo que sólo parece ser o a lo que pertenece a la subjetividad del observador. No es así como lo entendía Descartes. Según lo expone al final de las respuestas a las segundas objeciones, “realidad objetiva” de una idea es la entidad de la cosa representada por la idea, en la medida en que está en la idea. Todas las cosas que percibimos como si estuvieran en los objetos de las ideas, están *objetivamente* en las ideas mismas. En toda idea, hallamos un cierto grado de realidad representada. A la realidad objetiva, le corresponde en las cosas fuera de la idea, la realidad formal. Esta es la realidad, o el grado de ser, que poseen las cosas efectivamente existentes.

por tanto no pueden demostrar la existencia de una substancia separada. Esta función corresponde a las ideas de la imaginación.

Aquí es donde tendrá lugar la “deducción trascendental”, la demostración de la conexión de las ideas con sus objetos.

Las ideas de cosas materiales contienen cierto monto de realidad objetiva. Esa realidad puede estar formalmente en las cosas materiales, o eminentemente en Dios o en mí mismo, como ocurre con los sueños. Pero recordemos que hemos demostrado la existencia de Dios, y Dios no es engañador. Me ha dado una propensión a creer que son las cosas materiales las que causan mis ideas de las cosas materiales, y no me ha dado ningún correctivo para esa convicción irresistible. Si me hubiese dado esa propensión sin un correctivo, sería un Dios engañador, y no lo es. Por lo tanto, existen cosas materiales.

Existen las cosas. Entonces, las ideas de la imaginación mediante las cuales nos referimos a ellas, no son vacías ni irreales. Tienen como correlato cuerpos reales. Cosas de cuya existencia no puedo dudar. Será legítima la pretensión de aplicar el método a las diferentes ciencias.

Descartes siguió el orden que él mismo formuló cuando expresó que una cosa que piensa es una cosa que “duda, entiende, afirma, niega, quiere, no quiere, y también imagina y siente”. En este orden resolvió los diversos momentos de la duda: primero recuperó el conocimiento intuitivo del yo, luego recobró la facultad de razonar, y de juzgar, con ello eliminó la duda hiperbólica y la hipótesis del genio maligno. Más adelante, al estudiar las ideas de la imaginación, fundó la posibilidad de conocer cosas efectivamente existentes, eliminando con ello el grado de duda natural sobre la posibilidad de que todo fuese un sueño. Luego habrá de considerar, siguiendo este orden, las ideas de la sensación, para resolver el grado más primitivo y superficial de la duda, el que se refiere a los datos de los sentidos.

Podría afirmarse que la demostración cartesiana de la existencia de las cosas materiales se basa en las ideas de la imaginación, no en las de la sensación. La realidad que se ha demostrado no es la de los cuerpos que son objeto de sensaciones, sino pura extensión inteligible, porque como afirma Descartes en la Meditación sexta, las ideas que se refieren a la substancia extensa no son las de la sensación, sino las de la imaginación.

Las ideas de la sensación nos ponen frente a las propiedades de las cosas: las cualidades secundarias. Estas cualidades no nos enseñan verdaderamente cómo son las cosas. El objeto de las sensaciones no es una substancia, sino una cualidad o accidente, percibido de una manera peculiar. Esto no significa que las ideas sensibles sean completamente inútiles para los fines del conocimiento, porque eso pondría en duda nuevamente la veracidad divina.

Lo cierto, es que no podemos tener estas ideas, sino en la medida en que estamos unidos a un cuerpo.

En definitiva, hemos podido reconocer la dualidad metafísica cartesiana, una metafísica del *cogito* en la Meditación segunda, donde el primer principio es el ser del *cogito* y una metafísica de la causalidad a partir de la Meditación tercera, de rasgos más clásicos, donde introduce la divinidad, se trata de una ontoteología.

Por otra parte, hemos visto cómo mediante las ideas de la imaginación Descartes intenta salvar el hiato entre *res cogitans* y *res extensa*, aunque a nuestro parecer, ni el argumento ontológico ni la función garante de Dios, resultan suficientes para demostrar la conexión de las ideas con sus objetos.

Un problema en Kant

¿es posible tener conocimiento sobre lo posible?

Alan Florito Mutton

En el presente trabajo queremos hacer manifiesta la pregunta *¿puede el hombre conocer sobre la posible?* Nuestra dirección de escritura no tiene un final donde encontramos una respuesta efectiva y convincente. Creemos más bien en el trabajo de pensar sobre la cuestión. De esta manera las líneas que acompañan al lector se piensan como disparadores de preguntas y no como soluciones a la pregunta problemática.

Si pensamos la metafísica kantiana como una ciencia que le establece los límites al conocimiento, empresa en la cual se embarca Kant desde el principio de su obra *Crítica a la Razón Pura*¹, debemos poder ser capaces de detectar aquello que escapará a nuestro conocimiento. Las facultades de conocimiento, sensibilidad y entendimiento, han de trabajar en conjunto a la hora de conocer. Un objeto ha de presentarse espacio-temporalmente para que el entendimiento, mediante las categorías, sintetice dicho material sensible. Las categorías han de aplicarse sobre el material que se da bajo ciertas condiciones formales de aparición. Ahora bien, si disociamos lo que se puede conocer de lo que no se puede conocer, en principio, diremos que solo podemos conocer aquello que está al alcance del entendimiento, esto es, algo *posible* que concuerda con las condiciones formales de la experiencia y del entendimiento. Bien sabido es que la sensibilidad está compuesta por las intuiciones del espacio y del tiempo, y el entendimiento, como productor de conceptos, es lo que posibilita el conocimiento. Las categorías son quienes se encargan de *encasillar* la realidad permitiendo que el material sensible tenga sentido y no sea meramente la presentación sin forma de objetos. Del material sensible el entendimiento ha de *apropiarse* para conocer, pero a diferencia de una necesaria apropiación de los objetos sensibles para su póstumo conocimiento, también es el campo de lo que no podemos conocer por el cual el entendimiento deambula. Deambular es pisar un campo de conocimiento que le es imposible al entendimiento y es propio de la razón. Entendimiento y razón son las dos facultades de

¹ De aquí en más KrV. Trabajamos con la edición, Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Colihue, 2009. Trad. Mario Caimi. (Especialmente nos abocamos al trabajo de las pp. 307-356).

conocimiento que se disputan, durante toda la KrV, el papel de delimitar al conocimiento. Hablamos de un teatro bélico entre ambas facultades que intentan conquistar el papel de limitación, papel, muy importante, dado que la configuración de la obra kantiana tiene especial interés en ser una ciencia que ponga límites gnoseológicos al hombre.

Ahora bien, no es solo material problemático el del campo del conocimiento de la razón sino que también es el material empírico al que ciertas categorías se aplican y, o bien no podemos conocerlo, o bien es un material de conocimiento que podemos conocer. Nos referimos particularmente al conocimiento que se obtiene (o se debería obtener) en el proceso de síntesis de la categoría de posibilidad. Esto significa que nos es sumamente problemático pensar que podemos conocer sobre lo posible. El mismo pensamiento sobre lo posible debe recaer no sobre un objeto posible, sino sobre un objeto efectivo. Pensar por ejemplo la lluvia es pensar sobre el pasado o el presente efectivo de la misma y no sobre la mera posibilidad de la lluvia. Aquí nos preguntamos, *¿podemos pensar sobre lo posible o el pensamiento ya es efectividad?* Es decir, cuando nos alimentamos de pensamientos, vemos que en los mismos ya están desplegados objetos efectivos, que no son mera posibilidad. Aún en la conformación misma de objetos no existentes, serán utilizados objetos o partes de objetos para su composición.

Hasta aquí no hemos hecho más que describir, de modo totalmente general, el problema con el que el pensamiento se enfrenta cada vez que piensa sobre la posibilidad o sobre los posibles. A lo largo del trabajo veremos que la categoría de posibilidad es la más problemática por la fundamental y obvia cualidad de que, si bien tiene como función la síntesis del material sensible junto con las otras categorías, decimos *¿cuándo somos capaces de decir que algo es posible?*

Lo propio de la razón es el campo de lo que el hombre jamás podrá conocer, pero sí podrá pensarlo. El origen no sensible de las categorías nos presenta de inmediato un problema, dado que las mismas aplicarán su poder de síntesis en lo sensible. Es decir, que encontramos que el trabajo productor que realizan las categorías, es una producción sobre una naturaleza de objetos distinta a la de ellas. Aquí se encuentra desplegado y centralizado el motivo del presente trabajo: *¿cómo podemos hablar o conocer sobre posibilidad?* La categoría de posibilidad, de las categorías del grupo de modalidad, es la que más resistencias nos ofrece para poder hacer efectivo su poder de síntesis debido a que dicho poder debe recaer sobre cierto objeto que se da en el espacio y en el tiempo. Pero la posibilidad no tiene un objeto espacio temporal de acción efectivo, si no que, por el contrario, carecemos de la presentación empírica del mismo en lo espacio-temporal. A continuación discerniremos y

compararemos sobre diversas caracterizaciones que hace el autor alemán respecto a la categoría de posibilidad.

En la presentación de *Los postulados del saber empírico en general*, Kant hace manifiesta una caracterización de la posibilidad como categoría de modalidad que nosotros haremos visible para la presentación del problema que venimos especificando. El primer postulado nos dice que “lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos) es *posible*”². Esta caracterización es un suelo fértil para el conocimiento dado que permite un despliegue ontológico bajo condiciones que nos permiten el conocimiento de los objetos. Inmediatamente esta caracterización de lo posible entra en tensión con otra que dictamina, “pero en verdad, la posibilidad absoluta (que es válida en todo respecto) no es un mero concepto del entendimiento y no puede, de manera alguna, ser de uso empírico, sino que pertenece solamente a la razón, que va más allá de todo uso posible del entendimiento”³. Vemos en esta última caracterización que no hay conocimiento posible dado el grado nulo de que un objeto se presente, se aparezca y para conocerlo bajo la aplicación de las categorías del entendimiento. Esto lo podemos relacionar con dos cuestiones, por un lado, el origen puro de las categorías, por otro, al serle propio un origen puro, existe una tendencia a traspasar los límites de la sensibilidad para abocarse al conocimiento de cuestiones que le son propias a la razón.

Ahora bien, permanezcamos un instante en esta doble caracterización de posibilidad antes de continuar hacia el tratamiento de una tercera. Para trabajarlas hacemos manifiesta una pregunta disparadora: *¿Cuál es el lugar de lo posible en la KrV?* Vemos la cuestión de un uso doble respecto a la categoría de posibilidad, un uso bifronte de la misma. Es un concepto del entendimiento y además se establece un uso particular propio de su familiaridad con la razón. Una vinculación que podemos establecer en la caracterización entre razón y posibilidad (cita 3), es que todo lo que no contenga contradicción lógica puede ser posible, porque es propio de un uso lógico-formal y no tiene porqué tener su respectiva correspondencia con las condiciones formales de la experiencia. En cambio, las condiciones formales de la experiencia sí se nos presentan en la relación caracterizada por entendimiento y posibilidad descrita como primer postulado (cita 2).

Sabiendo que nuestro conocimiento se obtiene de dos fuentes que son irreductibles la una a la otra (sensibilidad y entendimiento), vemos que nos encontramos en el campo de la caracterización vincular entre el entendimiento y la posibilidad, donde se esperan ciertas

² Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 307.

³ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 322.

condiciones espacio-temporales para poder sintetizar el material intuitivo obteniendo así conocimiento. Claro que somos conscientes de que las categorías de modalidad no afectan ni modifican al objeto fenoménico, y la relación que se establece entre las categorías en cuestión y el objeto empírico no es la misma que se puede establecer con las demás categorías. La categoría de posibilidad respecto a la caracterización vincular con el entendimiento debe tener una vinculación que no sea meramente formal si pensamos en obtener conocimiento, esto es, que sea vincular respecto a lo sensible para que podamos hablar de conocimiento una vez efectuada la síntesis. Así vemos los dos usos: un uso empírico del vínculo entendimiento-possibilidad y un uso trascendental del vínculo razón-possibilidad.

Con lo poco que hemos avanzado, ya nos hemos encontrado con el problema que se establece cuando uno intenta trabajar el vínculo entendimiento-possibilidad, haciéndose presente, además, un problema gnoseológico que especificamos bajo la pregunta *¿puede el hombre ser capaz de anticipar la existencia de algo?* Y, cuando ese algo se da efectivamente bajo las condiciones de posibilidad vinculadas a las formas puras de la sensibilidad, nos preguntamos *¿es capaz el trabajo conjunto de las facultades entendimiento y sensibilidad para la obtención de conocimiento si centralizamos la supuesta aplicabilidad de las categorías de modalidad?*

Cito:

“[si un objeto] está conectado sólo en el entendimiento, con las condiciones formales de la experiencia, su objeto se dice posible; si está en interconexión con la percepción (sensación, como materia de los sentidos), y por ella es determinado por medio del entendimiento, entonces el objeto es efectivamente real; si está determinado por la interconexión de las percepciones según conceptos, entonces el objeto se dice necesario”⁴.

Kant nos hace saber que las categorías de modalidad no afectan ni modifican al objeto fenoménico. Pero si esto es así, *¿cómo hay un vínculo efectivo de dichas categorías con la sensibilidad en tanto aquellas no modifican al material de esta?* Podemos pensar que una diferenciación entre el campo de la posibilidad y el de lo efectivamente real y necesario es una diferenciación de los usos de la categoría de posibilidad, dado que se ajusta a lo que hemos antedicho respecto de su carácter bifronte. Es pertinente presentar el problema con el siguiente ejemplo ilustrativo: hay dos grupos, en *uno* está contenido lo efectivamente real y necesario, y en *otro* está contenido lo absolutamente posible. En el grupo de lo absolutamente

⁴ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 323.

posible encontramos mayor número de elementos debido a que se puede encontrar un mayor número de pensamientos que no producen contradicción lógica. A diferencia de esto, en el grupo de lo efectivamente real y necesario, nos encontramos con las limitaciones de las que es parte nuestro conocimiento, es decir, de lo que efectivamente conozco como real y necesario. Kant nos subraya la idea de que “las cuestiones del campo de la posibilidad es mayor que el campo que contiene todo lo efectivamente real, y de si éste a su vez es mayor que la multitud de lo que es necesario, son cuestiones interesantes cuya resolución es sintética, pero que también cae dentro de la jurisdicción de la razón”⁵.

El ejemplo de los grupos nos sirve para remarcar la división que hemos establecido entre las caracterizaciones vinculares entendimiento-posibilidad y razón-posibilidad, pero, a la vez, también nos es un ejemplo propedéutico para ahondar en el problema preguntándonos *¿podemos conocer el grupo de los posibles pensables?* Claro que solo podremos conocer aquellos posibles pensables que se nos den bajo la caracterización de posibilidad que se atiene a las condiciones formales de sensibilidad y, además, los posibles deben presentarse como objetos sensibles. Sabemos que en la experiencia *se pone en marcha* el conocimiento. No con la experiencia entendida como el conjunto o acervo de datos empíricos, sino con la experiencia en sentido de ejercicio. Al experimentar, al tener experiencia, ahí es donde se obtiene conocimiento. Veamos el ejemplo kantiano del concebimiento de un triángulo en la KrV,

Cito:

“que la posibilidad de un triángulo pudiese ser conocida a partir de su concepto [considerando] en sí mismo (él es ciertamente independiente de la experiencia); pues, en efecto, podemos darle enteramente a priori un objeto, es decir, construirlo. Pero puesto que esto es sólo la forma de un objeto, es decir, construirlo”⁶.

No podemos dejar de hablar sobre la relación que se establece entre el uso de las categorías de modalidad y la razón. En el intento de limitación del uso de las categorías, a lo largo de la lectura de las páginas pertinentes a nuestro estudio, hemos descubierto continuas reflexiones sobre qué facultad es la que limita al conocimiento y sobre qué nos es posible conocer. Creemos así que las categorías tienen tres posibles usos: 1) un uso que no excede el campo de lo fenoménico para la obtención de conocimiento. No obstante, alguien puede

⁵ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 320.

⁶ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 311.

sostener que tanto en la *Deducción Metafísica* como en la *Deducción Trascendental* se ha logrado una convincente explicación de la restricción de las categorías al campo meramente fenoménico; no es nuestro caso, 2) un uso que excede el campo de lo fenoménico y lo relacionamos con la naturaleza no empírica de las categorías, pensamos en la oscilación entre el intento de conocimiento sensible y el intento de conocimiento inteligible, y 3) un uso meramente puro de las categorías en donde no hay relación con lo fenoménico y es propio de los objetos de conocimiento del campo de la razón.

De estos tres usos, creemos que Kant, vencido ante la imposibilidad de una justificación acabada en la *Deducción Metafísica* y en la *Deducción Trascendental*, debe trabajar en conjunto a la *Dialéctica Trascendental* para poder mostrar que las categorías de modalidad comparten cierta familiaridad con la razón, esto es, una fuerte tendencia a ingresar al campo de la razón sobre cuestiones que solo podemos pensar, pero no conocer. En la función sintética de la categoría de posibilidad, hay un ingreso en la jurisdicción de la razón. Como hemos indicado ya, Kant especifica esto diciendo que las categorías de modalidad no aumentan su concepto, sólo indican la manera en cómo es él y lo enlazan con la potencia cognoscitiva⁷.

Cerramos el presente trabajo advirtiendo una nueva estrategia kantiana para superar el problema de la relación entre un mundo sensible y un mundo inteligible. Todo esto está relacionado con una división tajante que Kant introduce respecto a cómo se entiende la metafísica y cómo debemos trabajarla. Señala así un alejamiento de la *metafísica natural* en donde el hombre se desborda y traspasa los límites de lo que puede conocer. Aquí, inmediatamente, en la supuesta y necesaria demarcación de límites uno debe preguntarse *¿qué facultad ha de establecer los límites para poder conocer de una manera legítima?* A través de las páginas de la KrV a uno se le van haciendo visibles los intentos kantianos por establecer una limitación a nuestro conocimiento, por medio de la pregunta *¿sobre qué somos capaces de conocer?*, pero, como es sabido, Kant no puede establecerlos de una manera definitiva. En principio podríamos pensar que lo ha logrado cuando relaciona la *Estética Trascendental* con las *Deducciones*, pero inmediatamente, y en las páginas que trabajamos, la estrecha relación de la limitación respecto a la *Dialéctica Trascendental*, nos despiertan, nos ponen alerta y vemos, efectivamente, que Kant continua ensayando estrategias argumentativas para delimitar el campo cognoscitivo. Bajo la tutela de qué facultad uno debe pensar los límites. Como nueva estrategia argumentativa nos presenta dos sentidos de noúmeno: un sentido negativo y

⁷ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Colihue, 2009, p.323.

un sentido positivo; como así también distingue dos mundos: un *mundus sensibilis* que está compuesto de *phaenomena* y un *mundus intelligibilis* compuesto por *noúmena*. Pero la composición de estos mundos tiene por excelencia el carácter de ser acotados a cierto material. Recordemos la inmediata pregunta kantiana cuando establece el trabajo conjunto de las facultades de la sensibilidad y el entendimiento, algo es lo que afecta al sujeto cognoscente, pero no es el objeto como aparición, sino más bien algo que no es tal cual se me aparece, es decir, que me afecta la *cosa en sí*. Algo me afecta, afecta mi sensibilidad y no es de origen empírico. Por esto último, no podemos tener conocimiento de la *cosa en sí*. Entonces, ¿cuál es el inconveniente que podemos relacionar respecto a lo antedicho y al problema de la *cosa en sí*? Una creíble solución que el autor de la KrV creyó encontrar, es postular que el entendimiento haga un uso legítimo de su capacidad, no incurriendo en el *mundus intelligibilis*. Kant está jugando nuevas cartas que el destino propio del idealismo le otorgo para sortear la problemática que aún, en estas avanzadas páginas de la KrV, no pudo solucionar.

Entonces la estrategia de la división de dos *mundus* en Kant muestra su clara necesidad de articular y poner de manifiesto la relación entre un mundo sensible y un mundo inteligible. Nuevamente se nos presenta la metafísica del límite en su máxima expresión recordándonos que conocer y pensar no son lo mismo. El noúmeno es un concepto límite de esta división, pero sólo se da en un sentido negativo, por lo tanto, continúa siendo incognoscible el límite al conocimiento. El noúmeno en sentido negativo sólo puede incorporarse al mundo sensible de forma negativa porque no le es propio de su naturaleza, dado que el mundo sensible está compuesto de material intuitivo, es decir, como “*el pensamiento de algo en general, en el cual hago abstracción de toda forma de la intuición sensible*”⁸. Estos son los noúmenos que se corresponden con los objetos que se dan espacio-temporalmente. Por el contrario, el noúmeno en sentido positivo, no oficia de límite dado que se encuentra en su *despliegue natural* y nos muestra el límite de nuestro conocimiento, nos muestra que no tenemos intuición posible de él dado que no encontramos un objeto dado espacio-temporalmente, entonces “*donde no puede hallarse esta unidad de tiempo, por tanto, en el noúmeno, allí cesa por completo todo el uso y aun toda la significación de las categorías*”⁹.

⁸ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 346.

⁹ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 342.

La crítica nietzscheana al sujeto cartesiano como una crítica a la metafísica

**Federico Giorgini
(UNMdP)
Daniel Schivardi
(UNMdP)**

Introducción

En el presente trabajo intentaremos reconstruir los planteos realizados por Nietzsche en su crítica al sujeto moderno cartesiano, tomando como punto nodal su crítica a la metafísica. Para llevar adelante este propósito es necesario que podamos distinguir qué entiende el autor a la hora de hablar de metafísica, cuál es su surgimiento y cómo la liga a la subjetividad cartesiana. Pretenderemos, así, diferenciar algunos aspectos que son constituyentes de la metafísica para presentar la relación que establece Nietzsche con los aspectos de la subjetividad.

¿En qué consiste el desarrollo de la metafísica? ¿Cómo se ven reflejados en la propuesta de la subjetividad cartesiana? Al responder estas preguntas podremos interpretar las ideas que dieron forma a esta crítica, y comenzar a tejer un hilo conductor que nos lleve a comprender la manera en que Nietzsche entiende la aparición del sujeto cartesiano como una expresión más de la metafísica.

Reconstruiremos, entonces, este camino para lograr esclarecer la relación, con la cual Nietzsche trabaja, entre metafísica y sujeto cartesiano.

El desarrollo de la metafísica

En el momento en que Nietzsche critica a la filosofía y propone derrumbarla a martillazos lo que efectivamente quiere destruir es la impronta metafísica en la que se basa, el desarrollo, casi la totalidad, de la tradición filosófica. Su cruzada lo lleva a realizar una investigación genealógica para poder determinar lo arbitrario del surgimiento de los elementos de la metafísica, es decir: la razón, la virtud, los principios absolutos, la realidad en sí. Y no sólo el surgimiento de estos elementos, sino que también intenta denunciar la

configuración jerárquica que ellos generan, el lugar principal que con el advenimiento del cristianismo pasó a ser ocupado por Dios, y que tras su “muerte” fue ocupado por el sujeto y la razón.

Nietzsche sitúa el comienzo de la tradición metafísica en Sócrates y Platón. Cuando Sócrates secciona la relación Apolo-Dionisos –“potencias que brotan de la naturaleza”-, haciendo prevalecer la razón, por sobre todas las cosas y quitándole importancia a la impronta dionisiaca, representante de la crudeza del mundo, de la embriaguez de los sentidos y la naturaleza; logra sobrevalorar la razón. Esta mediación alejó la vida, en la razón se escondió el engaño, el olvido, una verdad absoluta que al haber sido inventada no es tal.¹

La degeneración de la filosofía aparece claramente con Sócrates. Si se define la metafísica por la distinción de dos mundos, por la oposición de la esencia y la apariencia, de lo verdadero y de lo falso, de lo inteligible y de lo sensible, hay que decir que Sócrates inventa la metafísica: hace de la vida algo que debe ser juzgado, medido, limitado, y del pensamiento, una medida, un límite, que se ejerce en nombre de los valores superiores –lo Divino, lo Verdadero, lo Bello, el Bien... Con Sócrates aparece el tipo de un filósofo voluntaria y sutilmente sumiso.²

Sócrates logró establecer una valoración moral de la virtud, de la razón. De pronto, los límites se convirtieron en la felicidad. Sólo se exaltó el límite, sin tensión, sin guerra, sin dionisismo, sin el mundo imperfecto, dinámico y cambiante. La razón otorgó la seguridad de lo estático, de lo “perfecto”.

De esta manera, Platón dio los pasos siguientes hacia la instauración de un sistema dualista. El mundo corrupto, dinámico, contradictorio, ese mismo que condenó Sócrates, dejó de ser el mundo verdadero. El mundo verdadero pasó a ser aquel con los límites –apolíneos- bien marcados, estático, incorruptible, el mundo de las Ideas.

Ante este ordenamiento, Nietzsche percibe un carácter ilusorio, pensar un orden puro, trascendente, con la idea inaprensible como punto máximo, le resulta una gran mentira digna de “los alucinados del más allá”, de “los despreciadores del cuerpo”, “los predicadores de la muerte”.

Lo que Nietzsche entiende por “metafísica” (...): el ocultamiento y desjerarquización de la vida realizados por el platonismo con la teoría de los dos mundos; ocultamiento que de una manera u otra se ha mantenido a lo largo de toda la historia de la filosofía. Tal es la razón por la cual Nietzsche, desde sus inicios como pensador, denominará a su filosofía “umgedrehter Platonismus” (platonismo invertido). Esta metafísica, así entendida, será el nihilismo

¹ Véase: CRAGNOLINI, Mónica, *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003; p. 60.

² DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*, Madrid, Arena Libros, 2006, p.22.

decadente, y posteriormente la denominación abarcará a toda la porción de historia de la filosofía sustentadora del “mundo verdadero”, hasta que él termina por devenir una “fábula”, y todo su curso la “historia de un error”.³

El problema que encuentra Nietzsche no es sólo la arbitrariedad de estos valores, pues entiende que todos los principios y valores que establezca el humano⁴ serán arbitrarios en tanto que son creados por él. El problema es que se ha olvidado que los valores por los cuales nos regimos, en base a la tradición platónico-cristiana, los que indican qué es bueno y qué es malo, son algo realizado por el humano.⁵ Entonces, sucede que la interpelación a los humanos, en base a estos valores y principios, pareciera llegar desde el exterior, de una ley moral externa. De esta manera, en palabras de Fink, “al dictar valores el hombre se trasciende a sí mismo y contrapone a sí, como objeto extraño, lo proyectado por él; tal objeto posee el carácter del más venerable ser en sí”.⁶

Este tipo de estructura es la que genera el dogmatismo que Nietzsche tanto combate, y lo evalúa como el producto negativo de esta clase de principios. Al emanciparse de su creador, pasan a esclavizarlo a través de las jerarquías, los órdenes morales y la negación de lo más tangible que existe para el hombre: su cuerpo y el mundo sensible.⁷

Las mismas estructuras se extendieron a lo largo del tiempo y gran parte de ellas están aún presentes en muchas concepciones filosóficas. Nietzsche entiende que la tradición filosófica quedó empapada de metafísica en base a la anterior caracterización, entonces ya no sólo se limita a criticar el surgimiento, sino la reproducción de la metafísica. En ese recorrido expresa que la filosofía que lo precede ha sido una huida hacia un mundo verdadero situado más allá del mundo terrenal y la afirmación del instinto de la vida decadente. Esto se vería expresado incluso en la filosofía moderna y en sus intentos para alcanzar las primeras certezas: el sujeto cartesiano, la filosofía kantiana. Los elementos que Nietzsche encuentra

³ PICCIONE, Bruno L. G., Nietzsche y Heidegger, la superación de la metafísica y el pensar futuro en Cuadernos de Filosofía, Buenos Aires, 1983, XIX, 30-31

⁴ N.de los A.: Preferimos la utilización del término “humano” como expresión genérica, antes que la de “hombre”, por considerarla más equitativa a la hora de referirse como generalidad a un grupo compuesto por hombres y mujeres.

⁵ “Antes bien, fueron “los buenos” mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este pathos de la distancia es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores (...)” NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2008, p.37.

⁶ FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Ed. Alianza, 1982; p. 162

⁷ “Una palabra todavía contra Kant como *moralista*. Una virtud tiene que ser intención *nuestra*, personalísima defensa y necesidad *nuestra*: en todo otro sentido es meramente un peligro. Lo que no es condición de nuestra vida la daña: una virtud practicada meramente por un sentimiento de respeto al concepto de “virtud”, tal como Kant lo quería, es dañosa.” NIETZSCHE, Friedrich, *El Anticristo*, edición citada, p.40.

como negativos son el yo, las “certezas inmediatas”, el pretendido rigor de la lógica, la facultad de síntesis, incluso la forma que cobra la voluntad en Schopenhauer, quién había sido una fuente de inspiración en la primera etapa nietzscheana.

Al pronunciarse en detrimento de estos principios universales, Nietzsche está expresando la intensión de hacer una filosofía que elimine esta clase de elementos, los cuales son constitutivos de las concepciones metafísicas. Como ya dijimos antes, los humanos generan un elemento que se vuelve extraño y pasa a ser el que rige las vidas como una autoridad externa, cuando en realidad sigue siendo una creación propia. Sea Dios, sea la Verdad, el sujeto o cualquier clase de concepto que rijan las vidas humanas desde “un mundo verdadero”, es decir desde un mundo que no es al cual tenemos acceso, la impronta metafísica estará presente.

Por otra parte, en la modernidad también se siguen expresando los elementos que antes señalamos y que ya estaban presentes en las anteriores etapas de la filosofía. La búsqueda de la verdad o cualquier principio primero, como si se tratara de objetos a descubrir, niega el carácter contingente que éstos poseen pensados en los términos nietzscheanos, es decir como una creación humana. Dicha creación humana debiera responder a las necesidades de sus creadores, debieran ser convenciones o interpretaciones que faciliten la actividad. En el momento en que estas interpretaciones se vuelven contraproducentes para su propósito inicial e incluso pasan a socavarlo, tendrían que perder validez. Por el contrario, en las concepciones metafísicas los principios se “fossilizan” y pasan a ser absolutos, por ende son los que marcan el camino, el cual es independiente de las necesidades.

Ya en un texto de su juventud Nietzsche expresaba su disconformidad con la verdad como algo inmóvil y tangible:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal⁸.

De esta manera es que el lugar que ocupan estos principios es el mismo que en el cristianismo ocupa Dios y que antaño ocupó la idea de Bien. En la modernidad se podría decir

⁸ NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Editorial Tecnos, 1994, p.25.

que se da la “*muerte de Dios*”, sin embargo, su lugar sigue existiendo como el legitimador del orden de cosas.

Resumiendo, entonces, lo que hemos expuesto hasta ahora, algunas de las características principales de la metafísica que denuncia Nietzsche serían el fundar un sistema en base a valores absolutos, a ideas que se presentan como principios objetivos y la búsqueda de una verdad estática. Podemos decir que estas características son metafísicas porque son razones que se presentan más allá del mundo empírico, no responden a la posibilidad de ser escrutadas, no hay forma de contrastarlas porque no hay acceso a ellas más allá de los pensamientos especulativos. Es decir, pensando desde Nietzsche, serían sólo verdades antropomórficas que se han impuesto a sus creadores desde un exterior virtual.

La subjetividad como manifestación de la metafísica

Una vez que ya hemos identificado algunos de los aspectos que Nietzsche señala de la metafísica, intentaremos rastrear sus consideraciones acerca de la subjetividad y la posibilidad de enmarcarla en dicha tradición. De esta manera, cuando nos remitimos al método cartesiano nos encontramos justamente con la instauración del *ego cogito* –yo pienso- como un principio primero, aspecto esencial de la metafísica:

Pero, inmediatamente después, me di cuenta de que, mientras quería pensar que todo era falso, era absolutamente preciso que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa observando que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y cierta que las más extravagantes hipótesis de los escépticos no eran capaces de destruirla, juzgué que podía admitirla sin escrúpulos como primer principio de la filosofía que buscaba.⁹

Así, como ya dijimos antes, una de las principales apuestas de la filosofía moderna por establecer un principio fundante del conocimiento, ha sido el sujeto cartesiano. Lo que es indubitable para Descartes es el *ego cogito*, a partir de esta base se puede comenzar nuevamente a establecer una teoría del conocimiento que no presente la posibilidad de engaños o confusiones sensoriales. Esto implica la creencia en la causalidad, implica encontrar un responsable; he aquí la ‘piedra fundacional’ sobre la que se erigirá todo lo racionalmente confiable. Siguiendo la interpretación de Vattimo, entendemos que el

⁹ DESCARTES, René, *Discurso del método*, Madrid, Aguilar, 2010, pp. 63-64.

fundamento es uno de los caracteres de la metafísica, -que está ligado también a la estructura lingüística- el cual Nietzsche critica porque al tratarse de una arbitrariedad, una violencia interpretativa, no es entendida como tal sino como algo objetivo:

Como los otros grandes errores de la metafísica y de la moral, también la creencia en el yo se remonta, mediante la creencia en la causalidad, a la voluntad de encontrar un responsable del acontecer. La estructura del lenguaje, y ante todo la gramática de sujeto y predicado, de sujeto y objeto, y al mismo tiempo la concepción del ser que sobre esta estructura ha construido la metafísica (con los principios, las causas, etc.), está totalmente modelada por la necesidad neurótica de encontrar un responsable del devenir. (...) El universo de la metafísica, dominado por la categoría del *Grund*, del fundamento, está modelado por la creencia supersticiosa en el sujeto (...)¹⁰

Otro de los aspectos controversiales del sujeto cartesiano es su carácter estático, esto está ligado a la concepción de sustancia, la cual no es corrompida por el devenir, por el mundo material. El *ego cogito*, en su papel de fundamento, no puede mostrar fisuras, tiene que ser una unidad permanente ante los cambios; así lo expresa Descartes:

Luego, examinando atentamente lo que yo era y viendo que podía suponer que carecía de cuerpo y que no había mundo, ni ningún lugar en que yo estuviese; pero no por eso podía suponer que yo existía, sino que, al contrario, por lo mismo que dudaba de la verdad de las otras cosas se deducía muy evidente y ciertamente que yo existía, mientras que si hubiese dejado de pensar, aunque todo lo demás que hubiera imaginado alguna vez hubiera sido cierto no tendría ninguna razón para creer que yo había existido, deduje que yo era una sustancia cuya naturaleza o esencia era pensar, y que para ser no necesitaba ningún lugar ni dependía de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y aún más fácil de conocer que él, y aunque el cuerpo no existiera, ella no dejaría de ser todo lo que es.¹¹

Al identificar el yo cartesiano con ese carácter estático, inmutable, ya que no necesita de “ningún lugar ni de ninguna cosa material para ser”, también damos cuenta del establecimiento de la dualidad clásica. El hecho de que el yo, el principio fundante, sea algo “completamente distinto del cuerpo” es otra de las muestras de la valorización de lo incorruptible. De esta manera, se está negando al mundo material, disponiéndolo en un estrato inferior al de una realidad inteligible. Se está poniendo en juego, así, la dualidad alma – cuerpo, lo inteligible en detrimento de lo sensible. Del yo, no hay dudas, por el contrario, del

¹⁰ VATTIMO, Gianni, Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica, Barcelona, Ediciones Paidós, pp.29-30.

¹¹ DESCARTES, René, *Discurso del método*, Madrid, Aguilar, 2010, pág. 64.

cuerpo sí puedo dudar y sin embargo continuar existiendo; queda así expresado el desprecio por el cuerpo. Ligamos, de este modo, otras dos características de la metafísica que se presentan: el carácter estático del *ego cogito*, y la distinción jerárquica de dos mundos, uno, el de los sentidos en el que todo puede ponerse en duda, y otro, del que no puede dudarse, la certeza primordial del *ego cogito*.

Como ya hemos expresado, la marca de la metafísica está presente en la propuesta cartesiana, es por ello que las críticas nietzscheanas al ‘yo’ se dan en ese sentido. Uno de los asuntos primordiales que atiende esta crítica es el de la negación del propio cuerpo. El hecho de disponer todo el valor del ‘yo’ en un plano que trascienda al mundo sensible, es un camino directo a la precarización de lo vital según Nietzsche. En ese sentido, considera al cuerpo como la ‘gran razón’, y el ‘yo’ es sólo un instrumento de esta última, es un concepto creado que tiene como función establecer una unidad que facilite las interpretaciones. De este modo, podemos seguir el pensamiento de Cragolini:

La fuerza creadora se encuentra en el *Selbst* [sí mismo], en la pluralidad, pero necesita de una razón que le proporcione unidad. De este modo, la razón no es “lo otro” del *Leib* [cuerpo] sino el aspecto del mismo que tiende a unificar las fuerzas. Lo que ha caracterizado a la filosofía decadente ha sido la exacerbación de esa “pequeña razón” hasta transformarla en un elemento “esencial” del hombre.¹²

Finalmente podemos sostener que es válida la inserción de la subjetividad cartesiana, por parte de Nietzsche, en el plano de la crítica a la metafísica. Ahora bien, no podemos dejar de prestar atención al motivo que aparece subyacentemente a lo largo del trabajo, por el cual se profundiza el rechazo feroz al yo cartesiano y a la tradición metafísica, es decir, aquello que Nietzsche considera como *nihilismo*, *negación de la vida* o *decadencia de la cultura occidental*. De este modo, dejamos las puertas abiertas para continuar con la profundización de un análisis que se de en ese sentido.

Conclusión

Tal y como planteamos en el comienzo, hemos podido acceder a la crítica nietzscheana del sujeto cartesiano, a través del análisis de su crítica a la metafísica. Hicimos un recorrido por algunos aspectos centrales de esta última, para poder considerar la relación

¹² CRAGNOLINI, Mónica, *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003; p. 131.

con los orígenes de la subjetividad moderna: el 'yo'.

El establecimiento de un principio primero, la valoración de lo estático por sobre lo dinámico y cambiante, y su consecuencia: la división de lo existente en dos mundos –uno sensible y otro inteligible-, han sido características fundamentales de la metafísica que se ven manifestadas en la teoría cartesiana. De esta manera, podemos considerar, que el hecho de determinar estos puntos en común, aporta a la clarificación de dicha relación.

Para concluir, dejamos expresa la posibilidad de profundizar el análisis realizado, siguiendo el hilo que nos lleva a identificar el motivo central del rechazo a la tradición filosófica ligada a la metafísica y a la subjetividad: la negación de la vida.

Canturrear
(Gilles Deleuze – Herman Melville)

Gorlier, Juan Carlos
(Universidad Nacional de Quilmes)

Filosofía, literatura, vida. Todo orden es un ordenamiento arbitrario. Frágil. No existe sin dar órdenes. ¿Cómo ordenar sin hacer signos que ordenen algo a alguien? Para mantener el orden hay que hacer que los signos signifiquen algo. Ordenar el lenguaje. Convertirlo en institución del orden. Someterlo a la gramática. En toda institución subyace una operación gramatical. Borrar la arbitrariedad. Presentarla como necesidad. La literatura pone a prueba la gramática. Resiste la concordancia. Siembra la discordancia. Experimenta cuánto se puede resistir el orden sin imponer el orden. Desordena el orden. La creación literaria es una revelación. Revela algo que no es algo. Sólo se revela en la creación. En el centro del orden hay desorden. En el centro del lenguaje hay una vorágine que arrastra la gramática mar afuera. Hacia la agramaticalidad. El pensar se hunde en el caos. Si el caos lo expulsa, emerge en la forma de un personaje filosófico. La filosofía no es la creación de un filósofo. El pensar, poder anónimo, crea personajes filosóficos. Maneras de pensar que ponen a prueba lo pensado. Marcando un ritmo. Fijando un centro. Dibujando un perímetro. Desplegando un estilo. El personaje filosófico no es una alegoría. Es un haz de fuerzas. Vive. Insiste. Persiste. Hay un arte en el pensar. El arte de pensar el ser “en tanto” ser. Sin los nombres y los atributos que le impone el orden. Pensar “como si” el azar fijara reglas. Pensar lo que excede al pensamiento. Entablar relación con lo que no es posible entablar relación. Lo que demanda pensar. Lo impensable. La literatura crea personajes singulares. Bordes del caos. Ojos enrojecidos. Tímpanos doloridos. Miran sin ver. Escuchan sin oír. Intoxicados. El roce de la verdad intoxica. Expuestos a percibir lo invisible, lo inaudible. Lo que excede al orden de lo perceptible. Cuando ven, ven visiones. Cuando oyen, oyen voces. Alguien junto a ellos no capta lo que captan ellos. Lo que los capta a ellos. Sólo capta el que es captado. No es cuestión de elección. Criaturas solitarias. Hacen signos desconocidos. Deberían querer decir algo. Pero no se sabe qué ni a quién. Tal vez no sean más que signos de sí mismas. No dan ni piden explicaciones. La vida no da ni pide explicaciones. Aparecen. Despiden un fulgor que

no ilumina nada. Desaparecen. El orden vuelve el lenguaje contra el lenguaje. El cuerpo contra el cuerpo. La vida contra la vida. Separa la vida de la literatura. Pretende separar la fuerza de lo que la fuerza puede. La literatura resiste el ordenamiento del percibir, sentir, pensar. Libra el lenguaje de la gramática. No lo libra para imponer un orden nuevo. Lo libra porque sí. Revela la diferencia radical, la complicidad radical, entre literatura y vida. La finalidad de la literatura, de la vida, es expresar la literatura, la vida. Es así, porque sí.

Balbuceo. Expresión espontánea de sonidos que tiene lugar en los primeros meses de vida. Nombre de lo sin nombre. Está libre de la cárcel del lenguaje. Se burla de la gramática. Chillidos, eructos, gorjeos, suspiros. Sonidos que brotan de la boca que no sabe hablar. Infante. Imposible mamar sin chupetear. La lengua presiona el pezón contra el paladar. Los labios succionan. Producen un sonido rítmico. El ritmo se independiza. Se adueña del cuerpo. El cuerpo orgánico se desorganiza. El balbuceo realiza una actividad inútil. No cumple ninguna función. No comunica nada. No es la expresión de alguien que intenta decir algo. Es el experimentar por experimentar. Autosuficiente. Anónimo. Nada que interpretar. Resistir la compulsión a ser alguien que oye a alguien decirle algo. El balbuceo sólo se expone al que se expone. Imposible percibir la desnudez sin desnudarse.

Canturreo. Se canturrea a solas. Cuando se está solo. Porque se está solo. Sin abrir la boca. Sin pronunciar vocales. La lengua apretada contra el paladar. Inmóvil. El aire hace vibrar la garganta. Disuelve las letras de las canciones. Torna viscosas las palabras. Interrumpe el significado. Para que fluya el poder significar. Murmullo brotando de un lugar sin lugar. Donde no habita nadie. No escucha nadie. Voz previa a la voz. Posterior a la voz. Siempre ahí. Inaudible. Seductora. Se hace oír cuando vociferar es en vano. Cuando no quedan palabras. Hablar es en vano. Siempre se habla a solas. Habla de alguien ausente. A alguien ausente. ¿Cómo recordar el nombre de algo sin repetirlo? Todo significado descansa en una convención. La repetición erige las convenciones. Las disuelve. Las vuelve al lugar del que nunca salieron. Al murmullo rítmico, repetitivo. Se canturrea para fijar un centro expansivo. Para convertir un medio anónimo en un territorio familiar. Se canturrea para despedirse del hogar. Para aventurarse a lo desconocido. Se canturrea para darse ánimos en tierra extraña. Para reorientarse. Para volver a empezar. Canturrear es un arte. La creación artística no crea el sonido, el color, el mármol, la palabra. Los arranca del lugar donde están. Arrancar una piedra de un lugar para marcar otro es un acto creador. Introduce una diferencia mínima, pero radical, entre el lugar y lo que acontece en el lugar. No se crea de la nada. Se crea arrancando cosas ya hechas del lugar que ocupan. Del orden que las ha hecho. Que las aprisiona, paralizándolas, convirtiéndolas en cosas. Se crea para que la vida vuelva a fluir.

Para nada. El canturreo arranca el sonido del cuerpo. Lo libera del cuerpo orgánico. Del orden del organismo. Libera la música que hay en el sonido, sin separarla del chillido. Sin separarla del ruido. El canturreo no es el canturreo de alguien. No está dirigido a alguien. Crea sus propias condiciones. Sus propias reglas. Crea percepciones y afectos. No los crea de la nada. Los crea arrancando sensaciones y sentimientos. Crea al que canturrea y al que escucha el canturreo. El canturreo es. No es parte de otra cosa. El mundo es algo que no tiene ninguna finalidad. Que no es algo. El canturreo no está en el mundo. No es parte de un todo mayor. Es el mundo. Es, en el sentido más intenso de la palabra “ser”.

Expresión. La literatura no es la imposición de una forma de expresión a una materia informe. El devenir literatura de la vida, el devenir vida de la literatura se buscan uno al otro. Se encuentran en una zona intermedia. Sin forma fija. Sin materia informe. Sin sí ni no. Neutra. La escritura acontece en esa zona. Sin afrontar el caos, imposible escribir, imposible pensar. La escritura desordena el orden del escribir. No se ocupa del buen decir. No es la expresión de la libre asociación. Nadie elige estar expuesto al desorden. El desorden puede no acontecer. Cuando acontece fecunda la escritura. La hace trabajar a través de espasmos. Cada palabra nace libre. No está ordenada por la anterior. No ordena la siguiente. El cuerpo está expuesto a las percepciones. Sin yo que perciba. La escritura está expuesta a las palabras. Sin yo que escriba. Sin las defensas de la gramática. Libera el poder expresivo de las palabras, en lugar de urdir su captura. Tensa el lenguaje. Lo envuelve en su propia intensidad. Sin imponerle un molde. Lo que nace no nace muerto. Desea vivir, más que sobrevivir. Balbucea. Va y viene. Se balancea. Modula una materia intensiva. Un haz de fuerzas. La fuerza no se opone a la forma. Forma para deformar. Deforma para formar. Fluye. La escritura permite vislumbrar, por un instante que dura sólo un instante, que el cosmos no se opone al caos.

Recuerdos infantiles. La escritura no busca recordar. Lucha contra el olvido del olvido. Contra el olvido de la precariedad. Contra el recuerdo que empuja al olvido. Contra el olvido de las percepciones fragmentarias, que no pertenecen a cosas. Del lenguaje expresivo, que no comunica nada. Contra las palabras y las cosas sedimentadas en los recuerdos. Lucha por permanecer fiel a lo que aparece para desaparecer. A lo que se hace olvidar. Vestigios de cuerpos extraños en el propio cuerpo. Cuerpos que se resisten a ser parte del propio cuerpo. El recuerdo trama contra el acontecimiento. Se esfuerza por insertarlo en una trama. Por suturar la trama. Las percepciones se conservan como cuerpos extraños en el cuerpo propio. La escritura compone percepciones que se conservan a través de la escritura, como expresiones atípicas. Como frases extrañas.

La voz musical. La voz, sin dejar de ser cuerpo, se libra del cuerpo orgánico. Lo usa

como tensor. No pertenece a una mujer, un hombre o un niño. No pertenece a nadie. El orden se obsesiona por ordenar la voz. Por someter la expresión a la posesión. La usa para describir cosas. Para exteriorizar sentimientos. Para comunicar ideas. La interpreta, tratando de fijarla. Como trata de interpretar el resplandecer de una estrella fugaz. La voz no fija el sonido al sentido. El sonido existe en el silencio como la ola existe en la marea. Presencia que hace presente el ir y venir, el acercarse y retirarse. La voz no rompe el silencio. Lo expande y contrae. Lo tensa y distiende. Lo hace vibrar, en la voz. Vibración anónima. Impersonal. Singular. No la singularidad de algo o de alguien. Singularidad de lo que acontece en tanto acontece. El cuerpo está expuesto a todo lo que acontece. Pero sobre todo está expuesto al acontecimiento de la voz. Voz previa a la captura de la voz. Siempre ahí. Inaudible. Seductora. Viene de afuera. Resuena adentro. Invade otro cuerpo desde adentro. Lo seduce, desde adentro. En el núcleo de la seducción hay un no se qué. Un enigma. Todo es un enigma. Todo es ocasión de seducción. Lo más enigmático, lo más seductor, es la voz que no dice nada. La voz que está siempre más allá de la voz. La voz musical.

Referencias

Deleuze, Gilles (1969). *Logique du sens*. Paris: Minuit.

Deleuze (1981). *Espinoza*. Curso del 24 de marzo. Vincennes.

<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=45&groupe=Spinoza&langue=1>

Deleuze, Gilles (1993). *Critique et Clinique*. Paris: Minuit.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris: Minuit.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1980). *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*. Paris: Minuit.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.

Gorlier, Juan (2010). *Cuerpo, infancia, voz*. Manuscrito.

Melville, Herman (1852). *Pierre; or, the ambiguities*. New York, NY: Harper.

Nietzsche, Friedrich (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.

Pensamiento y corporalidad en las *Meditaciones metafísicas*

Juan Ignacio Guarino

Cogito, subjetividad y existencia

La *performance* del *cogito* nos revela la certeza e indubitabilidad de nuestro ser, aunque sin embargo, nada nos dice sobre nuestro modo de ser. Solamente nos permite conocer más allá de toda duda, nuestra propia existencia como sujeto cognoscente. En palabras de Kant, el *cogito* nos provee de la determinación formal de nuestra propia existencia pero nunca de la determinación material; es decir, nos informa sobre nuestra propia existencia como pensantes pero la pregunta por nuestro ser permanece como una incógnita. El *cogito* representa para Kant “nada más que un sujeto transcendental de los pensamientos = x, que es conocido solamente por medio de los pensamientos que son sus predicados y del cual, tomado por separado, nosotros no podemos tener jamás ni el más mínimo concepto” (A346/B404).

En este contexto, donde nuestra esencia pensante goza de una realidad efectiva e indubitable, Descartes se pregunta por nuestra esencia real, y para resolver esta cuestión considera cuales eran sus anteriores pensamientos sobre su realidad y existencia:

Me consideraba entonces dotado de rostro, manos, brazos, de toda esa maquinaria compuesta de huesos y carne, tal como aparece en un cadáver a la que designaba con el nombre de cuerpo. Veía también que me alimentaba, que andaba, que sentía y pensaba, y refería todas estas acciones al alma, y si acaso lo hacía, imaginaba que era una cosa extremadamente tenue y sutil, a la manera de un viento, de una llama o de un aire sutilísimo que se insinuaba y esparcía por las partes más groseras de mi cuerpo. Por lo que a éste toca, en manera alguna dudaba sobre su naturaleza, pues creía conocerla con claridad, y si hubiera querido explicarla con arreglo a las nociones que entonces tenía, la hubiera descrito en los términos siguientes: Por cuerpo entiendo todo lo que puede ser terminado por alguna figura, lo que puede contenerse en algún lugar y llenar un espacio de tal manera que de él quede excluido otro cuerpo; lo que puede ser sentido por el tacto, por la vista, por el oído, por el gusto, o por el olfato: lo que puede moverse de diferentes modos; no ciertamente por su propio impulso, sino por alguna cosa extraña que le toque y cuya impresión reciba: porque yo no creía que fuera propio de la naturaleza del cuerpo el poder de moverse por sí mismo, como tampoco el de sentir o pensar; (II,4)

Descartes presenta aquí una comprensión natural de la naturaleza del cuerpo y de un

alma que oscila entre una *entelequia aristotelico sensu*, que anima o da vida al cuerpo, meramente pasivo, y ciertas concepciones materialistas del alma, tal como la de Demócrito que se la imagina como una suerte de fuego que excita al cuerpo propiamente dicho. De todas maneras, el cuerpo es aquí concebido como una extensión susceptible de afectar a nuestros sentidos, aunque pasivo en lo referente a su alteración y movimiento y carente de las facultades de la sensación y el pensamiento. Tal es la concepción de la *res extensa*. Habiendo descartado al cuerpo pasa revista al alma misma, con el fin de averiguar quién o qué es este sujeto del pensamiento, el sujeto del *cogito*, y de este modo despejar la incógnita:

Los primeros [atributos del alma] son alimentarme y andar; sin embargo, si es cierto que no tengo cuerpo, no lo es menos que no puedo hacer ninguna de ambas cosas. Otro de ellos es sentir; sin embargo, tampoco se puede sentir sin cuerpo, aparte de que en otro tiempo he creído sentir muchas cosas en sueños, y al despertarme he conocido que no las había sentido realmente. Pensar es otro atributo; éste me pertenece seguramente, y es el único que no puede apartarse de mí (II, 5).

Frente a la pasividad del cuerpo, el alma se concibe como poseedora de diversas facultades como la vegetación, la locomoción, la sensibilidad y finalmente el pensamiento. De todas ellas, sólo el pensamiento es la única que no requiere de un cuerpo, puesto que tanto la alimentación, como la locomoción y la sensación son actividades que se realizan mediante un asiento material, el cuerpo. El pensamiento por el contrario, se presenta como una posesión legítima e inseparable del sujeto, pues es la concepción intelectual misma de su existencia la cual le informa de su existir. La posesión de un cuerpo está por el contrario, mediada por los sentidos y por la imaginación, consistente en “*observar la figura o imagen de una cosa corpórea*” (II, 6), es decir, de una *res extensa*. Por esto mismo afirma Descartes que “nada de lo que puedo entender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que de mí tengo” (II, 6), ya que el sujeto se concibe a sí mismo como *res cogitans*.

La evolución del dualismo mente-cuerpo

El dualismo cartesiano nace como una consecuencia metodológica de la duda hiperbólica; el conocimiento de la imaginación no es seguro, por lo que debe ser rechazado, incluyendo la posesión de un cuerpo o incluso *la propia existencia como cuerpo*. El sujeto cartesiano encuentra como posesión inalienable solamente el pensamiento, con el cual se

identifica aunque Descartes matiza el rechazo del cuerpo de una forma muy interesante:

Podrá suceder acaso que estas mismas cosas [el cuerpo], que supongo que no existen, por no serme conocidas, no sean diferentes de mí que lo soy. Nada sé de esto ni de ello me ocupo ahora, pues no puedo aventurar juicios sobre cosas que no conozco: sé que existo y trato de saber lo que soy, ya que me conozco como existente. Muy cierto es que el conocimiento de mi ser, considerado de este modo preciso, no depende de las cosas cuya existencia todavía desconozco, y tampoco, por lo tanto, de ninguna de las que puede fingir mi imaginación (II, 6).

Desde un punto de vista lógico, no es el caso que Descartes afirme que cuerpo y mente son diferentes; desde un punto de vista psicológico, Descartes asume la disimilitud de uno y otro, provisoriamente, para no caer en la inercia de la costumbre y aceptar la identidad entre ellos acriticamente. Esto no significa que Descartes afirme que no posee un cuerpo, solamente que en tal situación no puede afirmar dicha posesión con plena certeza puesto que podría ser falaz e ilusoria.

[...] nada de lo que puedo entender por medio de la imaginación pertenece al conocimiento que de mí tengo, y que es necesario apartar al espíritu de este modo de concebir para que pueda conocer con claridad su naturaleza (II, 6).

Y sobre su tendencia psicológica a considerar objetos externos haciendo uso de la imaginación es de la opinión que:

[...] mi espíritu es un vagabundo que se complace en extraviarse, y todavía no puede sufrir que se le retenga en los justos límites de la verdad (II, 8).

He aquí una buena explicación de los motivos de Descartes para forzar la duda metódica al punto de la hipérbole: poseemos una tendencia inherente a dirigir nuestros pensamientos al mundo y sus objetos, naturalizando su existencia y realidad. El ejercicio de la duda es solamente eso, un ejercicio y una excepción en nuestra actitud cotidiana. El motivo de la aceptación del *cogito* por el contrario, en tanto se trata de un conocimiento indubitavelmente verdadero, no responde a tal inercia psicológica sino que Descartes argumenta que su verdad surge de una causa interna, originada en el seno del intelecto mismo, mientras que por el contrario, la imaginación supone una alteridad: lo externo, extenso y mediado por el cuerpo, sobre el que Descartes se expide:

[...] se ofrece a mi espíritu cierta idea de la naturaleza corpórea, dudo por esto, si la naturaleza pensante que en mí se da –o mejor, que soy yo mismo- es distinta de esta naturaleza corpórea, o si las dos son una misma cosa, y supongo aquí que todavía no encuentro razón alguna para convencerme de lo uno o de lo otro (IV, 10).

Nuevamente, Descartes cree que no hay razón suficiente para decidir si posee o no un cuerpo. La tensión que genera la duda en torno a la corporalidad y su posesión se resolverá recién en la sexta Meditación. Allí se afirma que:

[...] todas las cosas que clara y distintamente concibo, pueden ser producidas por Dios tal como las concibo, basta que me sea posible concebir clara y distintamente una cosa separada de otra, para estar cierto de que la una es distinta o diferente de la otra [...] Por lo tanto, como conozco con certeza que existo, y encuentro a la vez que lo único que necesariamente pertenece a mi naturaleza o esencia es ser una cosa que piensa, concluyo acertadamente que mi esencia es ser una cosa que piensa, una substancia cuya esencia o naturaleza entera se reduce a pensar. Y aunque acaso (o mejor ciertamente, como luego se dirá) poseo un cuerpo, al que estoy unido muy estrechamente; con todo, como por una parte tengo clara y distinta idea de mí mismo, en cuanto sólo soy una cosa que piensa y que carece de extensión, y de otro lado tengo idea distinta del cuerpo, como de una cosa extensa y que no piensa, es evidente que yo, o mejor, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, sin el cual puede ser o existir (VI, 8).

Descartes se sirve de Dios como garante epistémico de su propio conocimiento: Dios nos ha dotado de facultades cognitivas que nos permiten alcanzar la verdad, siempre que las use del modo debido: restringiendo su juicio al conocimiento claro y distinto. La concepción clara y distinta de dos objetos como separados es razón suficiente para inferir dicha separación o distinción. Así, el alma y el cuerpo son concebidos de manera clara y distinta como entes distintos, una pensante y el otro extenso respectivamente, por lo que su distinción es real o substancial, y ya no meramente metodológica. Por substancia Descartes entiende “una cosa capaz de existir por sí” (III, 14), es decir, sin necesidad de otra. En consecuencia, la afirmación de la substancialidad y distinción del cuerpo y del alma supone concebir a uno y otro como dos entes distintos aunque la distinción es morigerada por la posesión del cuerpo por el alma o el “yo mismo”.

Las conexiones entre cuerpo y mente. Imaginación y sensibilidad

Cuerpo y mente representan en el hombre los dos géneros ontológicos de la metafísica cartesiana, a saber, *res extensa* y *res cogitans* respectivamente. Sin embargo hay existe entre ellos una íntima conexión cuya expresión es doble: la imaginación y la sensibilidad. La defensa más intuitiva que hace Descartes de la conexión entre cuerpo y alma ocurre al considerar la sensibilidad y sus datos:

Con estos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., me enseña también la naturaleza que no estoy meramente alojado en mi cuerpo, como un piloto en su navío, sino unido a él muy estrechamente, y de modo revuelto y confundido, que formo con él un todo verdadero.

Si así no fuese, cuando mi cuerpo está herido, yo, que no soy más que una cosa que piensa, no sentiría dolor, sino que percibiría este dolor únicamente por medio del intelecto, como el piloto ve que se ha roto algo en su navío; y cuando mi cuerpo necesita comer o beber, lo conocería yo simplemente, aunque de ello no me advirtieran los confusos sentimientos del hambre y la sed; pues todos estos sentimiento de hambre, sed, dolor, etc., no son más que ciertas maneras confusas de pensar que provienen de la unión y como mezcla del espíritu con el cuerpo (VI, 12).

La sensibilidad es así concebida como una facultad del alma por la que conoce “por dentro” el cuerpo, en contraposición al conocimiento objetivo, es decir de entes distintos de nosotros mismos. Conozco el dolor como un sentimiento, algo íntimo en mi consciencia, no como un objeto determinado, externo y separado de mí ni como el mero dato formal de que mi cuerpo está herido. La sensibilidad, como ya dijimos en el párrafo anterior, supone la mediación de un cuerpo por lo que su concreción real supone algún tipo de conexión íntima de uno mismo como ser pensante con un cuerpo o mejor dicho, con el propio cuerpo.

Una peculiaridad de la sensibilidad considerada como facultad, es que no me puedo evadir de ella; el influjo sensible penetra constantemente en mi mente y no puedo cerrarme a él. Dicho influjo incesante es la causa de la tendencia psicológica a la creencia en los objetos de la imaginación. La imaginación juega sin embargo, un rol importante en la sexta Meditación al ser validada por la garantía epistémica divina. Éste *deus ex machina* permite asegurar la realidad del objeto conocido por la imaginación y con el del mundo exterior:

[...] la facultad de la imaginación que poseo, y de la cual la experiencia me enseña que me sirvo cuando me ocupo en examinar las cosas materiales, es capaz de probarme su existencia; pues si considero atentamente lo que es la imaginación, encuentro que no es más que una aplicación particular de la facultad de conocer al cuerpo que le es presente íntimamente y que por tanto existe (VI, 1).

La imaginación aparece aquí ciertamente insinuada como una facultad de conocimiento que se dirige a lo externo, espacial y extenso, y que se refiere a algo concreto y existente. A continuación es contrastada la imaginación con la “intelección pura o concepción”. Ésta última facultad, que hasta aquí fue denominada meramente “intelecto” parece poseer cierta pureza que la imaginación no posee. La distinción entre ambas facultades es ejemplificada por Descartes con el ejemplo del triángulo y el kilógono (figura geométrica de mil lados). Puedo concebir figuras geométricas de gran cantidad de lados sin gran esfuerzo pero por el contrario, si intento imaginarlas encuentro que a cierto número de lados ya no puedo imaginarlos, es decir, formarme una imagen de la figura para examinarla tal como si la tuviese presente. La concepción es una facultad esencial del sujeto, mientras que la imaginación no lo es:

Fácilmente entiendo también que si existe algún cuerpo, al que mi espíritu se encuentra tan íntimamente unido que puede examinarlo cuando le plazca, es posible que por este medio imagine las cosas corporales; de suerte que esta manera de pensar se distingue de la pura intelección únicamente en que el espíritu, cuando concibe, vuelve en cierto modo sobre sí mismo y considera alguna de las ideas que él se dan; sin embargo, cuando imagina, se vuelve hacia el cuerpo y considera en éste algo que conforma con la idea que se ha formado o que ha recibido mediante los sentidos. (VI, 2)

Brevemente, la facultad cognitiva humana puede replegarse sobre sí mismo en el acto de concepción o dirigirse hacia fuera, hacia el cuerpo e inspeccionarlo y compararlo consigo misma, o mejor dicho, con las ideas que se forman. Este último acto es la imaginación y supone la conexión íntima con un cuerpo. La imaginación obra sobre la sensibilidad, facultad por la cual el cuerpo nos informa de su estado de un modo directo, intuitivo y no intelectual, en el sentido que no está mediado por conceptos discursivos sino que es apreciado como un todo homogéneo. Sobre él Descartes comenta:

He sentido además, que este cuerpo estaba colocado entre otros muchos, los cuales podían causarle diversas comodidades e incomodidades produciendo las primeras cierto sentimiento de placer o voluptuosidad, y las segundas de dolor. Además de este placer y dolor, sentía yo hambre, sed y otros apetitos semejantes, como también ciertas inclinaciones corporales a la alegría, la tristeza, la cólera y otras pasiones análogas. [...] También tenía alguna razón para creer que este cuerpo, que por cierto derecho particular llamaba mío, me pertenecía más propia e íntimamente que otro cualquiera; porque no podía separarme nunca de él como de los demás, sentía en él y por él todos mis apetitos y afecciones, y en sus partes me afectaban los sentimientos de placer y dolor, y no en las de los cuerpos restantes separados de él. (VI, 5).

Descartes muestra aquí una conexión inversa entre cuerpo y alma; si la imaginación suponía que el intelecto se dirigiera al cuerpo, en la sensibilidad por el contrario, lo corporal penetra al ámbito de lo mental. Por ella siento un arco de realidades muy disímiles cuya realidad o intensidad no puedo recrear meditando ni recordando y mucho menos puedo cerrarme a ella cuando el objeto está presente a mi sentido. El cuerpo aparece en Descartes como un objeto primario, que aunque suene contradictorio, no es un objeto del mismo modo que lo son los objetos de la imaginación, sino que él aparece como una fuente de conocimiento muy particular, entre ellas, las sensaciones corporales subjetivas que hay en día llamamos *propiocepción*. En ella, la *res cogitans* no se vuelve sobre sí ni sobre objetos externos presentados por medio de la imaginación, sino que por el contrario, se vuelve hacia su cuerpo, su primera posesión y lo analiza como una alteridad indisoluble, no como espíritu sino como naturaleza.

Conclusión

El dualismo cartesiano es a todas luces problemático, no sólo por el abismo que traza entre cuerpo y mente, sino por las interacciones que señala y lo problemático de su conceptualización. La identificación del *yo mismo* con uno de los polos de este dilema, la mente, no deja de ser problemático al considerar que la naturaleza humana es mental, pero no abstracta, sino mente corporalizada. Así, Descartes finalmente matiza su dualismo en la *Meditación* sexta considerando el especial *status* del cuerpo en la vida humana.

Razón e Ilusión en los proyectos filosóficos de Descartes y Hume

Leandro Guerrero

Después de dudar de los datos que nos proporcionan los sentidos, y sostener que es mucho más prudente no fiarse de quienes nos engañaron alguna vez¹, Descartes concede que su argumento no es lo suficientemente fuerte como para hacernos dudar de aquellas cosas que nos son muy cercanas, nuestras manos, nuestro cuerpo, las cosas que tenemos más a mano. En efecto, cuando se trata de ellos, las razones para dudar son escasas, ya que los errores en los que incurrimos son considerablemente menores. Para poder continuar su plan de desprenderse de todas las cosas que se ha juzgado verdaderas por error, Descartes nos plantea el famoso argumento del sueño. Estas cosas nos parecen por demás ciertas, pero ya nos hemos encontrado alguna vez con situaciones similares que hemos desenmascarado como ilusiones oníricas.

El argumento, no obstante, tal como aparece en la primera meditación, presenta ciertas particularidades. Para empezar, su relación con la locura. La retórica cartesiana nos presenta primero, como método para la negación del cuerpo propio, a la locura: “¿cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser que me empareje a algunos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis(...)?”². Negar el cuerpo propio es caer en el delirio, en la locura. Sin embargo, el filósofo que se presta a la búsqueda de la verdad no puede utilizar la locura, la ilusión y los ejemplos de los insensatos para su propia empresa, si no sería indistinguible de estos mismos locos de los que pretende distanciarse. Descartes tiene que acercarnos algún otro medio, tan fuerte como la locura para dudar de nuestras sensaciones y situaciones, pero que no tenga los peligros de adentrarse en los espinoso y extravagantes terrenos del delirio.

“[T]engo costumbre de dormir y de representarme en sueños las mismas cosas y aún *a veces cosas menos verosímiles* que esos insensatos cuando velan.”³ Nos propone enloquecer pero con control de lo que hacemos, delirar dentro de los ámbitos de la racionalidad. El argumento del sueño parece tener todos los beneficios argumentativos de la locura y ninguna

¹ Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, AT IX, 14.

² Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, trad. M. García Morente, La Plata, Terramar Ed., 2005. AT IX, 14.

³ *Ibidem*. Subrayado mío.

de sus contraindicaciones médicas.

Tanto el sueño como la locura, i.e. las imágenes ficticias que nos hacen confundir como reales, tienen una relación estrecha con la fisiología del cuerpo. Como leímos recién, el loco tiene su cerebro enturbiado por los vapores de la bilis, y su cerebro confundido provoca percepciones erróneas en su mente. Las ilusiones del loco tienen su causa en el cuerpo, y las padece en estado de vigilia. Con el sueño sucede algo parecido. Tienen su origen en movimientos corporales y en la agitación de los espíritus animales que recorren las huellas de las impresiones que han quedado en el cerebro, y se nos aparecen como sombras o retratos⁴ de aquellas percepciones que tenemos en estado de vigilia (cuando estamos en pleno uso de nuestras facultades mentales). El sueño y la locura están, por lo que vemos, bastante emparentados.

“Supongamos, pues, ahora, que estamos dormidos...”⁵ La invitación de Descartes no es a confundir *todas* nuestras percepciones con ilusiones, sino a tomar un conjunto amplio de ellas y *considerarlas* ilusiones. El giro es mucho más fino dentro del plan cartesiano. No queremos quedar encerrados en las ilusiones engañosas del sueño o la locura, la intención es poder encontrar principios evidentes e indudables donde sostener la empresa cartesiana de desarrollar una ciencia deductiva que domine todos los ámbitos de la naturaleza. No obstante, al abordar la cuestión desde esta perspectiva, el peligro es que la razón quede encerrada dentro de los parámetros que ella misma se ha auto-impuesto. Si el sueño es siempre una ilusión, puede que todo lo que construyamos bajo esta suposición no sean sino otras tantas ilusiones. Si nos proponemos explícitamente *engañarnos* a nosotros mismo y *fingir* momentáneamente que todas nuestras opiniones son imaginarias, cómo podremos distinguir el momento en que dejamos de engañarnos, cuándo sabremos que hemos encontrados algo no-fingido. Si el objetivo es el de encontrar un conjunto de verdades simples y ciertas sobre las cuales edificar, por estricta relación deductiva, el resto del conocimiento científico, la ilusión, tanto del sueño como de la locura, amenaza con echar todo por tierra.

Quizás la forma en que Descartes cierra la primera meditación, pueda ser una indicación de que él mismo reconoció la necesidad de acotar las implicaciones de la hipótesis del sueño: “como un esclavo que sueña que está gozando de una libertad imaginaria, al empezar a sospechar que su libertad es un sueño, teme el despertar y conspira con esas gratas ilusiones para seguir siendo más tiempo engañado, así yo vuelvo insensiblemente a caer en mis antiguas opiniones y *temo el despertar* de esta somnolencia, por miedo a que las

⁴ Cf. Descartes, R., *Las Pasiones del Alma*, Parte I, art. 21.

⁵ Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, AT IX, 15.

*laboriosas vigili*as que habrían de suceder a la tranquilidad de mi reposo, en lugar de darme alguna vez en el conocimiento de la verdad, no sean bastantes para aclarar todas las tinieblas de las dificultades que acabo de remover.”⁶

El giro retórico es notable. Descartes nos pone en situación de considerar que estamos realmente dormidos cuando vivimos nuestra vida diaria guiándonos por opiniones engañosas, pensándonos libres y poseedores de una ciencia que es pura ilusión. El sueño cartesiano es en realidad la ilusión de la vigilia, el despertar a una realidad de otra índole, con otras características. Es soñar y soñar que uno despierta. Las verdades que encontremos no pueden ser ilusiones, tienen que ser las más puras y evidentes certezas. Corresponderá a Descartes dar las razones para sostener que las proposiciones encontradas son las verdades que buscamos y no otras engañosas ilusiones.

La primera es la suma claridad con que se nos presentan. El no poder ser rechazadas después de ser consideradas con atención, es suficiente evidencia para apoyar su indubitabilidad. Si no podemos desenmascarar una ilusión, parece decir Descartes, es sin duda porque nunca lo fue en un principio.

Una segunda forma de probar la apodicticidad de nuestros principios, es el hecho de que podamos deducir a partir de ellos todas las demás proposiciones de la ciencia buscada. Así, sabremos que hemos dado con los principios últimos, evidentes y deductivamente fructíferos, en tanto podremos fundamentar sobre ellos con la mayor seguridad la completitud de nuestra ciencia⁷.

Tenemos entonces que la ulterior utilidad de nuestros principios son caracteres inalienables de su naturaleza, pero dependientes de su certeza metafísica. El estudio de la filosofía es “necesario para reglar nuestras costumbres y nuestra conducta en la vida”⁸. Nuestros principios son útiles en la práctica *porque* son verdades metafísicas. Aquella (la utilidad) es una consecuencia, sumamente importante pero dependiente, de esta (verdad es sentido metafísico). El conocimiento de estas verdades nos permitirá ‘juzgar mejor’ de todas las cosas con las que hemos de tratar, eliminarán toda disputa, y nos permitirán acceder al nivel más alto de Sabiduría. El uso que hagamos de ellos no permite ir perfeccionándonos, pero su aplicación práctica está sustentada en su verdad ontológica.

⁶ loc. cit., AT IX, 18. Subrayado mío.

⁷ Estas dos pruebas las trata Descartes en la *Carta del Autor al Traductor*, prefacio de *Los Principios de la Filosofía*.

⁸ Descartes, R., *Los Principios de la Filosofía*, trad G. Quintás, Madrid, Alianza, 1995, p. 9.

En la sección 12 de la *Investigación sobre el Conocimiento Humano*, Hume distingue dos tipos de escepticismo, uno *previo* a la investigación y otro que es *consecuencia* de los resultados obtenidos. Como ejemplo del primero menciona a Descartes, quien siempre nos recomienda la duda universal, como mejor medio para encontrar la certeza. Hume sostiene que tal como se plantea este escepticismo en sentido cartesiano es inviable; pero no sólo no es impracticable sino también de suma utilidad si nos guiamos por una versión corregida y mitigada de ese tipo de escepticismo. Es buena para evitar prejuicios y mantenernos constantes en el empleo de determinadas pautas metodológicas, necesarias en toda investigación.⁹ En esta oportunidad, quisiéramos reparar en la otra parte, en la postura escéptica que se origina como consecuencia de la investigación: cómo pensar la filosofía y la impronta filosófica humeana desde esta perspectiva y en comparación con la cartesiana.

Luego de llevar a cabo su investigación relativa al *entendimiento*¹⁰, Hume elabora una serie de críticas escépticas en dos frentes: dudas escépticas que surgen sobre la operación y la legitimidad de los *sentidos*; y sobre las operaciones y legitimidad de la *razón*. A partir de los datos que obtenemos de los sentidos no podemos fundamentar la existencia de objetos independientes y externos a nosotros. Los sentidos no pueden brindarnos la evidencia suficiente para sustentar nuestra creencia de que nuestras percepciones son causadas por objetos externos a nosotros. Por otro lado vemos continuamente que nuestra razón suele entrar en colisión consigo misma, ya que muchas veces encontramos que dos o más ideas que consideramos claras y distintas (en sentido cartesiano) se oponen entre sí, o algunos de sus caracteres se contradicen: lo que explica que encontremos tantas paradojas en nuestros razonamientos abstractos que versan sobre geometría o álgebra. Y con respecto a nuestros razonamientos morales o que versan sobre cuestiones de hecho, vemos que la crítica de la idea de conexión necesaria y de la relación de causalidad nos obligan a aceptar que lo único que nos inclina a considerar un objeto como causa y otro como efecto es un instinto natural, un hábito mental basado en una conjunción constante, destruyendo toda posibilidad de encontrar alguna evidencia que sustente con certeza nuestras creencias en cuestiones de hechos.

Finalmente lo único que nos decide entre un razonamiento y otro es una intensa inclinación a considerar algunos objetos más fuerte y vivazmente que otros, bajo condiciones que no podemos justificar racionalmente, sino que están fundadas en los efectos que la

⁹ Hume, D. *Investigación sobre el Conocimiento Humano*, trad. Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 1980. De ahora en más EHU, citado por la numeración de la ed. inglesa de Selby-Bigge [SB].

¹⁰ Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, trad. F. Duque, Madrid, ED. Nacional, 1977. Desde ahora THN, citado por la numeración de la ed. inglesa de Selby-Bigge [SB].

experiencia en conjunción con el hábito operan sobre la imaginación. Sin esta coincidencia inexplicable entre ambos principios, no podríamos explicar nuestro asentimiento a argumentación alguna o nuestra creencia en objetos allende los inmediatamente presentes a la mente: es decir nuestro entendimiento, nuestra memoria, y a fin de cuenta nuestro propios sentidos, están todos ellos fundados en la imaginación¹¹.

Lo que queda a la filosofía es el ámbito de las ideas débiles, de las remotas consideraciones de la fantasía. Esta misma debilidad es la que nos salva del escepticismo total una vez que nos encontramos con todas esas paradojas irresolubles, que se ocasionan cuando la razón actúa sobre sí y por sí sola, según sus principios. Estas fantasías débiles hacen del quehacer filosófico meras *ensoñaciones*, en términos de Hume¹². Cuando el filósofo, insuflado por la superstición, dedica a dar rienda suelta a su fantasía, es capaz de crear las más asombrosas e incluso rigurosas ilusiones, llenar el mundo de prodigios, milagros y hadas. A estas alturas no tendremos que preocuparnos. Las ideas que manejan no tienen ninguna impresión de la que se hayan originado, de modo que, en principio, no podrán tener mayor ingerencia en nuestra conducta.

El desafío de Hume, ahora, es elaborar su propia posición filosófica a la luz de estas afirmaciones. Su sistema filosófico es otra *ensoñación*, eso no lo niega. Aquí no tendremos el problema de dar razones para distinguir un principio verdadero de uno ilusorio, ya que en algún sentido todos son igualmente ilusiones. El problema es de otra índole: cómo entonces podemos inclinarnos hacia uno y no hacia otro. La respuesta empezamos a vislumbrarla poniendo atención en el término ‘inclinarse’. Precisamente para poder inclinarnos sobre una de esas ideas en desmedro de las restantes es necesario que podamos hallar una unión con alguna impresión vivaz, que transmita esa fuerza a su idea asociada y nos determina a otorgarle nuestra *creencia*. Creer en una proposición, juzgar o llevar a cabo un razonamiento, son todas acciones de la mente que encontrarán su sustento cognitivo en una percepción vivaz de mayor intensidad que otras, penetrando en nuestras mentes.

“[S]i somos filósofos tendremos que serlo únicamente sobre la base de principios escépticos”¹³, es decir reanudar la corriente habitual de nuestra vida, la única capaz de inclinarnos a la acción y de empujarnos a decidir, a obrar, a vivir, manteniendo siempre en mente que esa misma corriente habitual, que constituye la vida diaria, está sustentada por

¹¹ THN, 265 SB.

¹² THN, 270 SB. El término ‘ensoñación’, traducción de Duque, vierte el inglés ‘reverie’. El *Webster’s Ninth New Collegiate Dictionary* (Springfield, USA, 1983) da dos acepciones: 1. DAYDREAM. 2. the condition of being lost in thought. Se hace mención también a su origen francés, ‘resver’: to wonder, be delirious.

¹³ *Ibidem*.

mecanismo mentales e imaginativos instintivos, sin fundamento último de ningún tipo (i.e. metafísico, racional). Sin embargo, es lo que nos vemos forzados a hacer: a realizar inferencias causales, a pronunciarnos acerca de distinciones morales o estéticas, a considerar los objetos como existiendo independientemente de nuestras percepciones, etc.

La filosofía ‘verdadera’ no podrá ser la más perfecta Sabiduría, ya que ese nivel de certeza sea casi con seguridad imposible de adquirir y consecuentemente demasiado pedir, sino aquella que sea satisfactoria para la mente humana¹⁴. Esa satisfacción podrá juzgarse sólo sobre las consecuencias que pueda tener esa filosofía. Si sus consecuencias son útiles y agradables, entonces las ensoñaciones filosóficas serán bienvenidas dentro de la sociedad.

Descubrimos un nuevo ámbito para la ingerencia de la filosofía. Si pretende tener influencia sobre las personas, tendrá que acercar principios que permitan corregir o mejorar aspectos prácticos de la vida común. Tendrá que restringir y limitar cuidadosamente sus vuelos fantásticos para no adentrarse en los alejados y oscuros terrenos de la metafísica, que por ser inútiles, desagradan y repelen la consideración del vulgo¹⁵.

Las ilusiones de los supersticiosos no sólo no son útiles para la sociedad, sino que además suelen resultar perjudiciales, peligrosas. El trabajo escéptico abstruso y metafísico que realizó Hume lo ha puesto en evidencia. Es necesario cultivar la *verdadera metafísica* para erradicar la *metafísica falsa y adulterada* de los teólogos y los racionalistas a ultranza. La verdadera metafísica, la verdadera filosofía, no será aquella que se presente como indubitable y apodíctica a la luz natural de la intuición; será detectada por ser aquella que tenga sobre la sociedad, las costumbres y la conducta, las más útiles y fructíferas consecuencias: que nos permita realizar progresos en las ciencias naturales, pero a la vez metodizar¹⁶ las prácticas sociales, redactar mejores leyes, construir gobiernos más justos, eliminar la superstición, acabar con las disputas religiosas o políticas, educar a los niños con las mejores costumbres y preceptos morales.

Tanto en Descartes como en Hume está presente como carácter importante y culminante de un sistema filosófico próspero su lado pragmático: debe ser útil para poder perfeccionar nuestras ciencias y nuestras costumbres. Hay, además, una impronta política evidenciable: podremos diseñar Estados más justos y moderados, se pondrá fin a las disputas

¹⁴ THN, 272 SB.

¹⁵ Vale aclarar que en lo que hace a la vida común, nada distingue a la comunidad letrada filosófica del mero vulgo. Cf. EHU, 89/90 SB.

¹⁶ EHU, 162 SB.

políticas/religiosas, podremos practicar la tolerancia y la concordia.

Pero hay un punto divisor que es la relación verdad-pragmática. En el caso de Descartes, tenemos que estos principios se muestran como útiles en su aplicación por ser verdaderos principios metafísicos que rigen la naturaleza de las cosas, y por eso conocerlos nos permiten dominarlas. En Hume, la acepción del término 'verdadera filosofía' es más 'deflacionario': la adopción de ciertos principios es *sólo* debido a su utilidad, y aunque pueda comprometernos con ciertas tesis ontológicas, no implica que tales tesis mienten efectivamente la naturaleza de las cosas; simplemente es algo que nunca podremos saber. Contentarnos con los resultados no sólo es a lo que podemos aspirar por los límites naturales de nuestras facultades; sino que, por ello mismo, es suficiente.

De la comunicabilidad del juicio de gusto
Una apelación kantiana al presente del arte y la política
en clave arendtiana

Esteban Guio Aguilar
(UNMdP)
Mariano Martínez
(UNMdP-UBA-CONICET)

1. Introducción

De cara a la serie de fenómenos y sucesos inusuales que atraviesan el presente en materia de arte y política, se impone la necesidad de un replanteo general acerca de las estructuras que posibilitan su lectura. La modernidad -los cambios políticos y económicos instaurados a partir de ella- impulsa un ritmo de velocidad creciente. Su resultado es la *aceleración*. Lo acaecido es del orden de la absoluta novedad. El acontecimiento supone una ruptura de magnitud inesperada. Su consecuencia se refleja en el aceleramiento en el ritmo vital de las sociedades y de la vida en sociedad.

De este modo, las categorías históricas que permitían procesos de comprensión y juicio colapsan en la ausencia de una regla general a la cual apelar como fundamento de la novedad acontecida. El hecho particular inusitado no puede ser juzgado desde una norma general intrínseca al sistema, dada la inexistencia de la misma. El acontecimiento escapa a toda regla previa desnudando la precariedad del sistema frente a lo inesperado. Frente a tal novedad sólo puede apelarse a un proceso que tienda a la configuración de una nueva categoría.

La mera apelación a lo singular del hecho no parece garantizar de suyo normatividad alguna. Para que tal cosa se establezca es necesaria la participación en un plano decididamente comunitario. En este contexto y desde la lectura de Hannah Arendt, dicho proceso de configuración descansa en la facticidad del juicio reflexionante desarrollado por Kant en su tercer crítica (Kant, Immanuel; 2005). Desde ésta, resulta sencillo evidenciar el carácter de necesidad que supone para todo juicio de este tipo la pertenencia a un espacio

público.

La lectura en clave arendtiana de la Crítica del Juicio de Kant no sólo permite explicar la novedad política en el siglo XX sino que reintroduce conceptos kantianos como los de *comunicabilidad* o *sensus communis* al interior de la filosofía del arte contemporánea. Dicha intervención cifra la posibilidad de sustanciar perspectivas de corte socio-institucional donde la dimensión pública aparece como determinante en la configuración del hecho artístico.

En consecuencia, el presente escrito busca defender la común participación de elementos kantianos subyacentes tanto al dominio de lo político como de lo artístico en sus instancias más actuales. Asimismo, se pretende resignificar el aporte kantiano vinculando las nociones de lo público como condición de posibilidad de la capacidad de juzgar la novedad frente a lo instaurado, a la luz de los desafíos impuestos desde la contemporaneidad.

2. Lo político: necesidad de un ámbito *entre-los-hombres*.

Referirse a cualquier cuestión relacionada a la política desde Hannah Arendt, solicita, en principio, una resignificación del término. Desde esta perspectiva, la política no debe pensarse, “cosa que generalmente ocurre, como una relación entre dominadores y dominados” (Arendt, 1997: 50). Aunque posee íntima relación, no define la actividad que procura y mantiene el poder. No debe relacionarse a aquello útil o necesario para la vida de una determinada comunidad. Tampoco el punto central de la política es la preocupación por el hombre. Ni siquiera el hombre es esencialmente un “animal político” (Aristóteles, 1988: 1253)¹.

Comprender lo político en Arendt demanda, como primera medida, desarrollar la expresión *vita activa*. Esta contempla las tres actividades fundamentales que conforman las condiciones básicas por las cuales el hombre se desenvuelve en el mundo.

Con el término *labor* se designa aquella actividad que procura las necesidades vitales para la supervivencia de los individuos. La generación y corrupción inherentes a la propia vida se transforman en la condición humana para esta empresa, la cual debe asegurar no solo el individual proceso biológico del ser humano, sino también la continuidad de la especie.

¹ La idea de que el elemento distintivo del ser humano es el de ser político, aparece en Aristóteles asociado al don de la palabra. Considerando natural en el hombre la posibilidad de desarrollar un lenguaje capaz de expresar cualidades morales, entiende que el ser humano es esencialmente político. Si bien Arendt distingue al hombre como el único ser capaz de acción y discurso y por lo tanto, de actividad política, esta no es una cualidad natural del hombre como ser individual, sino que se hace posible a partir de la convivencia en un espacio caracterizado como *entre-los-hombres*.

Trabajo constituye la actividad que debe procurar aquellos elementos artificiales que faciliten el tránsito en el mundo. Siendo la condición humana de esta tarea la mundanidad, la futilidad de su producto concede algo de alivio (aunque no lo resuelve) frente al necesario y efímero carácter temporal de la existencia humana.

Finalmente la *acción* se presenta como la actividad que necesariamente se da entre hombres, estableciendo, junto al *discurso*, la posibilidad de toda vida política. A diferencia de la labor y el trabajo, la acción no tiene como fin facilitar lo necesario y práctico para la vida humana. Es por ello que Arendt entiende que con la acción se estructura una esfera autónoma en la que el hombre, independizado de las exigencias útiles humanas, ejercita su libertad. Este es el ámbito del pensamiento político, el cual “se basa esencialmente en la capacidad de juzgar” (Arendt, 1997: 53), y en el que la pluralidad constituye la condición humana para su realización.

Aquí resulta manifiesto el vínculo que puede trazarse entre esta forma de entender la política y el arte contemporáneo. El paralelismo se evidencia al comprender a la práctica artística contemporánea como un ejercicio libre de toda determinación práctica o funcional. El fenómeno artístico actual es parte de una esfera autónoma en donde tanto sus instancias de producción e interpretación se encuentran liberadas de cualquier mandato específico. Del mismo modo, aquello que posibilita su legitimación parecería ser también un espacio comunitario y plural de acuerdo mutuo.

El concepto de pluralidad en Arendt tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Por un lado, los individuos pertenecientes a la misma especie poseen la característica de ser iguales, es decir, ostentan una cierta estructura biológica idéntica que los diferencia de las otras especies. Por el otro, el mundo se conforma de una multiplicidad de objetos orgánicos e inorgánicos distintos entre sí. Incluso dentro de la enorme coincidencia que exige pertenecer a una misma especie, los individuos no se muestran como “copias” exactas producto de un mismo molde. Por el contrario, cada espécimen presenta variaciones y se distingue uno del otro.

Pero esta última característica, la alteridad presente en la naturaleza, solo se transforma en distinción en el ser humano. En efecto, es el hombre el único ser capaz de dar cuenta de estas diferencias y registrar la cualidad de ser distinto, incluso de sus semejantes.

Esta exclusiva característica de distinguir las variaciones, de ser consciente de la alteridad, de reconocerse como iguales y distintos a la vez, exige en el hombre una actividad que permita el entendimiento entre pares, el común acuerdo, la comprensión y el juicio. Esta instancia que la “paradójica pluralidad de los seres únicos” (Arendt, 2003: 200) demanda, es

resuelta por la acción y el discurso, permitiendo a los individuos aparecer en el mundo humano y presentarse entre sí como hombres.

Resulta evidente que este carácter revelador de la acción y el discurso jamás puede producirse en aislamiento y requiere necesariamente de un espacio público para su realización. El hombre a través de esta particular actividad se muestra en su distinción frente a los otros, se revela como persona única “públicamente”. Así, configurando una trama de relaciones humanas, la acción crea las condiciones para la memoria y, consecuentemente, para la historia.

Lentamente es posible acercarse a lo que Arendt entiende por política. A través de la manifestación de la acción y el discurso en un espacio público, el hombre se presenta y muestra quién es. Esta misma actividad permite conservar la narración de aquellos actos que, debido a sus propias características, no concluyen en un objeto tangible. La revelación del agente ante los otros, posibilita dar solución a la horrenda angustia producida por su finita existencia. Con esta relación *entre* hombres, se crean las condiciones para que aquellas actividades efímeras se transformen en imperecederas. La esfera pública se estructura así como el ámbito de aparición por excelencia, con lo cual, desde el acto y la palabra, el hombre no solo *es*, sino que también *permanece* ante los otros.

Nuevamente es posible reconocer en esto la conexión con el fenómeno artístico. Dada la absoluta novedad que irrumpe desde su práctica, aquellos criterios de legitimación requeridos para su juicio y comprensión han de encontrarse al interior de un espacio público común configurado a través de la acción.

Al entender que la propia acción se inserta y compone una compleja red de acciones y discursos ya existentes, el hombre se reconoce como agente y a la vez paciente de esta actividad. El individuo crea la historia a la vez que la sufre. Esto conlleva la intrínseca necesidad de juzgar aquella interrelación de actos y palabras en los que el propio sujeto se encuentra inmerso.

Por ello, la revelación del agente no es la única actividad que requiere de un espacio público para su aparición. También la posibilidad de ejercitar el pensamiento y, consecuentemente, su juicio asociado, se siguen necesariamente de esta convivencia *entre* hombres plurales descripta anteriormente.

De esta manera, así como la intimidad no favorece más que la labor y el trabajo, tampoco posibilitaría la constitución del juicio político ni estético. Es por ello que la esfera pública se transforma en condición necesaria no solamente de la acción y el discurso, sino también del pensamiento y el juicio.

3. El juicio estético: ámbito del pensamiento político.

A partir del siglo XX, el arte evidencia una complejización en los criterios de comprensión y juicio. La irrupción de objetos ontológicamente ambiguos y estructurados intencionalmente desde una narrativa hermética y polisémica torna difícil, cuando no imposible, su reconocimiento e interpretación. Este mismo extrañamiento se experimenta frente a ciertos eventos de naturaleza política evidenciados en las últimas décadas.

En el intento de comprender estos hechos terriblemente inusitados que el surgimiento de los gobiernos totalitarios del siglo XX acarrearía, Hannah Arendt acierta en pretender justificar la capacidad de juzgar. La comprensión y el juicio, efectivamente se vinculan desde el momento en que ambos procesos coinciden en tratar lo particular desde alguna regla universal. Pero cuando las categorías para llevar a cabo este proceso desaparecen, cuando los hechos no se asocian a ninguna norma universal, tanto la comprensión como el juicio colapsan, produciéndose la pérdida del sentido común.

Arendt vincula el juicio político al proceso que involucra el juicio del gusto desarrollado por Immanuel Kant en su tercera Crítica (1790), obra en la que, en rigor, se describe esta facultad asociada a la experiencia estética. A pesar de esto último, desde el momento en que la *Crítica del Juicio* aborda como temas lo particular o contingente, la capacidad de juzgar y, como veremos más adelante, la sociabilidad u hombres en plural, Arendt entiende que Kant se ocupa de elementos no sólo estéticos sino también de gran significado político.

El punto de partida es poner en evidencia la incapacidad de juzgar lo nuevo, lo crítico, en suma, los hechos sin precedentes para los cuales no había normas de referencia. Esto manifiesta una atrofia de un tipo de juicio al cual Kant denominara *reflexionante*. A diferencia del juicio *determinante*, donde lo particular se subsume a lo universal, este juicio es aquel en el que la falta de una regla universal obliga a juzgar desde el propio hecho particular y aquellos elementos contextuales que lo completan: “Si lo dado es lo universal (la regla, el principio, la ley), la facultad de juzgar, que subsume lo particular en lo universal (aun en el caso de que, a fuerza de facultad trascendental de juzgar dé *a priori* las condiciones únicas en que sea posible la subsunción), es *determinante*; pero si lo dado es sólo particular, y para ello hay que encontrar lo universal, la facultad de juzgar es sólo *reflexionante*” (Kant, 2005: 22). En consecuencia, esta especial facultad se desarrolla desde la reflexión que el objeto inusual

suscita y sin una normativa a priori, con lo cual se deriva la regla universal, reduciéndose a un concepto que fundamente el juicio.

El ejercicio de la facultad de juzgar en su modalidad reflexionante posee enormes implicancias políticas pues, como se sigue de lo dicho, posibilita la comprensión de aquellos hechos sin aparente sentido. Arendt encuentra que es ésta la manera de juzgar lo nuevo. Pero la facultad que involucra la reflexión no se concreta fácilmente en el hombre, sino que exige ciertas condiciones en virtud de sus propias características.

El primer elemento que aparece asociado al juicio es la *imaginación*. Kant entiende que la capacidad de juzgar es ajena a todo interés. El juicio se emite en función de la representación sin dependencia necesaria a la existencia del objeto. Es decir que la imaginación permite “hacer presente a la mente aquello que está ausente a la intuición sensible” (Arendt, 2003: 145). En consecuencia, lo que afecta y motiva a esta particular facultad es aquella representación que se refiere al sujeto y a su sentimiento de agrado o desagrado, con independencia del objeto que pudiera estar representando. El desinterés se describe aquí como la completa indiferencia respecto a la existencia del objeto y la total subordinación del placer del juicio a la representación. “Por lo tanto, el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento, un juicio lógico, sino estético, o sea un juicio cuyo motivo determinante solo puede ser subjetivo” (Kant, 2005: 46). Cuando nos encontramos ante un juicio de tales características podremos afirmar la presencia de un juicio *puro* del gusto.

Ahora bien, el hecho de que la facultad de la imaginación permita juzgar el objeto ausente, provoca que el sujeto se distancie de la percepción sensible. Siendo el objeto a juzgar re-presentación y, consecuentemente, sin posibilidad de afectación directa, es susceptible de la operación de la reflexión. Esta distancia frente al objeto se transforma en la primera condición para el juicio reflexionante y la imparcialidad.

Sin embargo, podría pensarse que un juicio puro del gusto donde la determinación se asocia exclusivamente a la representación aparecería subjetivo y, por lo tanto, relativo al sujeto que juzga. En tal caso, la imparcialidad del juicio se vería seriamente afectada. Desde el momento en que el juicio sólo depende del sujeto, la distancia frente al objeto juzgado no aseguraría necesariamente lo imparcial. Pero el hecho de emitir juicios en convivencia con otros hombres, implica la existencia de un segundo elemento asociado a esta capacidad que se combina con la imaginación: la *comunicabilidad*: “Y hasta podría definirse el gusto como la capacidad de juzgar aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento provocado por una dada representación sin mediación de ningún concepto” (Kant, 2005: 145).

Así como la imaginación es pensable como una facultad inherente al hombre en tanto

hombre, la comunicabilidad solo puede fundarse como una necesidad propia del espacio *entre-los-hombres*. Esto conlleva la idea de que la facultad de juzgar es primordialmente social. A diferencia de los juicios lógicos, los cuales podrían efectuarse desde el aislamiento, el juicio del gusto y, siguiendo a Arendt, el político, requieren de la existencia del otro para su realización. Si el acto de juzgar implica el compromiso de comunicar mi juicio, el espacio público al que se pertenece condiciona el contenido del mismo. La razón estriba en que, para estos casos, no existe ningún procedimiento que asegure la validez del juicio a través de pruebas irrefutables. Lo que le otorga veracidad es la posibilidad de consenso que la necesaria comunicabilidad del proceso implica. Esto, sumado a la idea de que el juicio es ajeno a todo interés, hace que el sujeto que juzga *pretenda* su juicio válido universalmente.

También la actividad de juzgar involucra un aspecto social del hombre desde el momento en que el juicio estético se refiere a un mundo común. Los objetos susceptibles de ser juzgados son aquellos que se muestran perceptibles a todos. Los elementos privados, personales y desconocidos por el otro, no necesitan ser juzgados. Esta es igualmente razón para que Kant piense como condición necesaria para el juicio, la capacidad en éste de ser comunicable.

A su vez, el sujeto debe tener en cuenta a los demás individuos, pues es esperable el deseo de que éstos reconozcan válidos los juicios emitidos. Opera en cierto modo un deseo de confirmación respecto de los juicios por parte de la comunidad. “El juicio del gusto exige el asentimiento de todos, y quien declara algo bello, pretende que todos *deben* dar su aplauso al objeto presente y declararlo igualmente bello” (Kant, 2005: 81). En cierta medida, se puede hablar de un juicio intersubjetivo al ya no considerarse como acto individual sino como parte de una esfera pública (Arendt, 2003).

El hecho de desear el consentimiento de los demás, implica tener en cuenta sus puntos de vista. Al ser capaz de situarse en las otras perspectivas presentes en una comunidad, Arendt entiende que definitivamente se favorece a la ya mencionada imparcialidad. El individuo, también gracias a la imaginación, puede examinar otros juicios reales o hipotéticos, y así construir lo que Kant denomina “modo de pensar extensivo”. A pesar de que Arendt entiende al pensamiento como una actividad primordialmente solitaria, la necesidad de tener presente a los otros hace que el espacio público sea también condición de su posibilidad. De esta manera se da forma a un arreglo potencial, lo que eventualmente creará las condiciones de algún acuerdo.

Las implicancias políticas y estéticas de un juicio de estas características son de enorme importancia. Nos encontramos aquí ante una facultad que requiere inevitablemente

una perspectiva que incluya al resto (comunidad o contexto social). Algo que Kant expresaba en una de sus máximas del entendimiento humano como el hecho de “pensar poniéndose en el lugar del otro” (Kant, 2005: 144). Resulta evidente la necesidad de un espacio público que posibilite este mecanismo, a partir de la acción y el conocimiento de ese otro. Cuanto mayor sea el alcance para deslizarse en las perspectivas de los demás, mayor será la posibilidad de evadir las condiciones puramente subjetivas del juicio. De esta forma, una esfera pública sólida en la que el individuo se muestre activo en relación con los otros hombres, posibilita la perspectiva general, la imparcialidad, el acuerdo; y en consecuencia, permite una actividad reflexiva capaz de generar un juicio y un pensamiento autónomo libre de normas a priori.

Consideraciones finales

Me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis condiciones, mi opinión.

Hannah Arendt (2003).

La posibilidad de configurar un juicio reflexionante y un pensamiento autónomo, está dada necesariamente por la convivencia con los demás hombres en un ámbito común. Será lo público la causa del ejercicio de la libertad. Pues incluso el pensamiento, actividad solitaria, presupone la existencia de los otros.

La constante violación de la norma estética en el arte contemporáneo, y los eventos enteramente inusuales que presenta la escena política actual, no permiten una fácil comprensión ni juicio. La apelación a categorías ya existentes no basta pues estos hechos novedosos no se ajustan a su dominio. En consecuencia, ser parte de una comunidad específica de manera activa se transforma en condición de posibilidad para el juicio político y

estético.

Esto pone de manifiesto la clara relación entre arte y política, en tanto los elementos que configuran su posible comprensión y juicio, deben extraerse necesariamente de esta esfera comunitaria.

Es esto lo que produce el sentido común, la capacidad de juzgar y, finalmente, la posibilidad de pensar en forma autónoma. Coexistir en un ámbito de asuntos humanos, actuar en él, ser actor anónimo y paciente de esa gran trama de acciones que configura la historia, poderla juzgar, todo ello constituye lo político y lo estético. Su condición es la pluralidad y ésta se manifiesta necesariamente en un ámbito público.

La actualidad del pensamiento kantiano se muestra evidente a la luz de los fenómenos aquí analizados. La conformación del juicio reflexionante a partir de conceptos tales como *imaginación* y *comunicabilidad* desarrollados por Kant permiten explicar lo que se encuentra mediado por el sentimiento de extrañamiento ante lo nuevo. De este modo, Kant introduce algún tipo de solución ante la dificultad en la obtención de consenso de lo aparentemente subjetivo. Desde la apelación al *sensus communis* y configurando un tipo de juicio intersubjetivo, Kant permite dar cuenta de la posibilidad de un acuerdo potencial en asuntos nuevos y en ausencia de reglas universales. Esto constituye un aporte significativo para todas aquellas teorías que desde una instancia comunitaria configuran una lectura socio-institucional del arte y la política.

El hombre debe ser parte activa de un espacio que posibilite el conocimiento del otro y su revelación frente a éste. Pues “se juzga siempre como miembro de una comunidad, guiado por un sentido comunitario, un *sensus communis*. En definitiva, se es miembro de una comunidad mundial por el simple hecho de ser el hombre, tal es la ‘existencia cosmopolita’. Cuando se juzga y cuando se actúa en el ámbito político, uno debe orientarse según la idea - no según la realidad efectiva- de que se es ciudadano del mundo y así, un espectador del mundo” (Arendt, 2003: 139).

Referencias bibliográficas

- Arendt Hannah (1996) “La crisis en la cultura: su significado político y social” en: *Entre el pasado y el futuro*.
- Arendt Hannah (1997), *¿Qué es la política?*, trad. Rosa Sala Carbó, Barcelona:

Paidós.

➤ Arendt Hannah (2003), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corral, Buenos Aires: Paidós.

➤ Arendt Hannah (2003), *La condición humana*, Barcelona: Paidós

➤ Aristóteles (1988), *Política*, Gredos: España.

➤ Danto, A. (2006), *Después del Fin del Arte: el Arte Contemporáneo y el Linde de la Historia*, Buenos Aires, Paidós. [After the End of Art, Princeton, Princeton University Press, 1998.]

➤ Dickie, G. (2005), *El Circulo del Arte*, Buenos Aires, 1ra. Edición, Paidós. [The Art Circle. A Theory of Art, Evanston, EE.UU, Chicago Spectrum Press, 1997.]

➤ Kant Immanuel (2005), *Crítica del juicio*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada.

➤ Vilar Gerard (2005), *Las razones del arte*. Madrid: Machado Libros.

Descartes: El giro subjetivista o el señorío de la razón

Alejandro Hernández

“El sueño de la razón produce monstruos”

Goya (1746-1828).

Dejamos atrás el Renacimiento caracterizado por dos rasgos esenciales: la imitación de las formas clásicas y la intensa preocupación por la vida profana; rasgos que se expresan en un creciente interés por el humanismo y la afirmación de los valores del individuo.

En ese sentido, trataremos de ver si la Modernidad no resulta un proceso de acondicionamiento que viene a reconducir el “desorden” renacentista y que en el fondo del giro subjetivista no hay ningún sujeto sustancial, sino más bien un ego desleído.

El cuerpo medieval, el cuerpo del rey, del caballero, del señor feudal, del obispo o del Papa, era la representación de la autoridad y como tal de la realidad. En el medioevo el hombre que ejerce y representa la autoridad constituye la realidad misma; en cambio, en la modernidad, la autoridad pasa a estar representada por la ley: las proposiciones que enuncian una verdad y dan fundamento a la ciencia se despliegan hacia todas las proyecciones del quehacer humano y constituyen una nueva realidad. Una realidad que adquiere entidad en tanto es representada por las proposiciones del conocimiento según la forma de leyes. Leyes que objetivan y universalizan el mundo y se consagran como autoridad en tanto son representantes de la verdad y están por encima del mero acuerdo de partes o los arreglos de conveniencia moral. (En definitiva, la institución de cualquier verdad acaba constituyendo una religión, y para la Modernidad será la religión de la ley y el Estado y es en este sentido en el que hacemos hincapié.)

Sin perjuicio de otras valoraciones, el Barroco, como instancia intermedia entre el Renacimiento y la Modernidad, también está caracterizado por un Quevedo, un Cervantes, un Góngora o un Calderón¹ que son patentes exponentes de un mundo angustiante. Quedan atrás

¹ Fragmento de *La vida es sueño*, de Pedro Calderón de la Barca. Microsoft ® Encarta ® 2009. © 1993-2008 Microsoft Corporation. Acto I.

el esplendor exitista y la consistencia del hombre para dejar lugar a una conciencia desgarrada; las cosas ya no caen por su propio peso –por ejemplo, la ley de gravedad plantea el problema de si las fuerzas son propiedad de los objetos-, hay leyes (relaciones que están por encima de las supuestas propiedades de las cosas) que gobiernan al mundo más allá de la voluntad del hombre y así, en lo que va desde un Galileo a un Newton, un Descartes -entre sueños y soledades-, pondrá en entredicho todas las certezas a la luz de la duda y la desconfianza que determinan las nuevas realidades. Al modo de una inversión copernicana, estas novedades críticas van a exonerar al hombre de toda entidad metafísica absoluta para constituirlo en función de relaciones que lo relegan a un puro efecto. Sentimientos que quedan enmarcados también entre los discursos de Maquiavelo y Calvino.

Ya es tiempo pues del Barroco, y sin solución de continuidad pasamos del esplendor del hombre a la Reforma (de Pico Della Mirandola² a Lutero y Calvino). El artificio es Barroco, es la implementación de infinidad de engranajes, piezas y partes que por sí solas no tienen sentido y que, sin embargo, dan forma a la máquina.

La esencia del Barroco está a la vista, son los atributos, ya no como accidentes o detalles de las cosas, sino como la cosa en sí misma. Y junto con el Renacimiento también queda atrás el desborde vitalista; al hombre le llega la edad de la razón, el tiempo de hacerse responsable, sostén y guarda del mundo: el mandato protestante impone celo y custodia de lo

SEGISMUNDO

¡Ay mísero de mí! ¡Y ay infelice! /Apurar, cielos, pretendo,/ya que me tratáis así, /qué delito cometí /contra vosotros naciendo;/aunque si nací, ya entiendo/qué delito he cometido./Bastante causa ha tenido/vuestra justicia y rigor;/pues el delito mayor/del hombre es haber nacido./Sólo quisiera saber, /para apurar mis desvelos /dedejando a una parte, cielos,/el delito de nacer)/qué más os pude ofender,/para castigarme más./¿No nacieron los demás?/Pues si los demás nacieron./¿qué privilegios tuvieron/que yo no gocé jamás?/Nace el ave, y con las galas/que le dan belleza suma, /apenas es flor de pluma /o ramillete con alas, /cuando las etéreas salas/corta con velocidad,/negándose a la piedad /del nido que deja en calma:/¿y teniendo yo más alma, tengo menos libertad? Nace el bruto, y con la piel /que dibujan manchas bellas,/apenas signo es de estrella,/gracias al docto pincel, /cuando, atrevido y cruel,/la humana necesidad /le enseña a tener crueldad/monstruo de su laberinto:/¿y yo, con mejor distinto,/tengo menos libertad? /Nace el pez, que no respira,/aborto de ovas y lamas, /y apenas, bajel de escamas, /sobre las ondas se mira,/cuando a todas partes gira,/midiendo la inmensidad de tanta capacidad /como le da el centro frío:/¿y yo, con más albedrío,/tengo menos libertad? /Nace el arroyo, culebra/que entre flores se desata,/y apenas, sierpe de plata, entre las flores se quiebra, /cuando músico celebra/de los cielos la piedad/que le dan la majestad, /el campo abierto a su ida:/¿y teniendo yo más vida, tengo menos libertad?/En llegando a esta pasión, /un volcán, un Etna hecho,/quisiera sacar del pecho/pedazos del corazón./¿Qué ley, justicia o razón/negar a los hombres sabe,/privilegio tan suave, excepción tan principal /que Dios le ha dado a un cristal/a un pez, a un bruto y a un ave?

² “No te di Adán ni un puesto determinado ni un aspecto propio ni función alguna que te fuera peculiar, con el fin de que aquel puesto, aquel aspecto, aquella función por los que te decidieras, los obtengas y conserves según tu deseo y designio. La naturaleza limitada de los otros se halla determinada por las leyes que yo he dictado. La tuya, tú mismo la determinarás sin estar limitado por barrera ninguna, por tu propia voluntad, en cuyas manos te he confiado. Te puse en el centro del mundo. No te hice celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal, con el fin de que -casi libre y soberano artífice de ti mismo- te plasmaras y te esculpieras en la forma que te hubieras elegido. Podrás degenerar hacia las cosas inferiores que son los brutos; podrás –de acuerdo con la decisión de tu voluntad- regenerarte hacia las cosas superiores que son divinas.” Pico Della Mirandola *Oratio de hominis dignitate*. En *El miedo a la libertad*, Erich Fromm. Paidós, 1963, pg. 21.

dado, conservación y culto del capital, que en tanto unidad de medida y representación de lo dado, pasa a tener una entidad metafísica primera.

Las nociones cartesianas a las que nos interesa ceñirnos pueden ser caracterizadas bajo dos aspectos. En un sentido están aquellas que operan manifiestamente como un destino y un objetivo expreso de las preocupaciones del autor y que la doctrina ha sistematizado como la cuestión de la matematización, la constitución de la *res cogitans* o la escisión mente cuerpo, y la institución de un método para la razón. Pero en otro orden se destaca la noción de doctrina que, sin estar tematizada, parece subyacer y ser un eje en torno del cual se gesta el discurso cartesiano y otras que, como el orden y la duda, aún siendo enunciadas expresamente, sin embargo adquieren a la luz de la doctrina otras perspectivas y connotaciones. Nociones que parecen determinadas por un anhelo, no diremos inconciente, pero sin duda manifiestamente ideológico, es decir ajustado a intenciones preestablecidas y en gran medida concordantes con el medio, como presupuestos que ni siquiera están denunciados como tales. Al menos retrospectivamente es fácil comprobar cómo el Discurso del método se comporta como una argumentación ideológica fuertemente vinculada con los intereses económicos y políticos de su momento.

Decimos que está en germen el positivismo porque la idea, como representación del mundo, no puede ser el reflejo de una síntesis íntima, sino el redoble, la réplica de la ley que es, por su parte, la representación inobjetable del mundo tal cual es. De este modo el sujeto es soporte del juicio, no de una interpretación ni mucho menos de una opinión, sino del juicio como expresión de una verdad objetiva y universal. Si queremos juzgar bien debemos aplicar el juicio que es réplica de la ley; ley que es proposición sintética objetiva y universal.

Empezando por el orden, éste es requisito tanto como finalidad, y a la vez se expresa por medio de la ley, ley que no sólo es orden sino también la expresión de una voz unívoca y universal, porque tanto orden como ley presuponen la noción de unidad, a la vez que todos ellos aluden o son emanaciones de la propia razón.

La apelación a la *res cogitans* no es un recurso que vuelva solipsista toda reflexión y fundamentación del mundo, sino que sirve expresamente para reinstituir un discurso público infalible: el discurso de la ciencia y de la política son públicos con la entidad de la *res extensa*, igualmente absolutos, únicos medios capaces de atenuar el efecto del relativismo.

Ley, razón y orden son pues tanto fundamento como resultado del método. Método (ley, razón u orden) que viene a sustituir, en tanto objetividad y referente, al individuo en el rol del sujeto. Tanto en Hume como en Descartes, el individuo deviene verbo, acción, función, cópula que sintetiza y articula mundo y conocimiento, sin que su intervención implique

ninguna alteración o variación del plan maestro.

Así, de lo que se trata es de dar forma a un sujeto responsable, capaz de ser sujeto de derecho en tanto ejerza su voluntad de manera subordinada a las leyes, caso contrario, el mal uso de la recta razón lo deja expuesto a ser juzgable, sujeto pasivo de la sanción por parte de la ley del Estado racional. Dicho de otro modo, el hombre es libre de ejercer su voluntad pero, de no hacerlo en términos de la recta razón, no sólo sus actos sino su persona toda queda expuesta al orden coercitivo y disciplinario de la ley. No habría manera de imponer este orden legal si no se instituye un sujeto de responsabilidades concretas y bien determinado. La prueba, la experimentación, el ensayo o aún la crítica no forman parte del método cartesiano: la institucionalización del método viene a operar como un grado cero fundacional.

¿Hasta qué punto el discurso de la razón no se instituye como una vacuna de inmunidad contra la contradicción y la dialéctica? La razón cartesiana no es una razón surgida de una controversia dialéctica, es el resultado de un método riguroso que no permite error y formaliza la emisión de juicios que se postulan como estricto reflejo de los hechos. El mecanicismo no es interpretado como el resultado de un ejercicio dialéctico sino como la realización de una razón apriorísticamente concebida.

El conocimiento viene a legislar sobre el pensamiento, aplicar sus propios criterios y técnicas para asignarle al pensamiento las categorías del conocimiento como absolutas: la verdad y la corrección (que definen la adecuación ente lo real y la síntesis del pensar, acotando lo que pudiera ser la anárquica disposición de la imaginación como creadora del juicio)

Como si el pensamiento fuera reducido a una forma de conocimiento y como tal obligado a la verdad (concordancia y adecuación al objeto) y a la corrección (validez o invalidez del juicio) de tal modo que la teoría del conocimiento pretende tener jurisdicción sobre la filosofía.

En todo caso lo que si es claro y evidente, aún más que la duda y el pensar, es la necesidad de evitar las contradicciones: ¿cómo suprimir y sustituir las opiniones mal formadas? (conforme Descartes, Discurso del Método)

El relativismo, por su parte, no es la oposición a una determinación necesaria y absoluta, no es escepticismo ni mucho menos nihilismo, es sólo la comprobación de la errónea manera con que se ha venido contemplando el mundo: “nada nos aparta del camino recto de la investigación de la verdad como dirigir nuestros estudios no a este fin general sino

a fines particulares.”³

El destino burgués es industriosamente diverso, la misma suerte es diversa pero, de acuerdo a las leyes, el resultado final no debe ser afectado por los factores intervinientes. La diversidad -diferencias, perspectivismo o relativismo- es exhibida como demostración del mal uso de la razón a cargo de las inclinaciones y caprichosas opiniones de individuos insubordinados. La diversidad es llamada para ejemplificar que, a pesar de multiplicidad, lo subyacente debe ser del único orden universal.

¿Estar a la vista puede ser la manera de pasar más desapercibido? Las reglas son reglas para la **dirección del espíritu** y la primera regla insiste expresamente en dirigir el espíritu para poder formar juicios sólidos y verdaderos, es decir formular el conocimiento en términos absolutos, posibilitar un discurso objetivo, universal y saneado de toda contingencia. En lo que queremos insistir es que los dispositivos cartesianos no están dirigidos a privilegiar una voluntad autónoma, sino que por el contrario están dispuestos a fin de constituir un ejército de operadores de la razón, todos y cada uno igual al otro ya que la razón como la luz del sol es *“siempre una y la misma por más que se aplique a diferentes objetos, como la luz del sol es una por múltiples y diferentes que sean las cosas que ilumina.”*⁴

La finalidad del método está determinada por un presupuesto que se reduce a una imposición ética/política: actuar bien, lo que sólo se logra juzgando bien con los juicios que se adquieren a partir de la recta razón.

Descartes líneas más arriba viene de enunciar que no hay posibilidad de conocimiento con el bagaje de principios espurios que arrastra, es pues claro que es necesario proceder al referido vaciamiento que deje lugar al nuevo contenido: conocimiento y verdad.

En todo caso, el protagonista cartesiano procede a despojarse de todo aquello que lo constituía: en lugar de atribuirle contenidos o propiedades a la esencia del yo, Descartes procede a una licuación y vaciamiento de la subjetividad heredada del renacimiento dejándola formulada en la mínima expresión: “He libertado mi espíritu de toda clase de preocupaciones; las pasiones no han dejado en mi su huella profunda y funesta; me he procurado un seguro **reposo** en esta apacible **soledad**. Puedo pues dedicarme a destruir mis antiguas opiniones para que la verdad ocupe el lugar que merece.”⁵

Se da pues, previamente, un movimiento de vaciamiento de la sustancialidad del “yo” que se caracteriza por el ascetismo estoico que recicla el protestantismo y deja a disposición

³ Descartes, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Fotocopia del Centro de estudiantes, UNMDP. P36

⁴ Descartes, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Fotocopia centro de estudiantes. p35

⁵ Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*, Ed. Porrúa, México 1977, p 55.

del nuevo régimen un recipiente susceptible de ser rellenado con el método. Método cuya función será establecer un orden legitimado desde afuera y al que debe subordinarse el hombre. La sustancialidad ya no está en el “yo”, la sustancialidad está en el mundo objetivo en tanto se postula como el referente de la ley; la razón del mundo objetivo y la ley son signos solidarios que operan en un idéntico orden semántico. El cuerpo de la realidad es el cuerpo legal (y a la recíproca).

Pero si hay algo decisivo en lo que atañe a constreñir la voluntad y relegar al sujeto está dicho en la tercera parte del Discurso del Método cuando alude a la moral provisoria y con su tercera máxima enuncia: “procurar siempre vencerme a mi mismo y alterar mis deseos antes que el orden del mundo”, con lo que queda debidamente expresado que no sólo hay un orden dado sino que el individuo debe ajustarse a dicho orden, porque como hemos venido observando dicho orden es la razón, una razón que está jerárquicamente por encima de todo y metafísicamente como fundamento, dando sustento a todo.

En pocos aspectos ese “yo” que la crítica quiere ver inaugurado con Descartes resulta singular y verdaderamente novedoso. Por el contrario, el fundamento sustancial cartesiano está dado en la materialidad de la ley como expresión absoluta de la razón. Fundado en la angustia y en la zozobra intelectual, tensionado entre dos mundos será pues, la única preocupación, resolver la duda y aniquilarla según alguna forma de reconciliación en virtud de la fe en la ley, sea divina o terrenal; con Dios o con el Estado como garantes, o con ambos a la vez.

La individuación ya está en el cristianismo, en la era cristiana, al menos como diferencia entre el ámbito público y el privado; la religión no sólo deja de ser pública, y deja de ser parte del Estado sino que, devuelta al orden privado, se convierte en un discurso crítico de la política -Cristo postula la opción de ser juzgado por una justicia distinta a la terrenal. Así Descartes viene a hablarnos de algo que está más allá del sujeto, nos habla de la razón universal y necesaria que es ajena a toda práctica contingente y desordenada reinstituyendo un orden público totalizante; una secularización del modelo místico pero que a la larga reintroduce el fundamento divino a la par que da razón a la institucionalización de los modernos Estados racionales por la consagración de la ley como expresión de la objetividad.

Si no fuera suficiente el recorrido con el que hemos querido ilustrar las connotaciones ideológicas del discurso cartesiano, haremos referencia al último párrafo de la Tercera Parte del Discurso del Método, donde después de formular su moral provisoria, Descartes deja anotada su voluntad de:

“retirarme aquí, en un país en donde la larga duración de la guerra ha sido causa de que **se establezcan tales órdenes**, que los **ejércitos** que se mantienen parecen no servir sino para que los hombres gocen de los frutos de la paz con tanta mayor seguridad, y en donde, en medio de la multitud de un gran pueblo muy activo, más atento a sus **propios negocios** que curioso de los ajenos, he podido sin carecer de ninguna de las comodidades que hay en otras más frecuentadas ciudades vivir tan **solitario y retirado** como en el más lejano desierto.”⁶

Este párrafo, deja traslucir una emotividad que no llega a esconder unos valores muy precisos: ampararse en la paz que velan los ejércitos después de las guerras, en un país donde florecen los negocios, para sentirse cómodamente instalado en la soledad de su retiro y desde donde dejar correr el rumor de que ha sido capaz de formular una doctrina. La figura no puede estar más cerca de la institución de los Estados racionales que aspiran a homologar su poder “legalmente”; legalidad que, no está de más resaltar, está garantizada por la fuerza de las armas. La consagración de la razón a pesar del esfuerzo intelectual e ilustrado no es suficiente por sí misma y no sólo ha necesitado el aval de Dios para fundamentar el mundo, sino que además requiere del auxilio de las armas para velar por la paz.

En cierto sentido este trabajo se podría resumir como un intento por revisar el contenido semántico y los alcances ideológicos de la noción de razón. No se pretende renegar de los alcances o implicancias que devienen como consecuencia del ejercicio efectivo de la razón. Pero si por razón se quiere aludir a cierto eufemismo que se instituye por encima del pensamiento, -y cuando hablamos de facultad o habilidad es posible que nos estemos refiriendo al pensamiento-, es allí, en la tensión entre razón y pensamiento, donde mayores reparos se pueden ofrecer ante la imposición de reglas y métodos que vengan a disciplinarlo. La modernidad intenta resolver el problema instituyendo la razón pero esto degenera en un abuso del término y de sus alcances imaginarios. Es en este sentido que tratamos de destacar el giro subjetivista: se trata de licuar al individuo, expropiarlo de sus facultades y constituir sobre él, sobre esta nueva identidad, la universalidad discursiva que da sustancia al universo. Sigue habiendo una fundamentación sustancial en el propio discurso que viene a criticar a la modernidad que está presente en la objetividad, en la universalidad, en todos los modos de la ley, en el estado y en la razón social. (no hay que perder de vista que en Derecho se conoce como “razón social” el nombre y objeto de la sociedad comercial: lo que define a la razón social son los parámetros comerciales)

Finalmente podemos admitir que sea cierto que se instituye un sujeto, pero es un sujeto provisto de derechos en tanto son previamente definidos como responsabilidades

⁶ Descartes, René. *El discurso del método*. Ed. Ateneo, p 51.

surgidas de la relación con las cosas y asignadas por la administración que impone el capital.. El sujeto de derecho queda constituido en su relación con las cosas. El sujeto vacío es el recipiente versátil para todas las responsabilidades, será en definitiva quien encarne y padezca, no sus propias contradicciones, sino las del sistema. Y tal es la eficiencia del modelo, que la crítica contemporánea, supuestamente ilustrada y libertaria, enfocada persistentemente hacia la de-construcción de esta subjetividad, no advierte que si esta subjetividad admite aún mayores vaciamientos sólo será a favor del mismo régimen que la amoldó a sus imperios: orden y enajenación, como ingredientes de la bipolaridad neurótica.

Bibliografía

Descartes, René. *El discurso del método.* Ed. Libsa, España para El Ateneo, 2001.

Descartes, René. *Reglas para la dirección del espíritu.* Descartes: Obras escogidas. Biblioteca de Filosofía. Ed. Sudamericana. 1967

Descartes, René. *Meditaciones metafísicas,* Ed. Porrúa, México 1977

Fromm, Erich; *El miedo a la libertad.* Ed. Paidós, Bs.As.,1963

Hegel, G.W.F.; *Fenomenología del espíritu.* Fondo de Cultura Económica. Argentina.2007

Marcuse, Herbert; *El hombre unidimensional.* Ed. Ariel, Barcelona, 1984

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Digitalización: Andrés Pereira M. andaper@hotmail.com Junio de 2004.Desde: 9na Edición; Premiá Editora de libros, S. A. Puebla.

El principio aperceptivo kantiano: Debates en torno a su analiticidad

Herszenbaun, Miguel

Kant mismo motiva el debate en torno al principio aperceptivo, manifestando su sinteticidad (en la deducción A)¹ y su analiticidad (en la deducción B)². Las discordancias entre los intérpretes resultan fundamentales, puesto que el principio aperceptivo es primordial en la comprensión de la estrategia argumentativa de ambas versiones de la deducción trascendental.

En su trabajo intitulado “Apercepción y analiticidad en la deducción B”³, Henry Allison defenderá la analiticidad del principio aperceptivo. Estudiaremos sus dos argumentos principales y el vínculo del principio aperceptivo con ambas versiones de la deducción trascendental.

Dicho principio puede ser caracterizado del siguiente modo. Todas las representaciones, si son mías y algo para mí, deben poder ser acompañadas por el ‘yo pienso’. Si alguna no pudiera ser acompañada por el ‘yo pienso’, si no pudiera ser consciente que me la represento, entonces, tal representación sería nada para mí y no sería una representación mía.

Así, toda representación debe poder ser acompañada por el ‘yo pienso’, debo poder ser consciente de toda representación mía. La apercepción pura debe tener necesariamente un carácter sintético, ya que el enlace del múltiple de mis representaciones no puede serme dado en la intuición. Para que todas mis representaciones sean mías, debo poder ser consciente de ellas, y deben estar necesariamente enlazadas sintéticamente en mi apercepción, en el sujeto que las conoce. El principio aperceptivo implica que mis representaciones deben estar

¹ “La proposición sintética: que cada conciencia empírica diferente debe estar enlazada en una única conciencia de sí, es el principio absolutamente primero, y sintético, de nuestro pensar en general”. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A117. [En adelante, citaremos A seguido de la paginación original si nos referimos a la primera edición, y B seguido de la paginación si nos referimos a la segunda edición. En todos los casos citamos la edición de la *Crítica de la razón pura* de Colihue, Bs. As., 2007, traducida por M. Caimi.]

² “Este principio de la unidad necesaria de la apercepción es, por cierto, idéntico, y por tanto, es una proposición analítica [...]”. B135.

³ Allison, H. “Apercepción y analiticidad en la deducción B”, en Dulce María Granja Castro (coord.), *Kant, de la "Crítica" a la filosofía de la religión: en el bicentenario de "La religión en los límites de la mera razón"*, Anthropos, España, 1994. [En adelante, Allison, “Ap.” seguido de su correspondiente número de página.]

reunidas en la unidad de una conciencia, conciencia consciente de su identidad, apercepción sin la cual no podría adscribirseles. Así, es necesaria una unidad sintética que enlace las representaciones, y que se reconozca como idéntica a lo largo de esta reunión del múltiple sensible. Allison toma la siguiente como la formulación canónica de dicho principio:

“Debe ser *posible* que el ‘yo pienso’ acompañe todas mis representaciones; de lo contrario sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual equivale a decir que la representación sería imposible o que al menos sería nada para mí. La representación que puede ser dada con anterioridad a todo pensamiento recibe el nombre de intuición. Por lo tanto, toda pluralidad de la intuición tiene una relación necesaria con el ‘yo pienso’ en el mismo sujeto en que se encuentra esta pluralidad”⁴.

Nuestro interés consiste en debatir la analiticidad de esta proposición⁵. Allison se preguntará de qué concepto podría derivarse dicho principio. Como veremos, su respuesta tiene la enorme ventaja de ser congruente con su interpretación de la deducción B.

Allison separa la proposición en dos tesis. La primera señalaría únicamente “que toda representación de la cual yo no pudiera ser consciente de que es mía [...] sería nada para mí cognoscitivamente hablando”⁶. Aquí Kant afirmaría la necesidad de la posibilidad de que el *yo pienso* acompañe cada representación contenida en el pensamiento. Toda representación o pensamiento que no pudiera ser acaso reconocido como propio, como perteneciente a mí, no sería un pensamiento para mí. Esta primer tesis del principio aperceptivo es, según Allison, “la obvia tautología según la cual todas mis representaciones son mías [...], que ellas están sujetas necesariamente a las condiciones [...] bajo las cuales únicamente pueden ser mis representaciones”⁷, y no sería necesario discutir su analiticidad.

La segunda consistiría en “que todas mis representaciones, a fin de ser representaciones para mí, deben poseer unidad sintética; i.e., deben estar ligadas de modo tal que permitan la posibilidad de ser todas ellas comprendidas en una conciencia por un solo ‘yo pienso’. Y ya que asir un conjunto de representaciones equivale precisamente a sintetizarlas,

⁴ B131-B132. Aquí citamos la traducción ofrecida en el propio texto de H. Allison. A continuación transcribimos el texto según la traducción de M. Caimi en la edición ya indicada de *Crítica de la razón pura*. “El *yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí. Aquella representación que puede esta dada antes de todo pensar se llama *intuición*. Por consiguiente, todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra.”

⁵ Kant dice que “en el juicio analítico me atengo al concepto dado, para establecer algo de él. [...] [L]e atribuyo a ese concepto sólo aquello que ya estaba pensado *en* él; [...] [o] excluyo de él lo contrario de eso”. En los juicios sintéticos “debo salir del concepto dado, para considerar en relación con él algo enteramente diferente de lo que estaba pensado en él”. A154-B194.

⁶ Allison, “Ap.”, 57.

⁷ Allison, “Ap.”, 52-53.

se sigue que la doctrina de la apercepción acarrea la necesidad de una síntesis”⁸. Esta sería la tesis problemática.

El primer argumento sobre la analiticidad del principio aperceptivo comenzará preguntando “¿en qué concepto está “contenida” esta compleja tesis? [...] ¿De qué concepto se sigue esta tesis mediante la sola ley de no contradicción?”⁹. Basándose en B407, Allison sostiene que tal principio debe inferirse de la noción misma de pensamiento, más precisamente de ‘pensamiento discursivo’¹⁰.

Esta explicación de la analiticidad del principio aperceptivo es congruente con su interpretación de la deducción B, que consistiría en *una prueba en dos pasos*. Su primera parte demostraría sólo la validez objetiva de las categorías¹¹; la segunda, su realidad objetiva¹². En tanto la primera parte de la deducción B hace abstracción de las condiciones de tiempo y espacio, Kant no demuestra la real aplicación de categorías a intuiciones, sino sólo su necesidad respecto de la mera multiplicidad no especificada. Se demuestra así la necesidad de las categorías para sintetizar un múltiple dado por una facultad intuitiva sensible en general¹³.

Esto nos conduce al segundo argumento de Allison a favor de la analiticidad del principio aperceptivo. En la medida en que en la primer parte de la deducción B se hace abstracción de la facultad sensible humana, no estaría dado el fundamento para proposiciones sintéticas. Esto significa que al tomarse sólo el *mero concepto* de una facultad sensible en general, el principio de apercepción se derivará únicamente de la noción misma de pensamiento discursivo y no podrían –faltando la *intuición*– formularse juicios sintéticos.

En la primera parte de la deducción B, Kant hace abstracción de la naturaleza de la sensibilidad humana, de las formas de tiempo y espacio. Inmediatamente, Allison esboza un confuso argumento según el cual “[...] haciendo abstracción de la totalidad de la cuestión acerca de la relación del pensamiento y sus condiciones con la sensibilidad humana [...], Kant también está haciendo abstracción de las condiciones requeridas para fundamentar los juicios

⁸ Ob. cit. p. 53.

⁹ Ob. cit. p. 53.

¹⁰ “El ‘yo’ de la apercepción [...] es *uno* [...] un sujeto lógicamente simple, es algo que se halla contenido en el concepto mismo de pensamiento y, por lo tanto, es una proposición analítica”, B407 según el texto de Allison. La trad. de M. Caimi dice “El que el Yo de la apercepción, y por consiguiente, en todo pensar, sea algo *singular* que no puede ser disuelto en una pluralidad de sujetos, y que por tanto designe un sujeto lógico simple, [es una proposición que] reside ya en el concepto del pensar, y es, en consecuencia, una proposición analítica”.

¹¹ Allison, H., *El Idealismo Trascendental de Kant*, trad. de D. M. Granja Castro, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 220.

¹² Ob. cit. p. 220.

¹³ “La primera parte sostiene la necesidad de las categorías respecto de los objetos de la intuición sensible en general. La tesis es que todo contenido sensible, cualquiera que sea su naturaleza, debe sujetarse a las categorías si es que ha de ser llevado a la unidad de la conciencia”, Ob. cit. p. 218.

sintéticos”¹⁴. Al hacer abstracción de la intuición humana, el pensamiento sólo puede ser relacionado con “la noción abstracta de «intuición sensible en general» [...] [la cual] es más bien un *concepto* [...] el cual, como tal, no puede fundamentar un juicio sintético ni establecer el «uso real» para las categorías”¹⁵.

En el primer paso de la deducción B, Kant hace abstracción de la facultad intuitiva humana, y sólo conserva un *mero concepto* de intuición sensible en general. Dado que así no puede referir el pensamiento a intuiciones, no tiene el fundamento para juicios sintéticos¹⁶. Sólo posee la noción de *pensamiento* y el concepto de una *intuición en general*. Esto implicaría, primero, que la primera parte de la deducción B no establece el uso real de las categorías –su aplicación a intuiciones en el espacio y tiempo, sino puramente su validez y necesidad respecto de un múltiple en general dado por una intuición en general–. Segundo, implicaría que la formulación del principio aperceptivo en la primera parte de la deducción B es analítica porque la deducción B no tiene en su comienzo presente los elementos necesarios para constituir juicios sintéticos¹⁷.

Muy por el contrario, “la Deducción A no comienza con la noción de un intelecto discursivo, el cual como tal requiere de algún modo no especificado de intuición sensible, más bien se inicia con una referencia explícita a la forma temporal de la conciencia humana”¹⁸. “De acuerdo con este punto de partida, que vincula las explicaciones de la apercepción y la síntesis directamente con las condiciones temporales del conocimiento humano, no deberíamos estar sorprendidos por encontrar que el principio de la unidad sintética de la apercepción es caracterizado como sintético en la deducción A. En efecto, la consideración de este principio como analítico sólo es posible al hacer abstracción metodológica de la naturaleza de la sensibilidad humana en la primera parte de la deducción B”¹⁹.

El principio aperceptivo puede ser sintético en la Deducción A, pues ella comienza considerando la multiplicidad en el tiempo, y así establece el fundamento para juicios

¹⁴ Allison, “Ap.”, 54.

¹⁵ Allison, “Ap.”, 55.

¹⁶ B194 “Pero en los juicios sintéticos debo salir del concepto dado, para considerar en relación con él algo enteramente diferente de lo que estaba pensando en él [...]. [S]e debe salir de un concepto dado, para compararlo sintéticamente con otro; entonces es necesario un tercer [elemento], sólo en el cual puede surgir la síntesis de dos conceptos. Ahora bien, ¿qué es este [elemento] tercero, el medio de todos los juicios sintéticos? Hay solamente un conjunto en el que están contenidas todas nuestras representaciones, a saber, el sentido interno, y la forma de él *a priori*, el tiempo”. Allison parece estar teniendo presente esta caracterización de los juicios sintéticos. Sin embargo, parece claro que esta caracterización de los juicios sintéticos es pensada –como explicaremos más adelante– para el nivel discursivo de enunciados que se refieren a objetos y difícilmente puede ser traspolada al nivel de los enunciados por medio de los cuales la razón se piensa a sí misma.

¹⁷ Como ya hemos señalado, Allison se refiere al tiempo como intuición.

¹⁸ Allison, “Ap.”, 55.

¹⁹ Allison, “Ap.”, 55-56.

sintéticos. Por el contrario, al hacerse abstracción del tiempo y la sensibilidad humana toda en la primera parte de la Deducción B, y sólo conservar una mera noción de intuición en general, no hay en ella referencia del pensamiento al tiempo, y por tanto, no se daría fundamento para juicio sintético alguno, por lo que el principio aperceptivo sólo podría ser analítico.

Ahora bien, es menester detenernos a fin de analizar detalladamente los dos argumentos ofrecidos por Allison, comenzando por el último.

Ambas versiones de la deducción trascendental –en tanto argumento– sólo pueden ser articuladas por medio de conceptos. El discurso o lenguaje por medio del cual se habla de las facultades cognitivas se articula únicamente por medio de conceptos. Es por eso extraño que Allison confunda el plano *en el que se habla* del *de qué se habla*, o el nivel meta-lingüístico y el nivel del lenguaje objeto. Ambas deducciones trascendentales, en tanto argumentos, pueden tener en consideración el concepto de *tiempo* o de *intuición sensible*; pero de ningún modo pueden estar frente a intuiciones mismas.

Allison confunde estos dos niveles. Su argumento sólo podría referirse a que al haberse hecho abstracción del concepto de *intuición*, no podemos explicar cómo los objetos se ven sintetizados por medio de reglas de enlace. Pero de ningún modo puede pretenderse que el argumento mismo sea sintético o analítico porque traiga o no traiga a cuenta intuiciones, porque en ningún caso podría hacerlo. Sería una confusión de nivel argumental pedir que el discurso que elucida o conceptualiza la noción de pensamiento o de apercepción traiga a cuenta una intuición. El discurso de la razón sobre la razón misma no puede ofrecer intuiciones, sino sólo operar por medio de conceptos²⁰.

Consecuentemente, la distinción que Allison traza entre la deducción A y la B cae. Si el criterio que Allison usa para reconocer si un enunciado que forma parte del argumento es sintético o analítico fuese válido, no podríamos sino afirmar que, en ambas versiones de la deducción, el enunciado del principio aperceptivo es analítico. Ninguna de ambas puede, en tanto discursos, alegar tener intuiciones en función de las cuales constituir juicios sintéticos. Siguiendo así el criterio de Allison, ambas argumentaciones sólo podrían estar compuestas por juicios analíticos.

No defendemos la analiticidad del principio aperceptivo. Únicamente, manifestamos que el criterio para la analiticidad o sinteticidad de los juicios es inadecuado o inaplicable al propio discurso de la razón, cuando éste versa sobre ella misma. Es un criterio aplicable para el discurso que versa sobre el mundo de los objetos constituidos. Pero pretender aplicarlo al

²⁰ En otros términos, el discurso que el filósofo emite sobre la razón misma, por medio del cual la razón pretende caracterizarse a sí misma, no puede ni pretende acudir a intuiciones.

plano reflexivo de la razón filosofante conduce a confusiones como la antedicha.

Es menester ocuparnos del argumento positivo, que exhibiría la noción de la que se obtiene analíticamente el principio aperceptivo.

Allison deriva analíticamente el principio aperceptivo del concepto de ‘pensamiento discursivo’ o entendimiento. Kant caracteriza al entendimiento como “la facultad de enlazar *a priori* y de llevar bajo la unidad de la apercepción lo múltiple de representaciones dadas”²¹. El principio aperceptivo que indica que la multiplicidad de representaciones debe ser subsumida o reunida por medio de una unidad sintética aperceptiva podría ser derivado, según Allison, de la propia noción de ‘pensamiento discursivo’. Como es notorio, el enunciado del principio aperceptivo contiene la noción de ‘múltiple’, noción fundamental para dicho principio.

Sin embargo, discutimos que el concepto de múltiple pueda ser obtenido analíticamente a partir del concepto de ‘pensamiento discursivo’ o entendimiento. A pesar de la caracterización kantiana citada y la definición de Allison según la cual “el pensamiento discursivo requiere que mediante conceptos (considerados como reglas para la unificación y el reconocimiento) se unifique la multiplicidad de la intuición dada. [El pensamiento discursivo] [...] consiste [...] en [...] la producción de complejos unitivos de pensamientos o [...] unidades sintéticas de representaciones”²², defenderemos que el concepto de ‘pensamiento discursivo’ en su más acotada definición no contiene el concepto de múltiple.

No dudamos que la noción de pensamiento discursivo requiera de un múltiple sensible. Pero la requiere en tanto es necesaria para la constitución de la experiencia y del conocimiento objetivo. Nuevamente, Allison confunde dos planos: el plano de los conceptos – esto es, el contenido conceptual del término ‘pensamiento discursivo’–; y el plano trascendental²³ –según el cual, la necesidad de la argumentación nos hace pasar de facultad en facultad, y de condición necesaria a condición necesaria, para descubrir todas las condiciones de posibilidad necesarias de la constitución de un conocimiento objetivo–.

La necesidad del múltiple del pensamiento discursivo está vinculada con el plano de las condiciones de posibilidad del conocimiento. La facultad intelectual requiere del múltiple, pero esto sólo significa que ella remite a la necesidad de la existencia de otra facultad; no debe entenderse que la facultad del pensamiento ya contenga ella misma la idea de un múltiple.

²¹ B135.

²² Allison, “Ap.”, 59.

²³ Con esto, nos referimos al plano de argumentación en que se pone en evidencia qué facultades resultan necesarias para fundar la experiencia y el conocimiento. Esto es, el plano argumentativo en que los rasgos distintivos de una facultad hacen referencia o remiten a las otras facultades que serían necesarias para posibilitar la constitución de un conocimiento objetivo.

Si acaso el concepto de pensamiento discursivo contuviese el concepto de múltiple sensible, tendríamos un concepto unificador de dos facultades: una única facultad activa y pasiva, espontánea y receptiva. El concepto de la facultad ‘pensamiento discursivo’ contendría las notas características de la sensibilidad; congruentemente, tendríamos el concepto de una única facultad cognitiva.

La sola existencia del entendimiento no garantiza el conocimiento, porque la existencia del pensamiento discursivo no garantiza la existencia del múltiple sensible. Consecuentemente, la noción de múltiple sensible no puede estar contenida en el concepto de ‘pensamiento discursivo’. Sí es requerida por éste como otro requisito que posibilita el conocimiento finito de un sujeto cognoscente finito.

Como hemos dicho, la existencia del pensamiento no garantiza la del múltiple; por tanto, no lo contiene en su concepto. Quizás, la definición más acotada y precisa de ‘pensamiento discursivo’ debería omitir la noción de ‘múltiple’ y sólo caracterizarlo como la facultad de reconocimiento por conceptos o reglas de síntesis²⁴.

Ahora bien, el concepto de ‘sujeto cognoscente finito’ o ‘conocimiento finito’ sí permitiría inferir analíticamente el principio aperceptivo: la noción de un sujeto cognoscente finito contiene analíticamente el concepto de ‘pensamiento discursivo’ y ‘múltiple sensible’.

El concepto de ‘sujeto cognoscente finito’ o ‘conocimiento finito’ brindarían analíticamente los conceptos de ‘entendimiento’ y ‘múltiple sensible’ necesarios para conformar el principio aperceptivo. La noción de ‘sujeto cognoscente finito’ hace que la noción de pensamiento implique lógicamente y haga necesaria suponer una facultad intuitiva receptiva. Sin suponer el concepto de ‘sujeto cognoscente finito’ o de ‘conocimiento finito’, no podemos explicar por qué el concepto de pensamiento discursivo implica o remite al de múltiple sensible²⁵. Allison confunde el plano de descubrimiento de las facultades –esto es, el plano trascendental en que se hace evidente qué otra facultad resulta condición de posibilidad indispensable del conocimiento y por qué una remite a otra– del plano meramente conceptual en que caracterizamos el contenido del concepto de cada facultad.

²⁴ En palabras de Allison, se lo caracteriza por la producción de complejos unitivos de pensamiento. Allison, “Ap.”, 59.

²⁵ En otras palabras, si no se pretendiese que el pensamiento discursivo colabore a la constitución de conocimiento finito, de ningún modo se pretendería que su mero concepto remita al concepto de múltiple sensible. El concepto de pensamiento discursivo sólo contiene la idea del reconocimiento de acuerdo con reglas. Sólo si se pretende que esta facultad juegue un papel en la constitución del conocimiento finito, ella remitirá a la necesidad de otra facultad. Así, vemos que el plano de la argumentación trascendental –esto es, el discurso que evidencia las facultades necesarias para la constitución de la experiencia– se conecta con el plano de la caracterización conceptual de las facultades, pero sin confundirse.

Conclusión

El análisis sobre el principio aperceptivo nos conduce a reflexionar sobre los diversos planos discursivos que se abren en la *Crítica de la razón pura* y sus dificultosos vínculos. Un provechoso recorrido interpretativo debería continuar el escueto camino aquí trazado, que sugiere reunir el plano argumentativo-trascendental que nos conduce a las necesarias condiciones de posibilidad del conocimiento y el plano meramente conceptual que caracteriza cada facultad, a la vez que impulsamos la pregunta sobre cómo aplicar los propios conceptos kantianos al discurso filosófico-reflexivo que Kant propone.

La idea de verdad en Nietzsche

César Gastón Insaurralde Alcaraz

No es sencillo hablar de Nietzsche en forma general. Principalmente esto es así, por el modo de escritura con el cual manifiesta sus ideas tal pensador. Es un lenguaje saturado de imágenes y mitos, atravesado por aforismos: elementos más propios de la creación literaria que de la filosófica. Pero este modo de expresión no lo consideramos para nada arbitrario. Por el contrario, es consecuencia de una concepción peculiar de la filosofía, del lenguaje, y de la noción de verdad. Este modo de expresión, a su vez, dista ostensiblemente del lenguaje de los grandes sistemas filosóficos de occidente: ya que nos encontramos en el pensador alemán con la ausencia de precisión de sentido y de un encadenamiento de conceptos, propios de la filosofía tradicional.

Tampoco es sencillo de hablar de una noción general de verdad en Nietzsche. Y esto sucede porque su peregrinar filosófico surca varias etapas que –siguiendo la interpretación de Eugen Fink, filósofo alemán discípulo de Husserl- hemos dividido en cuatro:

Etapas romántica (hasta 1876)

En donde muestra una profunda admiración por los pueblos primitivos, y sobre todo por el espíritu de la Grecia arcaica.

Etapas ilustrada (1876-1882)

En donde establece una crítica sistemática a los valores propios de la Ilustración y de la Modernidad.

“Así habló Zaratustra”

Obra que en sí misma representaría la tercera etapa. Es la obra en la que, tras la caída de Dios, se establece lo que sería la “filosofía del nihilismo”.

Etapas de la destrucción de la metafísica occidental

Etapas que incluye los textos posteriores al Zaratustra y los textos póstumos.

Si bien la filosofía del pensador alemán cobra múltiples virajes, existen no obstante constantes, continuidades subterráneas, imperceptibles a simple vista, que nos hacen de algún modo asible a ese “vecindario común” sobre el que transitan los temas a los que el filósofo tanto se abocó.

Inexpugnablemente para desarrollar el tema en cuestión, deberíamos comenzar con la

pregunta: ¿qué es la verdad para Nietzsche? E indudablemente debemos apelar primera y necesariamente al texto de la juventud “Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral”. En este opus busca destruir la concepción tradicional de la verdad como:

- Adequatio (medieval)

- Homoiosis (griega)

Busca destruir en última instancia, toda noción de la verdad como correspondencia entre discurso y realidad. Él entiende que la filosofía tradicional es atravesada por la ilusión de creer que las palabras (o la razón) podía acceder al núcleo más íntimo de lo real.

El texto en cuestión, comienza de manera categórica: “En algún apartado rincón del universo...”, estableciendo un carácter des-jerarquizado del mundo y del hombre, en contraposición a este hombre de la filosofía occidental que creía que en el conocimiento tenía las llaves de entrada a las verdades ulteriores. Nietzsche siente asombro por este impulso a la verdad, este deseo del hombre a buscar la verdad. Este asombro lo lleva a escribir también un ensayo breve llamado “Sobre el pathos de la verdad”, que forma parte de un opus mayor denominado “Cinco prólogos a cinco libros no escritos”.

Debemos explicar este impulso a la verdad, pero al mismo tiempo demoler toda ilusión de adecuación entre lenguaje y realidad. En el pasaje más vertiginoso de toda la obra nietzscheana, exhibe el origen del lenguaje y su doble proceso de metaforización. Al detenernos ante un objeto, recibimos un estímulo nervioso que se convierte en imagen (abstracción): estamos ante la primera metaforización. Luego, esta imagen, se transforma en palabra, y con ello el segundo proceso de metaforización ha sido llevado a cabo.

La idea de verdad como adecuación entonces queda rota definitivamente. No hay puente sólido que comunique a la palabra con la cosa. Realidad y lenguaje en última instancia, se excluyen mutuamente.

La naturaleza del impulso a la verdad en los hombres

Por el autoengaño que se perfecciona en el pasaje de la palabra al concepto, es que el impulso a la verdad persiste entre los hombres: entendiendo a todo “concepto” como un nivel que emerge de la palabra, pero posee un nivel más profundo de abstracción y generalización. Nietzsche nos dice que este pasaje opera a costa del olvido de lo particular. Para ejemplificar, nos remitimos al cuento de Jorge Luis Borges “Funes, el memorioso”. Este personaje tras un accidente, sufre de hipermnnesia: es decir, puede recordarlo todo; o tiene incapacidad de

olvidar, que es lo mismo. Entonces Funes se ve imposibilitado como para generalizar o abstraer: a tal punto, que no puede ver iguales al mismo perro de las 3:14 de costado, que al de las 3:15 de frente.

El impulso a la verdad a su vez persiste por una necesidad práctica que la misma posee (o por su “carácter sico-sociológico”, como afirma Karl Jaspers): La verdad se presenta aquí como convención, como un tratado de paz entre los hombres. Entonces, ¿qué es en definitiva la verdad?: “Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas...”

La crítica a la verdad como correspondencia no obstante, emerge en el amplio trayecto de la filosofía de Nietzsche, y es llevada hasta las últimas consecuencias.

Crítica a la relación de correspondencia entre verdad y música

En el apartado 4 de “La visión dionisiaca del mundo” (1870), se encarga de abatir la ilusión de adecuación entre verdad y música. Tanto Schopenhauer (su mentor), como el músico Richard Wagner, concedían a la música la capacidad de ser el puente que comunicaba a los hombres con el núcleo más íntimo de lo real: con la Voluntad, con la cosa en sí.

En “Humano demasiado humano”, se pronunciará el pensador alemán categóricamente contra esto:

“En sí, ninguna música es profunda y plena de significado, no habla de voluntad, de la cosa en sí (...) El intelecto mismo es el único que introdujo esta significación a los sonidos”.

Con esto, derrumba definitivamente la verdad como *adequatio*, y expresa la incompatibilidad entre cualquier expresión lingüística (ya sea juicio o música) y realidad.

Todo esto no obstante, no implica la desaparición de lo real: lo real ni se eclipsa ni se diluye en el lenguaje. Esta es la frontera que separa a Nietzsche del pragmatismo y del relativismo. Para estas dos posturas, si hablamos en un nivel general, la realidad no existe, y ésta solo es estructurada por el lenguaje de los hombres. Pero a diferencia de esto, para Nietzsche sí existe lo real.

La Realidad en Nietzsche

Para Nietzsche lo real será la *Physis*, la totalidad de lo que es. Es un término que toma

de los griegos, y que según Henri Lefebvre, tiene en la filosofía nietzscheana un carácter ontológico. Esta Physis es devenir, cambio, fluidez, constante mutabilidad: y con ello revaloriza el mundo heraclíteo por sobre el parmenídeo. El Ser de esta Physis, es Leben. Leben, es vida: pero no entendida como la vida orgánica, sino como la vida de todos los entes. La vida finalmente para el pensador alemán, es el querer crecer; la vida como actividad ofensiva y creadora. Este concepto de vida se opone a su vez al concepto de vida de los evolucionistas (Darwin y Spencer), y el de Spinoza (y su concepto de conatus). Mientras que para ellos en la vida prima el principio de conservación, es decir, la vida busca mantenerse, protegerse, conservarse, para Nietzsche muy por el contrario la vida es exhuberancia, es querer crecer, mostrarse, producir, emanciparse, manifestarse. De allí se desprende una de los más importantes postulados metafísicos que reza: “Allí donde hay vida, hay voluntad de poder”.

La existencia de una realidad abre, entonces, consecuencias decisivas respecto de la verdad. Puesto que si bien se ha rechazado a la verdad como correspondencia, y afirmamos a su vez que la verdad no se reduce a la mera arbitrariedad del lenguaje, la verdad entonces en la filosofía nietzscheana cobra una dimensión más profunda: la verdad como abismo, como horror, como aniquilación. La verdad entendida, sin más, como lo dionisiaco.

Sentido último de la verdad

Diremos junto con Karl Jaspers pues, que la verdad para el pensador alemán (en su último sentido) es muerte. Nietzsche al referirse a la unión del conocimiento último con el naufragar en el abismo monstruoso de la aniquilación, utiliza múltiples elementos míticos. Uno de los más recurrentes, es el de Edipo Rey:

“¡Edipo, el asesino de su padre, el marido de su madre; Edipo el descifrador del enigma de la Esfinge!”

En otros pasajes refiriéndose a este sentido de la verdad como muerte, nos dice:

“Quizás por la pasión del conocimiento, la humanidad sucumba”.

Cabe preguntarse sobre el por qué de la utilización del lenguaje mítico para referirse a estos asuntos. Y develamos que existe un presupuesto en su filosofía, que nos afirma que esta verdad es comunicable. Por ello mismo, al interpretar el sentido último de la verdad, apela con enigmática ambigüedad a Ariadna, al Laberinto, al Minotauro, a Dionisio, A Teseo. Como si el cognoscente de la última verdad, se adentrara al laberinto de muros bien definidos, para

encontrarse definitivamente con la aniquilación en manos de esta verdad terrorífica disfrazada de Minotauro.

La monstruosa desnudez de lo real exige, sin embargo, transfiguración. Y aquí es donde entra la dimensión apolínea. Apolo, como dios de la medida, del sueño y de las artes plásticas, nos otorga el “Velo de Maya” necesario para soportar el pánico de esta dimensión más profunda de la verdad.

La verdad como ilusión, como quimera de adecuación, como convención, la verdad como verdad social o gregaria, emerge en múltiples obras del pensador alemán. Pero sin embargo, la Verdad-Mujer del Zarathustra, y la Verdad-Mujer de los prólogos del año 1886 de “La gaya ciencia” y de “Más allá del bien y del mal”, parece mantener una perspectiva de identidad entre lo real y la verdad, retrotrayéndonos a lo enigmático y horrendo de las “Madres del Ser” del “Origen de la Tragedia”.

¿Es posible hablar de una metafísica en la filosofía de Nietzsche?

Este es una discusión que hasta el día de hoy se desarrolla en múltiples ámbitos de la reflexión hermenéutica. Si bien a Nietzsche le llamarse “el post-metafísico”, el “sicologista” o el “científico del mañana”, reconocemos siguiendo las lecturas interpretativas de Heidegger, Henri Lefebvre y Danilo Cruz Vélez, entre muchos otros, de que Nietzsche a pesar de su criticismo a la ontología tradicional no pudo dismantelar de su pensamiento la dimensión metafísica.

Aseveramos junto con Heidegger que “Nietzsche fue el último metafísico de Occidente”.

Consideraciones Finales

El sentido último de la verdad es monstruoso. Y lo es porque no existen ya principios eternos, ni ningún tipo de regularidad. No hay más historia, ni finalidad ulterior. El hombre, entiende Nietzsche, necesita no obstante, de la tensión apolíneo-dionisiaca. No le es posible acercarse siquiera a la verdad en su último sentido sino a costa de la aniquilación.

En sus últimas obras, Nietzsche nos habla del superhombre; aquel que podría aceptar el horror de la verdad destructora y sobrevivir a la muerte definitiva de Dios: a la muerte de

las verdades universales, y al fin de todo tipo de trascendencia.

El laberinto es vida. El Mino-tauros es Dionisos disfrazado: es la verdad como aniquilación, como abismo. El superhombre podría acercársele. Y por qué no, acaso redimirlo:

“Cada nueve años entran en la casa nueve hombres para que yo los libere de todo mal. Oigo sus pasos o su voz en el fondo de las galerías de piedra y corro alegremente a buscarlos. La ceremonia dura pocos minutos. Uno tras otro caen sin que yo me ensangrienté las manos. Donde cayeron, quedan, y los cadáveres ayudan a distinguir una galería de las otras. Ignoro quiénes son, pero sé que uno de ellos profetizó, en la hora de su muerte, que alguna vez llegaría mi redentor, Desde entonces no me duele la soledad, porque sé que vive mi redentor y al fin se levantará sobre el polvo. Si mi oído alcanzara los rumores del mundo, yo percibiría sus pasos. Ojala me lleve a un lugar con menos galerías y menos puertas. ¿Cómo será mi redentor?, me pregunto. ¿Será un toro o un hombre? ¿Será tal vez un toro con cara de hombre? ¿O será como yo?

El sol de la mañana reverberó en la espada de bronce. Ya no quedaba ni un vestigio de sangre.

-¿Lo creerás, Ariadna? -dijo Teseo-. El minotauro apenas se defendió.”¹

¹ “La casa de Asterión”, Jorge Luis Borges.

Sade: ¿Una antropología basada en el erotismo?

Influencias sadistas en Bataille

Kaufman, Jessica

Zamora, Sebastián

Interesa a este trabajo investigar la posibilidad de una antropología basada en el erotismo en la obra del Marqués de Sade y cuáles son sus influencias en el pensamiento contemporáneo de Georges Bataille.

Hasta este momento, la obra del denominado “Divino Marqués” ha sido abordada mayormente desde la investigación literaria. Algunos de los que investigaron su pensamiento desde otras disciplinas son Pierre Klossowski, Simone de Beauvoir, Jacques Lacan y Georges Bataille. Nos ocuparemos, particularmente, de éste último, quien, a nuestro juicio, se ocupó de lo concerniente a la visión sobre el hombre, muchas veces implícita en la obra del Marqués.

En cuanto a la pregunta que encabeza este trabajo, creemos que es posible rastrear elementos asistemáticos del plano antropológico en el pensamiento del autor de *Las 120 jornadas de Sodoma*, sin haber construido una teoría sobre la concepción del hombre propiamente dicha y sin que esto hubiera sido su intención. Hemos decidido organizar este trabajo en tres partes.

En la primera analizaremos la concepción sadista del hombre y destacaremos dos de sus aspectos: los instintos y la prohibición moral de la violencia.

En la segunda parte de este trabajo describiremos las influencias de Sade en Bataille en torno al vínculo entre la concepción sadista del hombre y el erotismo.

Por último, elaboraremos unas palabras finales en torno a la hipótesis planteada, a saber, la pregunta que encabeza este trabajo: ¿Existe en Sade una antropología basada en el erotismo?

1. La concepción sadista del hombre. Instintos y prohibición moral de la violencia

A lo largo de la historia de la filosofía, la concepción de “hombre” que cada cosmovisión pronunció ha diferido bastante una de otra. No sólo diferenciando entre los períodos histórico-filosóficos (antigüedad, medioevo, etc.), sino dentro de cada una de esas etapas. Así, por ejemplo, la concepción de “hombre” que teoriza Platón no es idéntica a la de Aristóteles o a la de Epicuro.

La modernidad no fue la excepción. Se dieron múltiples concepciones acerca de la naturaleza del hombre. En este período hubo dos corrientes filosóficas predominantes: el racionalismo y el empirismo. Si bien ha habido matices entre los representantes de cada una de dichas corrientes en lo concerniente a los diferentes ámbitos de la filosofía, entre los que se incluye la concepción de la naturaleza humana, se podría argumentar que, para gran parte de los pensadores racionalistas, como es el caso de Descartes, el hombre es, principalmente, “una cosa que piensa”. En cambio, para muchos de los filósofos empiristas, el hombre es “un sujeto que percibe a través de los sentidos”.

Donatien Alphonse François, más conocido como el Marqués de Sade, se encuentra más cercano a la concepción empirista del hombre.

Todas nuestras ideas son representaciones de los objetos que nos golpean; ¿Qué otra cosa puede representarnos la idea de Dios que no sea manifiestamente una idea sin objeto? Una idea semejante, agregarán, ¿no es tan imposible como los efectos sin causa? ¿Acaso no es sino una ilusión, una idea sin prototipo? Algunos doctores, proseguirán, aseguran que la idea de Dios es innata y que los hombres poseen esta idea desde que están en el vientre de su madre. Pero esto es falso agregarán ustedes. Todo principio es un juicio, todo juicio es resultado de la experiencia, y la experiencia sólo se adquiere a través de ejercicios de los sentidos. De esto se deduce que los principios religiosos no nos llevan a demostrar nada y no son en absoluto innatos.¹

En este fragmento, el Marqués de Sade explica cuáles son las posibilidades del origen de nuestras ideas, idéntico proceso que podemos ver en el planteo de este problema en autores como Locke y Descartes. Describirá, entonces, que existen tres posibilidades: la primera consiste en que la idea sea innata, es decir, que el hombre nazca con ella. Esta opción queda descartada en este fragmento, aunque sin una argumentación exhaustiva. La segunda opción, a saber: que el origen de una idea es otra idea, si bien puede suponerse que en algunos casos se dé de esta manera, no explica la

¹Marqués de Sade, *Filosofía en el tocador*, Buenos Aires, Gradifco, 2007, p. 149

causa de la primera idea sin caer en una regresión al infinito. Sade se inclina por la tercera opción, es decir que toda idea procede de la experiencia sensible. De esta manera, podemos notar que, para este autor, en cuanto a su concepción del hombre, el acento estaría puesto más en lo sensorial que en la razón.

Por otra parte, una característica típica de la modernidad es la que postula la imposibilidad del error de la naturaleza. Podemos notar, tanto en los autores racionalistas como en los empiristas, que el error no tiene su origen en “lo natural”, sino en otros elementos, como ser la voluntad humana. Por ejemplo, en Descartes, si bien se parte de una duda de la efectividad de los sentidos como principio gnoseológico, al finalizar las *Meditaciones metafísicas*, se destaca el hecho de que el error radica en el juicio que la voluntad efectúa por sobre los datos obtenidos de la experiencia sensible.

Si vinculamos estos dos últimos aspectos, a saber: el carácter empirista del pensamiento de Sade, y la confianza en la efectividad de “lo natural”, podemos deducir que el aspecto instintivo del hombre va a tener una relevancia trascendente en el pensamiento sadista.

Gran parte de los pensadores modernos, sin ser ésta una característica exclusiva de la modernidad, explicitan el hecho de que el hombre, al pertenecer a una especie “privilegiada” dentro del reino animal, posee tanto un aspecto instintivo y sensitivo, por un lado, como, por otro, un aspecto racional. Ahora bien, al haber destacado anteriormente el carácter empirista del pensamiento de Sade, podemos concluir que existe una preponderancia del plano instintivo por sobre el racional. Como afirma Octavio Paz:

El razonamiento que preside a toda la obra de Sade puede reducirse a esta idea: el hombre es sus instintos y el verdadero nombre de lo que llamamos Dios es miedo y deseo mutilado. Nuestra moral es una codificación de la agresión y de la humillación; la razón misma no es sino instinto que se sabe instinto y que tiene miedo de serlo.²

Con respecto a esta cita, nos parece que en ella se resume el pensamiento general de la obra de Sade y, para nuestros propósitos, la desglosaremos en tres ejes temáticos: los instintos, la prohibición moral tradicional con respecto a la violencia, y el erotismo. Este último será tratado en el tercer apartado de este trabajo.

² Octavio Paz, *Corriente alterna*, México, Siglo Veintiuno editores, 1979, p. 115.

a) Los instintos

Como ya hemos dicho, para el Divino Marqués, lo instintivo es lo esencial en el hombre, a punto tal que la tradicional dicotomía instinto-razón –graficada magistralmente por Kant-, se ve confundida al desaparecer el límite entre uno y otra, constituyéndose, la razón, como instinto reprimido, y manifestándose, primordialmente, en la regulación de las prácticas sexuales. En *Filosofía en el tocador* nos dice:

Voluptuosos de todas las edades y de todos los sexos: sólo a ustedes está dedicado este libro [...]. Obedezcan sólo a esas deliciosas pasiones, cuyo órgano es el único que los conducirá a la felicidad.³

Y luego agrega:

Mujeres lujuriosas, desprecien todo lo que sea contrario a las divinas leyes del placer a las que se encadenaron por el resto de sus vidas [...]. Destruyan y pisoteen todos esos ridículos principios inculcados por unos padres imbéciles.⁴

b) La prohibición moral tradicional con respecto a la violencia

Según se desprende del pensamiento de Sade, esta tendencia sexual instintiva del hombre es intrínsecamente violenta. El hombre busca satisfacer sus deseos y esa búsqueda conlleva la apropiación, por medio de la violencia, del ser deseado. La moral tradicional tiene como fin evitar la violencia en todas sus formas para, así, garantizar la cohesión social. De esta manera, constriñe, por medio de prohibiciones, los instintos sexuales en esencia violentos. Para Sade, el cúlmine del placer sexual se produce con el aniquilamiento del otro. En el mismo terreno se encuentran el deseo y la muerte. Por lo tanto, es esperable que la sociedad sienta miedo de que los instintos actúen en su terreno natural, es decir, libres de constricciones. Por ejemplo, el origen de las religiones, para el Marqués de Sade, tiene su raíz en ese miedo, ya que la presencia de un dios regulador tranquiliza las conciencias. Así, nos dice en *Pensamiento*:

³ Op. Cit., Sade, *Filosofía en el tocador*, p. 11

⁴ *Ibid.*

“Respecto de esa bella quimera llamada Dios, nosotros somos una sociedad de ciegos; nos figuramos una cosa que hemos creído necesaria, pero cuya existencia se reduce a la necesidad que tenemos de crearla.”⁵

2. Influencias de Sade en Bataille en torno al vínculo entre la concepción sadista del hombre y el erotismo

c) El erotismo

Llegados a este punto, quizás el eje conceptual a partir de donde se articula toda la obra sadista, a saber: el erotismo, lo abordaremos desde un pensador contemporáneo, heredero de la tradición que se remonta al Divino Marqués, y del cual es, quizás, el más reconocido intérprete en la disciplina filosófica. Estamos hablando de Georges Bataille. Tan específico es su abordaje acerca del tema en cuestión, que, incluso, una de sus obras más reconocidas se titula, escuetamente, *El erotismo*. En este texto el autor explicitará y detallará el itinerario intelectual del desarrollo de la obra del Marqués de Sade, muchas veces implícito en la literatura de este último.

Habíamos dicho anteriormente que la prohibición moral –de raíz netamente racional-, en el momento en el que coloca límites a los instintos sexuales, lo hace con el fin de evitar el carácter violento de éstos, causa del miedo. Tanto Sade como Bataille dirán que el resultado de ese constreñimiento será lo que el hombre llama “lo erótico”. Al respecto nos dice el autor contemporáneo:

La actividad sexual reproductiva la tienen en común los animales sexuados y los hombres, pero, al parecer, sólo los hombres han hecho de su actividad sexual una actividad erótica, donde la diferencia que separa al erotismo de la actividad sexual simple es una búsqueda psicológica independiente del fin natural dado en la reproducción.⁶

De esta manera, queda claro que, para Sade, hay una diferencia crucial entre la actividad sexual reproductiva como instinto, y el erotismo como construcción humana nacida de la constrictión. Ahora bien, a veces solemos pensar, nos dice Bataille, que, en

⁵ Marqués de Sade, “Pensamiento”, en Jorge Gaitán Durán, *El libertino y la revolución, selección de textos del Marqués de Sade*, pp.155-159, Madrid, Jucar, 1973, p. 157.

⁶ Georges Bataille, *El erotismo*, Buenos Aires, Tusquets, 2009, p. 15.

el erotismo, el objeto de deseo se encuentra siempre “fuera” y, aunque es así, también es cierto que responde a la “interioridad” del deseo. El erotismo del hombre, por lo tanto, difiere de la sexualidad animal precisamente porque tiene una vida interior. Así, nos dice Bataille que “el erotismo es lo que, en la conciencia del hombre, pone en cuestión al ser”.⁷

Por tener el erotismo esta raíz en la prohibición, ésta está vinculada eminentemente con la transgresión. De esta manera, el autor contemporáneo afirma que

la naturaleza misma es violenta y, por más razonables que seamos ahora, puede volver a dominarnos una violencia que ya no es la natural, sino la de un ser razonable que intentó obedecer.⁸

Se desprende de estos razonamientos una noción clave en el pensamiento sadista: la vinculación entre sexo y muerte. Esto nos lleva a la antigua disputa entre Eros y Thánatos. Algunos autores, incluso, han llegado a decir que toda la historia del arte tiene como motivos estos dos elementos. En *La felicidad, el erotismo y la literatura* nos dice Bataille:

Esa áspera sed de asesinato voluptuoso que tensa los nervios y le otorga al placer silencioso del ser una crispación enloquecidamente divina y tenebrosa, sin duda alguna responde a la expectativa, en principio tímida, angustiada y luego sin transición desenfundada, y siempre, en el furor, despedazando lo posible, que es la sensualidad de los hombres y las mujeres.⁹

Hasta aquí, Georges Bataille, comentando a Sade, ha detallado algunos elementos importantes en torno al erotismo, sin haber hecho, todavía, una explicación del desarrollo antropológico del hombre a lo largo de la historia. Para explicar este proceso, el autor postulará la existencia de dos mundos, entre los cuales el hombre se debate: por un lado, llamará el “mundo del trabajo” (o el “mundo de la razón”) a ese aspecto social en el que el hombre se desenvuelve, donde la moral lo preside. Por otro lado, nos hablará del “mundo de la violencia” como esa otra cara de la moneda, donde lo natural sigue estando presente y comandando los deseos. Esta dicotomía entre dos mundos tiene su nacimiento, para Bataille, en el mundo arcaico antes que, incluso, el

⁷ *Ibid*, p. 33.

⁸ *Ibid*, p. 44.

⁹ Georges Bataille, *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, pp. 267-268.

hombre fuera hombre, es decir, con el Neanderthal. La aparición de las primeras herramientas construidas por el hombre con el fin originario de facilitar la vida cotidiana vinculada al trabajo (caza, pesca, etc.), propició, más adelante, la aparición de nuevas herramientas o artefactos para el ocio. Es en este momento donde nacen históricamente las prohibiciones. Éstas son exactamente las mismas -con algunos matices- en casi todas las sociedades, ya que se dirigen por dos caminos: los ritos funerarios, principalmente, y, luego, las conductas sexuales. Hacemos la aclaración de que existen algunos matices, ya que los comportamientos de cada sociedad, con respecto a estos dos temas, no son exactamente los mismos, pero sí lo son en cuanto a su aparición cronológica. Un ejemplo que nos da Bataille para ilustrar lo primitivo de las prohibiciones, con respecto a estas dos características, son los mandamientos bíblicos que rezan: “no matarás” y “no cometerás adulterio”.

El mundo del trabajo se opone al mundo de la violencia, ya que una colectividad laboriosa, mientras está trabajando, no puede quedar a merced de la actividad sexual, entendiendo este último término en su aspecto instintivo y violento. De aquí que el erotismo se constituya como el canal de expresión de la violencia del hombre.

3. Palabras finales

La pregunta que encabezaba este trabajo era la siguiente: ¿existe en Sade una antropología basada en el erotismo? Nuestra respuesta fue, desde el comienzo, que podríamos rastrear elementos asistemáticos del plano antropológico diseminados a lo largo de su obra, sin que este autor hubiera construido una teoría antropológica y sin que hacerlo hubiera sido su intención. Sin embargo, fue Georges Bataille quien, a nuestro juicio, hizo explícitos esos elementos hasta ofrecer una concepción sadista del hombre. Esta se funda en el erotismo como piedra basal, vinculando la condición instintiva del hombre con las prohibiciones morales que la razón impone, y la transgresión que el erotismo supone desde su naturaleza violenta.

Bibliografía

- Bataille, G., *El erotismo*, Buenos Aires, Tusquets, 2009.

- Bataille, G., *La felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
- Bataille, G., *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus, 1981.
- Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, quinta edición.
- Gaitán Durán, J., *El libertino y la revolución, selección de textos del Marqués de Sade*, Madrid, Jucar, 1973.
- Klossowski, P., *Sade mi prójimo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.
- Lacan, J., *Kant con Sade*, México, Siglo XXI, 2002.
- Paz, O., *Corriente alterna*, México, Siglo XXI, 1979.
- Sade, Marqués de, *Filosofía en el tocador*, Buenos Aires, Gradifco, 2007.
- Sade, Marqués de, *Las 120 jornadas de Sodoma*, Buenos Aires, AC, 2004.
- Sade, Marqués de, *Los infortunios de la virtud. El presidente burlado*, Madrid, Akal, 1978.
- Sade, Marqués de, *Oxtiern o las desdichas del libertinaje. El filósofo en su opinión*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1970.

Comentarios sobre “Bartleby, el escribiente” de Melville

Juan Horacio Lamarche

(UNMdP)

La llamada modernidad occidental, a pesar de algunas diferencias de interpretación en su ubicación histórica, se desarrolla entre los siglos XVII y XX, canalizada a través de las colonizaciones, el crecimiento del capitalismo, el auge de la ciencia, la tecnología y los estados nación. Algunas de sus características centrales son la racionalidad, la idea de progreso, la funcionalidad, la correspondencia, la representación. Sabemos que la racionalidad moderna tuvo y tiene grietas, fisuras, rebeliones y críticas, contraposiciones y rebeldías. Nos referiremos a una contravención literaria extraña y especial, a un relato que sigue dando que pensar, Bartleby, el escribiente de Herman Melville. Este escrito es de 1856, coincidente en el tiempo con el romanticismo y los trabajos de Nietzsche, apenas posteriores, en una constelación crítica del racionalismo occidental.

El relator de la historia es un abogado de Wall Street, quién se califica como seguro, metódico y prudente, su negocio es el de proveedor de títulos y documentos, al ser nombrado en una secretaría en el juzgado sus tareas aumentaron y se vio obligado a tomar un nuevo empleado, para lo cual publicó un aviso, “En respuesta a mi anuncio, un muchacho impasible se plantó una mañana en el vestíbulo de mi oficina (la puerta, por ser verano, estaba abierta). Todavía puedo ver esa figura: pálida y pulcra, respetable hasta inspirar compasión, con un aire irremediable de desamparo...Era Bartleby.” (2009) 19

Bartleby es contratado como escribiente o copista, en un principio trabaja en doble turno con una dedicación extraordinaria, en absoluto silencio, al tercer día comenzó el problema. El abogado pretendió que el empleado lo ayudara a revisar las copias, la respuesta fue “Preferiría no hacerlo”, replicó la demanda en varias oportunidades y la respuesta fue la misma, serena, imperturbable. “Si hubiese habido la menor muestra de incomodidad, malos modos, impaciencia o impertinencia, en su comportamiento, en otras palabras, si hubiera dado la menor muestra de humanidad, no

hubiera dudado en despedirlo a cajas destempladas de mi oficina.” (2009) 22

Bartleby prosigue en su actitud inexplicable, come solo unos bizcochos de nuez, observa con persistencia un muro vacío y unos días después prefiere dejar de copiar. A lo largo del texto encontramos treinta y tres intervenciones directas del personaje (2008) 117, trece veces pronuncia la fórmula “I wold prefer not to”, “Preferiría no hacerlo” o “Preferiría no”, como prefiere Deleuze, y además otros giros similares como “Lo preferiría así”, “Por ahora prefiero no contestar”, “Por ahora prefiero no ser un poco razonable”, “Preferiría quedarme aquí solo”, “Preferiría no dejarlos”, “No. Preferiría no hacer ningún cambio.”, “No, preferiría hacer otra cosa.”

El abogado intensifica los esfuerzos por alejarlo de la oficina sin obtener resultados “¿Qué hago?, me dije entonces, mientras me abrochaba la camisa hasta el último botón. ¿Qué hago? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo hacer, en conciencia, con este hombre, o más bien fantasma? Qué debo librarme de él, eso está claro, que se irá, también, ¿Pero cómo? No vas a echarlo, pobre mortal pálido y pasivo.” Al fin, él decide mudarse a otra oficina. Los nuevos inquilinos no lo soportan, lo alejan de la oficina pero Bartleby se queda en las escaleras del edificio, el portero habla con el abogado y le expresa sus temores por algún posible altercado. Va al edificio y lo encuentra sentado en una barandilla, le ofrece ir a residir a su casa, viajar por el país o por el mundo. La respuesta más extensa y significativa es: “En absoluto. No me parece que eso tenga mucho futuro. Me gusta ser sedentario. No soy exigente”. Unos días después lo llevaron a la cárcel sin que opusiera la menor resistencia. El abogado visita al inofensivo y manso recluso al cual le permiten caminar por los patios ante las miradas extrañadas de asesinos y ladrones, lo encuentra sentado frente a un muro, al nombrarlo, le responde con una sola frase : “Le conozco –dijo sin volverse- y no tengo nada que decirle.” Bartleby muere pocos días después. Unos meses más adelante el narrador escucha un vago rumor sobre un episodio de la vida anterior del escribiente. “He aquí la historia: que Bartleby había trabajado de subalterno en la Oficina de Cartas Muertas de Washington, de donde fue despedido por un cambio de administración.” (2009) 56

Gilles Deleuze comienza su notable texto “Bartleby o la fórmula” de esta manera: “Bartleby no es una metáfora del escritor ni el símbolo de nada. Se trata de un texto de una violenta comicidad, y lo cómico siempre es literal. Se asemeja a las narraciones de Kleist, de Kafka o de Becket, con las cuales forma una subterránea y brillante secuencia. No quiere decir más que lo que literalmente dice.” (2009) 59 Lo que dice es una fórmula: “Preferiría no hacerlo”, la cual es sintacticamente correcta, sin

embargo, su abrupta terminación deja indeterminado aquello que rechaza, es una especie de “función límite”, desempeñando un papel similar a una “función agramatical”. La expresión poética de Melville operaría como límite de una serie como “preferiría esto” “preferiría no hacer aquello”, “no es eso lo que yo preferiría”. Es una construcción normal que actúa como una anomalía. Bartleby no afirma ni niega, no es ésta una negación superadora al estilo hegeliano ni una afirmación negadora cual el nihilismo nietzscheano. “No cabe duda de que la fórmula es desoladora, devastadora, de que no deja nada en pie a su paso. Nótese, para empezar, su carácter contagioso: Bartleby “cambia la lengua” de los demás.” El abogado y los otros dos empleados utilizan el “preferiría” sin buscarlo.

Tampoco esta frase es un mandato, una orden, una súplica o un ruego, no es un acto de habla y no está relacionada con referencias concretas. “Bartleby es el hombre sin referencias, sin posesiones, sin propiedades, sin cualidades, sin particularidades, demasiado llano para que se le pueda adherir alguna particularidad. Sin pasado ni futuro, es instantáneo.” (2009) 68 José Luis Pardo acerca una interesante tesis con respecto a la fórmula de Bartleby, éste no se opone ni niega, solo declina, va declinando paso a paso las demandas, desde cotejar los manuscritos que ha copiado hasta las propuestas del abogado para recorrer el mundo o abandonar el edificio. “Bartleby solo puede definirse por todo aquello que no prefiere, por todo lo que declina, por la pared de silencio o de sinsentido que propaga a su alrededor, por la invisible barrera inclinada que segrega y que desvía todos los empeños para que ‘se abra a los demás’, de la identidad de Bartleby solo puede saberse lo que ella no es,” (2009) 170 Se llama *declinatoria* a un acto jurídico relacionado con la inhibición y desistimiento que tiene la forma de una petición y mediante el cual un litigante declina el fuero o rechaza al juez que actúa en su caso. El formulismo de Bartleby es declinatorio porque aunque no significa nada consigue hacer algo: exasperar, desesperar, provocar perplejidad y enrarecimiento.

Deleuze inscribe al personaje y a Melville en el orbe filosófico de Thoreau y Emerson, que fueron sus contemporáneos y en la posterior tradición pragmatista norteamericana. Lo distingue de la caridad y el amor cristiano, de la sujeción al padre de las religiones y también de la sociedad capitalista y comunista. “...su vocación es no reconstruir un ‘viejo secreto de Estado’, una nación, una familia, una herencia, un padre, sino más bien constituir un universo, una sociedad fraternal, una federación de hombres y de bienes, una comunidad de individuos anarquistas, inspirada en Jefferson,

en Thoreau, en Melville.” (2009) 85 Se trata de pensar una comunidad de exploradores, El pragmatismo obedece, para Deleuze, a un doble principio, principio de archipiélago y principio de esperanza. Archipiélago, un mundo en proceso, un muro sin cimentar (como el muro observado por Bartleby) cuyas piezas se relacionan, pero de manera variable, en islotes, en puntos móviles y líneas sinuosas. En esta comunidad el conocimiento es reemplazado por la creencia o la confianza. Su texto cierra así: “De vocación esquizofrénica, y catatónica, anoréxica, Bartleby no es un enfermo, sino el médico de una América enferma, el *Medicine-man*, el nuevo Cristo o el hermano de todos nosotros.” (2009) 92

Cada comentador aporta un símil para caracterizar a Bartleby, Deleuze “un nuevo cristo”, Agamben un “mesías”, Pardo, un “apóstol”, Tatián el “ultrahombre nietzscheano. En mi caso, propongo en Bartleby y Melville no una figura antimoderna sino una declinatoria de la modernidad. Declinan las representaciones, no hay representaciones de ningún tipo, solo la enigmática y silenciosa visión de un muro, también declina el sujeto, no hay sujetos sustanciales, ni trascendentales, ni intencionales, tampoco posiciones de sujeto o subjetivaciones, el mismo yo está ausente, no hay en Bartleby una interioridad, él es pura exterioridad. Declina la voluntad, Bartleby prefiere no querer, no tiene exigencias, no hay ni una voluntad autónoma y/o racional ni una voluntad de poderío, ni siquiera una voluntad de autoconservación de la vida. Bartleby se califica como sedentario, la modernidad es viajera desde el origen y lo sigue siendo a través de los medios digitales y computacionales. Declina la racionalidad, Bartleby prefiere no ser racional aunque no se opone ni critica a ésta; el paradigma cartesiano y kantiano, axial de la modernidad no tiene cabida. Declina la ligazón al sistema capitalista, Bartleby establece su residencia en Wall Street, un ícono y emblema del capitalismo moderno y no lo reconoce, más aun, es expulsado de él. Declina la idea de progreso, la de un futuro utópico o civilizado, de evolución, desarrollo científico y cambio social. Declinan las leyes, ni siquiera puede ser juzgado, es encarcelado sin causas y hasta su encierro deviene ejercicio de soledad, desamparo, indigencia y declinación. Declina la personalidad, la biografía, la historia, el contexto social, político y económico, constitutivos de la época moderna. Es posible abordar otras declinaciones, estos son algunos posibles ejemplos.

Cierro el comentario sobre Bartleby con un breve párrafo extractado del bello texto del cordobés Diego Tatián: “Un verso célebre de Holderlin dice: ‘Un signo somos, indescifrado, y en tierra extraña casi perdimos el habla’ Tal vez ese signo inapropiable

es lo que hay de impersonal –o de sagrado- en cada ser humano, lo indisponible, aquello con lo que nada puede hacerse: lo que hace que un ser humano, en rigor, en realidad, no ‘sirva’ Para nada.” (2009) 107

Herman Melville. (2009) *Bartleby el escribiente*. Seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo. Valencia. Anagrama.

Kaminski. Kaufman. Besse. Cragolini. Percia. Digilio. Tatián. Lovisolo. *Bartleby: preferiría no* (2008) *Lo biopolítico, lo post-humano*. Buenos aires. La cebra.

La transformación de la filosofía trascendental.

Discusión sobre algunos presupuestos

Lic. María José Lopetegui

La transformación de la filosofía trascendental kantiana, propuesta por Karl Otto Apel, gira en torno a la sustitución del “yo de la apercepción” por el “a priori de la comunidad de comunicación”. Este traspaso obedece a la necesidad de Apel de responder al cambio de paradigma de la conciencia al lenguaje y de establecer, desde la óptica del giro lingüístico y el giro pragmático, las condiciones de posibilidad y validez de los enunciados teóricos y de las normas prácticas. Con ese propósito, Apel se apoya en la lógica semiótica normativa de la investigación propuesta por Ch. S. Peirce, que se constituye en un presupuesto decisivo en sus planteos teóricos de los años sesenta.

Para expresar el “yo pienso” o la “unidad en el pensar”, la filosofía moderna ha usado el término “conciencia”. Peirce, en cambio, advierte acerca de la vaguedad de ese término, porque aquella unidad no es otra cosa que la “unidad de consistencia” o de coherencia. La consistencia pertenece a todo signo y es un signo. No hay elemento de la conciencia que no se corresponda con la palabra o signo, y la identidad de un hombre es la consistencia (o coherencia) de lo que él hace y piensa. Se trata de la “unidad semiótica de la interpretación consistente”, como punto supremo a partir del cual la existencia del pensar depende, como existencia potencial, del pensar futuro de la comunidad. El sujeto cuasi-trascendental de la unidad semiótica de interpretación es la comunidad ilimitada de experimentación (que es al mismo tiempo comunidad ilimitada de interpretación). A partir de este presupuesto como punto supremo Peirce deduce la validez universal de los juicios sintéticos, esto significa que “... el lugar de los ‘principios constitutivos’ de la experiencia kantianos es ocupado [...] por los ‘principios regulativos’, pero presuponiendo que los principios regulativos *in the long run* tienen que revelarse como constitutivos...”¹ De este modo, Peirce juzga críticamente distinción kantiana entre cosa en sí incognoscible y mundo fenoménico cognoscible. Según Apel, Peirce supera aquella distinción y la transforma de manera positiva, porque “...

¹ Apel, Karl-Otto; *La transformación de la filosofía*; Taurus, Madrid, 1985. Versión castellana de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill. Tomo II Pág. 165.

distingue entre lo real cognoscible *in the long run* y lo conocido fácticamente en un momento determinado, bajo la reserva falibilista...”²

Cuando Apel sostiene, siguiendo a Peirce, que es necesario establecer la condición última de posibilidad y validez de los enunciados sobre la base del lenguaje y no desde el a priori de la conciencia, insiste en la superación del solipsismo que esta transformación permitiría. Dice que la filosofía moderna, y con ella la kantiana, ha caído en el solipsismo, pero sin un pensamiento ligado al lenguaje, no se puede pretender validez universal. Él comparte con Kant la necesidad de resolver el problema de la validez objetiva de la ciencia, sin embargo, emprende la tarea de replantear la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad y validez de los conocimientos a través de una lógica trascendental transformada semióticamente basada en la unidad del acuerdo intersubjetivo. Este camino, que implica la introducción de la dimensión pragmática del lenguaje como elemento a priori, es el único que permite, para Apel, la superación de lo que él entiende como “...el error de la teoría moderna del conocimiento [que] consiste en creer que un sujeto pensante solitario sería capaz de reflexionar por sí mismo, situándose al margen de la vinculación con el lenguaje...”³.

En este punto, no se puede desconocer el trabajo de D. M. Granja Castro “¿Es solipsista el “yo” kantiano?”⁴. En ese ensayo, la autora analiza, en primer lugar, algunos supuestos presentes en la transformación semiótica de la filosofía trascendental, y en segundo lugar, subraya aspectos del pensamiento kantiano que permitirían refutar la imputación de solipsismo que Apel -siguiendo a Peirce- hace a Kant. Sostiene que Peirce y Apel han interpretado el carácter trascendental del pensamiento kantiano en sentido empírico; a causa de ese malentendido, han considerado la demostración kantiana de la relación necesaria de las reglas a priori con los objetos de la experiencia como un procedimiento psicologista, y a la unidad de la conciencia como un modo de pensar monológico.

Según D. M. Granja, cuando Peirce y Apel critican y pretenden superar la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, junto con la tesis de que sólo conocemos las cosas como nos aparecen y no como son en sí, parten del supuesto de

² Idem Pág. 166.

³ Idem Pág. 303

⁴ Granja Castro, Dulce María; “¿Es solipsista el “yo” kantiano?” en Dussel; E. (comp.) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*; México, Siglo XXI editores-Iztapalapa, 1994. – Págs. 171-191.

que las reglas a priori son reglas de las facultades psíquicas que reemplazan a las leyes psicológicas de la asociación de Hume, es decir, reglas consideradas en sentido empírico y no trascendental, referidas a una conciencia también empírica y, por lo tanto, individual y solipsista.

La interpretación mencionada merece, según Granja, ciertas observaciones, teniendo en cuenta las distinciones que Kant establece entre los términos “realidad” e “idealidad”, por un lado, y entre “cosa en sí” y “apariencia”, por otro, tanto en sentido empírico como en sentido trascendental⁵. Cuando Kant emplea el término “realidad” en sentido empírico, hace referencia al reino de los objetos físicos, mientras que al utilizarlo en el nivel de la reflexión filosófica sobre la experiencia, es decir, en sentido trascendental, alude a lo que es independiente de las condiciones para conocer. Cuando Kant habla de “idealidad” en sentido empírico, se refiere a cualquier contenido mental, sin embargo, en sentido trascendental, nos remite a las condiciones que hacen posible la experiencia. Kant se sirve del término “cosa en sí” en sentido empírico, en referencia a las cosas como son efectivamente, pero, desde el punto de vista trascendental, llama “cosa en sí” a las entidades no sometidas a las condiciones de la sensibilidad. Por último, emplea “apariencia”, en sentido empírico, como la mera representación de un objeto para un sujeto, en sentido trascendental, en cambio, se refiere a aquellas entidades espacio-temporales sometidas a las condiciones de la sensibilidad. Si la afirmación kantiana de que sólo conocemos las cosas como nos aparecen y no en sí mismas es interpretada considerando “apariencia” y “cosa en sí” sólo en sentido empírico, entonces, fácilmente se la enmarca en el solipsismo, como una tesis que reduce todos los objetos de conocimiento a contenidos de conciencia, mientras que las “cosas en sí” permanecen incognoscibles. Cuando, en cambio, la tesis se interpreta tomando los términos “apariencia” y “cosa en sí” en sentido trascendental resulta más difícil calificar de solipsista a la concepción de la conciencia kantiana, porque, en este sentido, lo que Kant sostiene es que no es posible un conocimiento objetivo con independencia de las condiciones que hacen posible, universal y necesaria la experiencia.

⁵ Idem Págs. 180-181.

Estas distinciones aparecen en: Allison, Henry E; *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*; Antrhopos – Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Iztapalapa), España, 1992. Prólogo y traducción de Dulce María Granja Castro. Págs.34-37. Es importante aclarar que Allison reconoce que el mismo Kant “...falla al no hacer una separación rigurosa entre la versión empírica y la trascendental...” de estas distinciones.

En este punto es necesario recordar *la refutación del idealismo*, aquel argumento en contra del idealismo problemático cartesiano. Allí, la prueba kantiana apunta a que tenemos experiencia de las cosas y no sólo imaginación, y muestra que nuestra experiencia interna sólo es posible si se supone la experiencia externa. Así, la tesis kantiana sostiene que "... La mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí..."⁶ Para Kant la conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo es posible a través de una cosa externa a mí, entonces, esta conciencia de mi existencia como determinada en el tiempo va ligada a la conciencia de la posibilidad de esta determinación, es decir, va ligada a la conciencia de la existencia de las cosas fuera de mí. Kant muestra, contra Descartes, que la conciencia de la propia existencia o experiencia interna, sólo es posible presuponiendo algo fuera de nosotros mismos, es decir, presuponiendo la experiencia externa. En la refutación al idealismo, Kant demuestra que la autoconciencia individual surge sólo a partir de la representación de objetos externos, en lugar de estar en la base (o ser el fundamento) de la representación del mundo exterior. Kant se esfuerza en mostrar su rechazo al solipsismo, para él, no debe confundirse la autoconciencia trascendental o conciencia del yo de la apercepción pura con la autoconciencia empírica o conciencia de un yo individual determinado. La equivocación solipsista, consiste en confundir los dos tipos de autoconciencia. Si el solipsista escéptico o idealista problemático acepta la posibilidad del autoconocimiento, pero duda de la posibilidad de conocimiento de la realidad externa, la refutación kantiana termina mostrando que aquello que el solipsista acepta, está condicionado por lo mismo que el solipsista niega. En relación con esto afirma Cassirer:

"... Ningún otro problema de los que planteaba la exposición de sus pensamientos ocupó a Kant tan profundamente, ni por tanto tiempo, como éste. Constantemente vemos cómo se esfuerza por deslindar la peculiaridad de su idealismo "crítico" del idealismo "escéptico" o "problemático" de Descartes y del idealismo "dogmático" de Berkeley, cómo se preocupa de evitar que su idea central, encaminada exclusivamente a determinar la "forma" de la experiencia, sea confundida con el "vulgar" y "material" idealismo psicológico..."⁷

⁶ Kant, Immanuel; *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Raymund Schmidt, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1956. B 275.

⁷ CASSIRER, E.; *Kant. Vida y doctrina*; México, F.C.E., 1948. Pág. 231.

El yo kantiano debe ser entendido como aquello que hace posible la experiencia, pero no como una conciencia solitaria, porque tampoco sería posible la experiencia si no suponemos algo fuera del sujeto. De este modo, resulta imprescindible preguntar si el reproche de Apel en relación con el solipsismo kantiano puede, realmente, aplicarse al idealismo crítico de Kant. Desde el punto de vista de Granja, ese reproche se basa en un error de interpretación; la autora reconoce que su aporte no ofrece un argumento acabado, pero brinda, al menos, elementos indispensables para comenzar la discusión. De todos modos, no podemos desconocer la importancia que Apel otorga al sujeto trascendental, y que, probablemente, aquella mala interpretación señalada por Granja se deba a las dificultades que entraña la distinción kantiana entre autoconciencia empírica y autoconciencia trascendental.

En términos de Apel, la transformación semiótica de la filosofía de Kant se refiere básicamente a la sustitución del a priori de la conciencia por el a priori del lenguaje, es decir, por "... el a priori semiótico-trascendental de la mediación del pensamiento intersubjetivamente válido por los signos o por el lenguaje..."⁸. Entonces, lo que Apel cuestiona, en la línea de Peirce, es el apartamiento del "yo pienso" de la comunicación pública, justamente, porque su interés se centra en resolver el problema de los fundamentos de la validez del conocimiento y esto sólo es posible asumiendo el giro lingüístico y el giro pragmático. Probablemente Apel señale que Kant permanece ligado al solipsismo metódico (aunque el término no sea el más adecuado) porque, a primera vista, parece que Kant no considera que lo trascendental, como condición de posibilidad del entendimiento, está en la intersubjetividad. Sin embargo, se puede cuestionar a Apel, no sólo que parta del supuesto solipsismo del yo kantiano, sino también, que de por sentado que en los textos kantianos no aparece la reflexión acerca del lenguaje. Entonces, podríamos reemplazar la pregunta acerca de si es solipsista o no el yo kantiano, por un nuevo interrogante acerca de si se aparta o no el yo kantiano de la comunicación pública⁹.

Este planteo acerca de la reflexión trascendental sobre el lenguaje en relación

⁸ APEL, K-O; *Semiótica filosófica*; Buenos Aires, Almagesto, 1994. Traducción de R. Maliandi. Pág. 156

⁹ Son interesantes las afirmaciones de Kant en la carta a Beck del 1º de julio de 1794. Kant habla de la coincidencia (*Übereinstimmung*), que no está sólo en la representación (*Vorstellung*), ni sólo en la conciencia (*Bewußtsein*), pero sin embargo, es válida para cualquiera, es *communicabel*. Se trata de la coincidencia entre mi representación y algo diferente de los sujetos, es decir, con un objeto. Ver: Kant, *gesammelte Schriften*, Bände X-XII (*Briefbände*). XI Band S. 514-515

con Kant nos obliga a poner la mirada sobre otros textos del filósofo. En la *Crítica de la facultad de juzgar* aparece la reflexión sobre el juicio estético y su relación con la posibilidad de validez para todos o de coincidencia con los juicios de los otros¹⁰. En la *Antropología en perspectiva pragmática* el lenguaje es medio para expresar conceptos, es designación de pensamientos, es el gran medio para entenderse a uno mismo y a los demás, y del mismo modo, pensar es hablar con uno mismo¹¹. De manera que, cuando Apel pretende superar la filosofía de la subjetividad, termina siendo deudor de algunos temas y/o problemas que ya estaban presentes en Kant.

Desde una lectura afín a Apel, podemos suponer que la universalidad y la validez del conocimiento deben buscarse en el a priori de la comunidad intersubjetiva. Pero, desde una lectura crítica, podemos permitirnos pensar que la carencia que Apel ve en el yo kantiano no es tal, puesto que este yo no está separado del lenguaje y de la intersubjetividad. Si bien estos temas no son desarrollados por Kant, sí están presentes en la obra de Kant y amplían la perspectiva con respecto al sujeto.

Aún señalando los supuestos en los que se asienta la filosofía de Apel, entendemos que representa un aporte significativo para pensar el presente en clave trascendental. En este sentido, hay que respetar sus logros y mostrar, no sólo las limitaciones de esta transformación de la filosofía kantiana, sino también el alcance de su pensamiento y sus posibilidades de aplicación.

Apel quiere resolver la cuestión de la aplicación responsable del principio de universalización de las normas, por esta razón, sería un error pensar que su transformación de la filosofía es nada más que un intento de sustitución del “yo puro” de la crítica por la “comunidad intersubjetiva de comunicación”. Apel recurre a la reflexión trascendental como base de consenso para un discurso. La necesidad que se presenta hoy a la humanidad de alcanzar consensos legítimos, de saber dialogar en serio, de ser corresponsable en la solución de los conflictos, obliga a pensar nuevamente bajo el signo de la razón. En este sentido la fundamentación de la ética y la pragmática trascendental de Apel realizan un aporte al pensamiento actual y renuevan aquella razón kantiana que piensa por sí misma y se pone en el lugar del otro.

¹⁰ Kant, Immanuel; *Kritik der Urteilskraft*; ed. Karl Vorländer, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1963. 157 - 158

¹¹ Kant, Immanuel; *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*; ed. Reinhard Brandt, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2000. 192, 20-25

La acción social en la perspectiva individualista de John Locke

Sonia López Hanna
(UNMdP – CONICET)

I.

El problema de la acción y de cómo puede ser explicada data, en el ámbito de la filosofía, desde los cuestionamientos de Aristóteles, sin embargo, ha sido la sociología la disciplina que más ha desarrollado este concepto e incluso lo ha puesto como el objeto central de estudio de sus investigaciones. Así, no será cualquier tipo de acción la que interese al pensamiento social sino justamente aquella que sea intrínsecamente social. Es decir, no será la acción lo que importe sino más bien lo social presente en la acción. Varios son los problemas que pueden surgir en el tratamiento de la acción, pero solo uno de ellos será el que atenderemos en esta comunicación, el mismo alude al problema epistemológico del mejor “punto de vista” desde el cual abordar la cuestión. La famosa dicotomía de la ciencias sociales entre holismo e individualismo da cuenta precisamente de este problema. La mencionada distinción, centrada en el ámbito epistemológico tiene a la vez su correlato en el plano ontológico, así la perspectiva desde la que se estudie la acción comprometerá al investigador con una ontología del mundo determinada. De esta manera, para los individualistas, el estudio de la acción será pensada desde una unidad de acción, como génesis de la misma, que remita al sujeto como componente último e irreductible, es decir, como fundamento último de la explicación. Desde esta perspectiva es que el concepto de intención ha cobrado relevancia, pues explicar la acción en términos individualistas supone un sujeto libre capaz de tener objetivos e intenciones que acompañan a sus acciones. El concepto de acción ha sido, a lo largo del pensamiento social, emparentado con aquellas investigaciones de corte individualista. Sin embargo, no hace demasiado tiempo, alguna filosofía y por supuesto la sociología han indagado en el ámbito de la acción colectiva, entendiendo esta última como algo más que la suma de las acciones individuales. Esta última perspectiva es entendida como holista en tanto remite a un todo que es más que

la suma de sus partes y que no puede ser descompuesto en ellas¹. Ambas posiciones reconocen una perspectiva que pretende explicar la totalidad, sólo que en el caso del individualismo la totalidad es el producto de la acumulación de las agencias individuales humanas pues se orienta hacia el origen, hacia la unidad que le permite explicarla, que no es otro que el ser humano y su capacidad para actuar. Por esta razón es que la perspectiva individualista es, a la vez, una perspectiva humanista al poner al sujeto, en tanto único agente, como fundamento último. En el caso del holismo, no se pretende negar la existencia de la acción individual, sino, más bien, dar cuenta de la acción del individuo a través de los efectos provocados por la sociedad. Desde esta perspectiva es que conceptos como estructura, institución o clase social serán utilizados para explicar la acción individual como efecto y no ya como causa. Así, no será lo mismo coincidir azarosamente en una acción colectiva como podría ser el encuentro de varias personas esperando el colectivo en un determinado lugar, donde la acción conjunta puede ser explicada por las motivaciones e intereses de cada uno de los individuos, que una acción como la de una protesta social, pongamos por caso un piquete, donde la acción conjunta no es el resultado de la suma de los intereses individuales, sino justamente donde interviene un ‘nosotros’ colectivo que asume las decisiones y las responsabilidades de manera también colectiva.

En el presente trabajo, centrado en el pensamiento de Locke se tratará de analizar cómo era entendido el concepto de acción y cual era el lugar otorgado a la acción colectiva, en tanto acción social. Es de notar, que lo social era una de las preocupaciones de los modernos en tanto trataron de brindar una explicación de su constitución apelando a una separación entre naturaleza y sociedad, donde el individuo humano es quien establece la correlación entre esos dos mundos. De esta manera, el pacto social presente en el pensamiento contractualista moderno y, en nuestro caso, en el pensamiento de Locke, tendrá la característica de intermediario, permitiendo el pasaje de la acción de un sujeto individual a la constitución de una sociedad o colectividad de individuos.

II.

¹ Cf. Searle (1990).

No es difícil ver la herencia cartesiana en los planteamientos de Locke: una teoría del conocimiento basada en el entendimiento universal y un análisis de la acción en tanto poder que se origina en la mente y causa la acción sobre la materia. Sin embargo Locke, según entendemos, llevó más adelante el planteo de Descartes al conectar los ámbitos epistemológicos y ético-políticos con el fin de brindar un diseño total de la condición moderna de su época.

También, al igual que Descartes, Locke critica duramente la tiranía de los preceptores y pone en jaque la concepción de la voluntad como siendo determinada por los apetitos y deseos que remiten a causas corporales. Sin embargo, se distancia del cartesianismo al quebrar con todo vestigio de sustantividad. Su concepción de la mente humana es una concepción atomística que funciona registrando de manera pasiva las impresiones sensibles, lo cual remite a la trillada metáfora del ‘papel en blanco’². De esta manera, la función del entendimiento en el pensamiento de Locke será la de ordenador, controlador y componedor de las impresiones sensibles o ideas simples. En el plano de la acción humana, la capacidad constructiva de la razón romperá con toda idea de teleología moral sustantiva, y los placeres y deseos ya no serán trascendentes sino que quedarán determinados por la voluntad individual. En efecto, la voluntad y el entendimiento individual serán los controladores de los deseos y apetitos que remitan a causas corporales, es decir, serán los supervisores de la conducta intencional. La regla práctica que permite seleccionar las acciones intencionales correctas será la del mejor placer y el menor dolor. Esto último es lo que algunos autores han denominado ‘voluntarismo hedonista’, doctrina con la cual Locke se opone al orden teleológico y cósmico de la naturaleza heredado de los Antiguos³.

En resumidas cuentas, la concepción del sujeto de Locke supone varias tesis que, entendemos, serán las que configuren el mapa de la modernidad en su conjunto, como ya hemos dicho, tanto desde un punto de vista epistemológico como ético-político: la primera persona con su capacidad de introspección y reflexión como rectora de sus acciones, en lugar de principios o fines sustantivos, una concepción atomista y constructiva de la mente y la acción humanas donde la determinación de la conducta está dada por la responsabilidad individual y el autocontrol reflexivo y, por último, la universalidad e igualdad de las capacidades anteriormente mencionadas en todos y cada uno de los individuos. Ciertamente, los conceptos de ‘libertad individual’, ‘voluntad’ y

² Locke, J. (1999), II, Cap. 1, p. 89.

³ Naishtat, F. (2005), p. 113.

‘persona’ serán los conceptos centrales del pensamiento de Locke que nos permitan arribar al tema central de la presente comunicación.

En discusión con su tradición, Locke plantea que la voluntad no es substancia sino poder y el poder es relación. Es el sujeto quien puede ser libre y no la voluntad misma. Esta libertad, que poseen las personas y que es determinada a partir de la reflexión y el entendimiento del sujeto individual, es constitutiva de los mismos sujetos. El conocimiento de dicha voluntad, al estar determinado por la reflexión, es accesible por un mecanismo de introspección privado pero que a la vez está en todas y cada una de las personas. Ciertamente, la voluntad está así determinada por el entendimiento y este último constituye la unidad desde la que se origina la acción. La voluntad es un poder activo distinto del poder pasivo que manifiestan los cuerpos, donde lo que puede observarse son sus efectos. Y lo activo está dado por la capacidad de reflexión que hallamos en nosotros mismos como sujetos, sin remitirla a nada exterior. No es por medio de la sensación que tenemos idea de nuestra voluntad, sino a partir de la reflexión y la luz de la razón⁴. Sólo a partir de la reflexión podemos observar la producción del cambio y no la mera transferencia. Así, la voluntad es definida a partir de su idea introspectiva de ‘poder activo’ que no es otra cosa que la capacidad humana de generar transformaciones en las cosas o en nuestra mente⁵.

Ahora bien, esta idea de voluntad, que remite a una capacidad reflexiva presente en todos los seres humanos y que hace a la libertad individual de las personas, es justamente el concepto central que permite enlazar la ontología y epistemología lockeana con su doctrina ético-política de la constitución de una sociedad o colectividad.

El estado de naturaleza descrito por Locke está conformado por individuos iguales y atómicos. El ‘papel en blanco’ del entendimiento tiene su correlato en una libertad incondicionada que sólo encuentra su límite en la voluntad individual que busca la felicidad. La libertad es esa capacidad de hacer a partir del deseo así como nuestro entendimiento es nuestra capacidad de comprender y conocer a partir de las ideas sensibles. Para Locke tanto el estado de naturaleza como la sociedad civil tienen status social, el pacto, el contrato social se hace necesario para el paso de una a otra. No

⁴ Op. Cit. Locke, J. (1999), II, cap. 21.

⁵ “[...] todas las acciones de que tenemos alguna idea se reducen a dos, a saber: pensamiento y movimiento; y en la medida que un hombre tenga la potencia de pensar o de no pensar, de mover o de no mover, según la preferencia o dirección de su propia mente, en esa medida un hombre es libre. [...] Y] no puede haber libertad donde no hay pensamiento, donde no hay volición.” Ibidem, II, Cap. 21.

realizar el pacto no nos deja fuera de lo social, sino, en todo caso, fuera de la protección de la sociedad civil, y ajenos a la humanidad. De esta manera, en Locke, la noción de libertad está unida a la de sujeto, el individuo es así entendido como el elemento no-divisible, el átomo social mínimo. Sin embargo dichos individuos no pueden sobrevivir sin los demás. La doctrina claramente individualista de Locke pendula en esta ambivalencia: se exalta la individualidad -relegando los lazos con los otros a segundo orden o segunda naturaleza- a la vez que no pueden eliminar dichos lazos ya que los seres humanos son sociales y dependientes.

A partir de los presupuestos liberales de Locke, la acción colectiva sólo puede entenderse como ‘acuerdo’, ‘pacto’, ‘consenso’, ‘contrato’. Así, la acción conjunta es el resultado de la suma de las voluntades individuales. Si se acepta que la estructura última de lo social es la de los individuos atomizados y que dichos individuos de caracterizan por una libertad sin constricciones externas, la acción colectiva sólo puede ser entendida en forma de un intercambio beneficioso, como fórmulas comunes que respeten la individualidad y permitan la acción conjunta.⁶ Los individuos libres actúan colectivamente en el marco de instituciones colectivas y esa actuación pasa siempre por la interiorización y aceptación individual de las normas y relaciones específicas de sus instituciones. La libertad individual tiene en su otro polo la sociedad o colectividad, tal sociedad no es natural pues es el resultado del acuerdo de la mayoría de las voluntades individuales. La conformación de la sociedad civil es así el artificio creado por los seres humanos a partir de su voluntad y su razón. Dicho artificio será eminentemente normativo. De esta manera, el afianzamiento de lo individual corre a la par con el reforzamiento de los lazos de derecho como modo de normar las relaciones colectivas. El espejo de la ley natural -entendida como la expresión de las capacidades propias de la naturaleza/razón humana-será justamente el derecho natural. La soberanía aparece ligada a la constitución de la sociedad, elevada al rango de único sujeto político legítimo. El poder del soberano se presenta como acción de uno que actúa en representación de los muchos otorgando a éstos una unidad de mando imprescindible para la coherencia política y especialmente para la toma de decisiones.

La separación entre individuo y sociedad que sustenta el pensamiento de Locke, hace necesario una tercera instancia que pueda conectar ambos mundos separados. El concepto de pacto social, es sin dudas el intermediario entre el individuo y la sociedad,

⁶ Locke, J. (2005), Cap. VIII, p. 116.

puesto que permite integrarlos, sin dejar de pensarlos como totalmente distintos.

III.

El individualismo de Locke y el uso privado que hace del concepto de ‘voluntad’ ha hecho imposible pensar una acción colectiva que no sea la suma de las voluntades individuales y que no se rija por normas y reglas -tanto más legítimas cuanto más universales-. Así, la acción social parece coincidir sin requisitos con las actuaciones de las autoridades y del Estado. El artificio que se crea para la gobernabilidad, a partir del pacto, cobra relevancia para la explicación de la constitución de lo social en desmedro del proceso de constitución colectiva. Así, el pacto queda reducido a mero intermediario no explicado entre los individuos y la sociedad ya conformada.

El tratamiento que en el pensamiento de Locke se da a la intersubjetividad es concomitante con el tratamiento de la subjetividad. Así, el concepto de acción remite a unidades constitutivas. El concepto de acción en términos individualistas, aunque plantee la intersubjetividad como resultado, lo hace en términos inherentemente no sociales, ya que parte de la naturaleza individual, explicando lo intersubjetivo, no por sí mismo, sino como mero agregado de sujetos.

La acción colectiva en tanto acción de lo que no es ni un individuo, ni la sociedad comprendida como pacto entre los individuos, remite a la identidad propia de lo múltiple. El pacto social encarna así un proceso de purificación⁷ que se hace sobre la multiplicidad para obtener esos individuos atomizados y esa sociedad totalizada. El pacto social constituye lo colectivo en términos de acuerdo entre individuos, por lo que estaría separando dos momentos y constituyendo dos campos ontológicos distintos⁸, uno inicial, de los puros individuos dispersos, otro social, posterior al pacto. La distinción epistemológica ya clásica entre individualismo y holismo, de la cual hablamos en la introducción, recae en el mismo proceso de purificación mencionado, pues no esconde más que la producción múltiple de lo colectivo articulando la distinción moderna entre individuo y sociedad.

⁷ “...la purificación, es el proceso por el cual se selecciona, se separa, y se constituyen dos campos ontológicos separados [...] los intermediarios son un paso improductivo entre uno y otro, un mero puente o, mas bien, el relleno que se le pone al medio una vez que ya se halla purificado”. Para un análisis detallado de las categorías de ‘trabajo de purificación’ e ‘intermediarios’, véase: Latour, B. (2007).

⁸ Ibidem, p. 28.

Ya sea que se parta del individuo atomizado para explicar lo social o de lo social para explicar el individuo como efecto suyo, o, incluso, se busque la convergencia de ambas posiciones, siempre se parte de una división que es a priori -individuo y sociedad- y que oculta la multiplicidad primera de cómo se presentan las cosas del mundo. Así no sólo se hace imposible pensar las agencias del mundo en sus manifestaciones múltiples sino también que se restringe a un número reducido de entes la categoría de agencia.

Nos atrevemos a afirmar que una investigación de la acción social debe ser, antes que nada, anti-humanista y anti-ilustrada, pues no debe partir de una unidad de origen como lo es el sujeto y la razón. Tanto el holismo, que intenta explicar el individuo mediante la sociedad, lo que implica, a la vez, la explicación de la acción del yo por la determinación de lo que es exterior; y el individualismo que pretende dar cuenta de la sociedad por medio de los individuos y piensa a lo otro como lo constituido por las voluntades particulares de los *yoes*, marcan dos direcciones distintas de un mismo supuesto: dos ordenes ontológicos diferenciados y correlacionados por el pacto social. La solución al problema de la acción no está en abandonar la perspectiva individualista por una holista o a la inversa, sino más bien, en poder dar cuenta del trabajo de producción múltiple de lo colectivo, a la vez que poner en evidencia el proceso de purificación, que separa los mundos para luego volverlos a conectar por algún intermediario, en el caso del autor estudiado, en forma de pacto social. En resumen, el pacto social, que se presenta como la manera natural de pasar de la acción individual a la sociedad, parece más bien el artificio agregado y no explicado que pretende dar cuenta de la acción social, este parece el costo que hay que pagar para explicar la acción social conservando la hipótesis del individualismo.

La inquietud antropológica de Kant sobre el problema del mal

Román March
(UNMdP)

Introducción

A lo largo de la historia de la cultura, el problema del mal ha despertado varias perplejidades. Una de ellas es la que intentaremos abordar a partir del filósofo Immanuel Kant que nos introduce en la cuestión para otorgarle la responsabilidad al hombre por sus acciones, ya que la acción moral se propone realizar algo en el mundo.

Es decir, que Kant es el filósofo moderno que da comienzo a la indagación sobre el problema del mal sin recurrir de manera explícita a la teodicea, así como también clarifica la moral tradicional privándola de su dimensión teológica.

La hipótesis de trabajo será que el mal radical es una propensión del ser humano a elegir la máxima mala. Entendiendo por ello la imputabilidad moral del hombre en virtud de elegir libremente (sin restricción) la inversión del orden de los distintos incentivos a la hora de ejecutar una máxima.

En un primer momento, desarrollaremos qué es el mal radical. En una segunda instancia, abordaremos la explicación de la constitución de las máximas de acción vinculándolas con la voluntad.

Vale aclarar, que no tomaremos la metodología kantiana trascendental sino el enfoque de injerto de la hermenéutica en la fenomenología propuesto por el filósofo francés Paul Ricoeur en el siglo XX.

1) El Mal Radical

Immanuel Kant abre el prefacio de la obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*¹ poniendo de manifiesto la convicción arraigada de que la moral no necesita de la religión:

¹ Kant, Immanuel. “La religión dentro de los límites de la mera razón”.Ed. Alianza. Trad, prologo y notas. Felipe Martínez Marzoa. Madrid. (2007)

“La moral, en cuanto está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo”²

Allí, partirá del problema que suscita la explicación sobre el origen del mal y en dicha empresa intenta escapar a la encerrona que sería recurrir a la teodicea (ya que de ser así no sería posible que actuemos de una u otra forma); y así comprende que no existe una “naturaleza humana ni mala ni buena en sí”.

Ahora bien, si queremos entender qué es el mal radical el primer paso sería desentrañar qué es el mal en general para Kant.

Podemos decir que el mal en general, es el mal moral (no es sustancia ni fundamento) aquello que le puede ser imputado al hombre como consecuencia de sus actos.

Que sea una actitud imputable le asigna al sujeto una acción pasible de apreciación moral. La acusación caracteriza a la acción como violatoria del código ético. La reprobación hace referencia al juicio de condena (culpa y castigo o sanción).

Ya en la modernidad sostenía Kant que existen dos posturas que dan cuenta del problema del mal; una que propone que el hombre es bueno y luego cae en la maldad. La que le resulta al menos graciosa y nos agrega que es tan antigua como la poesía sacerdotal. Y la otra, que sitúa al mundo en un progreso infinito, yendo de lo malo a lo mejor.

Ante estas dos respuestas igualmente extendidas observa que ninguna puede derivarse de la experiencia ya que la historia de la civilización es testigo de lo contrario. Más bien, debería ser algo intermedio:

“Puesto que podría haber ocurrido que uno se hubiese equivocado en las dos presuntas experiencias, se plantea la cuestión de si no será al menos posible un término medio, a saber: que el hombre en su especie no sea ni bueno ni malo, o en todo caso tanto lo uno como lo otro, en parte bueno y en parte malo. Pero se llama malo a un hombre no porque ejecute acciones que son malas (contrarias a la ley), sino porque estas son tales que dejan concluir máximas malas en él.”³

² Op. Cit. P. 21

³ Ídem p.36

El bien o el mal deben basarse sólo en una regla que la voluntad elabora para uso de su libertad, es decir, en una máxima de acción.

Así, como Kant señala a la voluntad como lugar originario de lo bueno, la misma es también el lugar originario de la maldad.

Por consiguiente, el bien y el mal hacen referencia a las máximas de la volición humana. La Willkur (ni buena ni mala) es aquel aspecto de la facultad volitiva que implica la elección libre e irrestricta.

Por otro lado, diremos que la *propensión* hacia el mal no se ve como una disposición natural sino como algo que puede ser imputado al hombre.

En palabras de Kant quedará mejor ilustrada esta idea:

“el fundamento de este mal, no puede ser puesto, en la sensibilidad del hombre y en las inclinaciones naturales que proceden de ella. Porque no tienen relación directa con el mal”⁴.

Asimismo tampoco puede ser puesto en la presunta corrupción de la razón que es moralmente legisladora, puesto que ésta no puede extinguir en sí ni su autoridad (de ley) ni su obligación.

Asimismo, resulta de suma importancia aclarar el concepto de “propensión”. Kant entiende por ello:

“el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, concupiscencia) en tanto éste es contingente para la humanidad en general”⁵.

Y describe la existencia de tres grados diferentes de esta propensión:

Primero, *la debilidad del corazón humano* en el seguimiento de máximas adoptadas en sentido amplio, es decir, la fragilidad.

Segundo, *la mezcla de motivos impulsores inmorales con los morales*, esto es, la impureza.

Tercero, *la adopción de máximas malas*, es decir, la malignidad del corazón humano. Una propensión al mal que está ligada solamente con nuestro albedrío. De este modo, no existen máximas malas, existen malos actos.

Podemos concluir que, a menudo distinguimos personas con buenas y malas

⁴ Ídem p.54

⁵ Ibidem p. 46

disposiciones. Hay quiénes según las tesis aquí esgrimidas eligen hacer lo correcto (seguir la moral) o lo incorrecto (apartarse de la ley moral). Siguiendo este razonamiento podríamos decir que poseen un modelo de compromisos, creencias, preferencias, intereses y acciones que constituyen un basamento (aunque perfectible y falible) para enfrentar cualquier tipo de situaciones. Vemos personas que cambian de idea por oportunismo, que se pelean por egoísmo, que son autoritarias y despreciativas de lo ajeno. Pero tropezamos con el problema de que la conexión entre el carácter de una persona, la moral y sus intereses no es ni estrictamente causal y tampoco lógica. Es por ello que no nacemos moralmente buenos o malos; tal vez nos volvemos moralmente buenos o malos en virtud de las decisiones que tomamos.

2) Máximas buenas y malas

Vale aclarar ante todo, que las máximas no son ni buenas ni malas en sí. Decimos que una máxima es mala o buena entendiendo que lo que de ellas se deriva admite esos calificativos.

Para Kant, los seres humanos merced a su facultad volitiva, son plenamente responsables e imputables por las máximas buenas y malas que adoptan.

Sin embargo, el hombre, no es un ente puramente racional, sino que también es sensible. Kant observará que las acciones del hombre en parte están determinadas por la razón pero existen también *inclinaciones* como el amor, el odio, la simpatía que también ejercen su influencia. En la experiencia tenemos sobrados ejemplos de que la voluntad humana generalmente se rige por las inclinaciones.

Pensemos en el ejemplo de que alguna persona tenga como principio práctico de acción ser reconocido por la sociedad; tendrá conductas que no serán continuas, ya que, estaría sometido a las demandas del entramado social (que como sabemos no se comporta siempre de la misma manera, ni siquiera ante el mismo estímulo): deberá cambiar de ideas, de partidos políticos o traicionar su palabra.

Para Kant, lo más importante es también el problema básico al momento de determinar si una máxima es buena o mala es cómo se ordenan tales incentivos. De aquí que la distinción entre un hombre bueno y uno malo no puede basarse en la diferencia entre los incentivos que adoptan en sus máximas (no en el contenido de la máxima) sino que más bien debe depender de la subordinación (la forma de la máxima), es decir, cuál

pone como condición del otro.

Afirma Kant que cuando decimos el hombre es por naturaleza malo o por naturaleza bueno esto significa tanto como:

“Contiene un primer fundamento (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley), y lo contiene de modo universal en cuanto hombre, por lo tanto de modo que por la adopción de esas máximas expresa a la vez el carácter de su especie.”⁶

En consecuencia, el hombre es malo sólo en la medida en que invierte el orden moral de los incentivos cuando los adopta en su máxima de acción. Es decir, el valor moral de un agente depende de cómo se ordenan esos distintos incentivos. En la medida que incorporamos la ley moral a la máxima y le damos prioridad, somos moralmente buenos; y en el caso contrario somos moralmente malos.

Ciertamente, dirá Kant, mediante la experiencia vemos acciones contrarias a la ley, incluso ver que lo son conscientemente; pero las máximas no podemos observarlas, incluso en sí mismas no siempre, y por lo tanto el juicio “un hombre es malo” no puede fundarse con seguridad en la experiencia. Así pues, para llamarlo malo, habría de poderse concluir de algunas acciones conscientemente malas – e incluso de una sola- a priori una máxima mala que estuviese a la base, y de ésta un fundamento, presente universalmente en el sujeto, de todas las máximas.

El hombre reúne en su juego la racionalidad y las inclinaciones, la ley moral y la imperfección subjetiva de la voluntad humana. Entonces, la buena voluntad, se manifiesta en cierta tensión o lucha con estas inclinaciones. En la medida que el conflicto se hace presente, la buena voluntad se llama deber.

Ahora bien, la voluntad es la facultad gracias a la cual podemos determinar nuestras conductas en virtud de principios, es el motor de la acción. Kant distingue la voluntad santa y la voluntad humana:

- La *Voluntad santa* es aquella que sólo puede ser determinada por la razón, como sucede en Dios. Para ésta la ley moral no tiene la forma de imperativos puesto que, dada su constitución, cumplirá la ley. El querer coincide naturalmente con el deber.

⁶ Ídem p 38

- La *voluntad humana* puede ser determinada, por la razón y por la inclinación. Dado que la inclinación puede movernos a realizar una acción contraria al deber, en nuestro caso la ley moral tiene la forma de imperativo (“debes hacer tal”).

En suma, lo que sucede es que, en la práctica, somos capaces de obrar con máximas que son incompatibles con la ley moral, lo que nos lleva a experimentar tal obligación.

Con otras palabras, si nuestra voluntad fuera santa (éste es el ideal), no tendríamos experiencia de lo que es una orden o imperativo que nos obliga. Como sucede lo contrario, entonces la ley moral toma para todos nosotros la forma de un imperativo que experimentamos como obligación.

Cuando la ley moral entra en conflicto con las inclinaciones podemos distinguir cuatro tipos de actos:

- **Actos contrarios al deber:** Tomemos el ejemplo de una persona que se está ahogando en el mar. Supongamos pudiendo, decidimos no salvarla, porque le debemos dinero y su muerte nos libraría de la deuda. Decimos que hemos obrado por *inclinación*, esto es, no cumpliendo con nuestro deber sino con el deseo de no saldar la deuda.

- **Actos de acuerdo al deber y por inclinación mediata:** El que se ahoga es mi deudor, si muere, no podré recuperar el dinero prestado. Entonces decido salvarlo. En este caso, *el deber coincide con la inclinación*. Decimos que se trata de una inclinación mediata porque el hombre que salva es un medio a través del cual conseguiré un fin (recuperar el dinero prestado). Desde un punto de vista ético, es un acto neutro (ni bueno ni malo).

- **Actos de acuerdo al deber y por inclinación inmediata:** Quien se está ahogando es alguien a quien amo y trato de salvarlo. También *el deber coincide con la inclinación*. Pero en este caso, es una inclinación inmediata porque la persona salvada no es un medio sino un fin en sí misma (la amo). Será también un acto moralmente neutro.

- **Actos cumplidos por deber:** El que se ahoga es un ser que me es indiferente o un desconocido, y me inclino a no salvarlo. Sin embargo lo salvo, contrariando mi inclinación. Kant considerará que se trata de un acto moralmente bueno, ya que se procede conforme al deber y no se sigue inclinación alguna.

Cuando la voluntad está determinada por la razón decimos que es autónoma ya que se da a sí misma sus propias leyes. No obstante, cuando se encuentra determinada por la inclinación (faculta de desear) la llamamos heterónoma, puesto que, el sujeto no

la ha determinado por la razón sino por algo que les ajena. La voluntad es una acción que se manifiesta; en el querer puro que es originario y designa lo bueno, y en el querer empírico que es finitud, conciencia de que somos mortales y se manifiesta en nuestras inclinaciones.

En definitiva, tanto la fragilidad de la humanidad como la impureza de la razón nos ponen de cara al fracaso al momento de adoptar máximas buenas.

Consideraciones finales

En el presente trabajo nuestra hipótesis atravesó dos momentos: en primer lugar, definimos que *el mal es el mal moral*, aquello que puede serle imputado a cada agente racional como así también que el concepto de *propensión* hace referencia a *la posibilidad de regirnos por las pasiones, apetitos e inclinaciones*. Asimismo; en un segundo momento, describimos y analizamos las inclinaciones kantianas.

En suma, tratar de entender el problema del mal a la luz de nuestra hipótesis implicó afirmar:

- a) Que el enfoque tradicional (metafísico u ontológico) no es el único posible.
- b) Que el mal es el mal moral y su fundamento reside en la voluntad,
- c) Incurrimos en él porque tenemos la posibilidad de hacerlo merced a nuestra libertad

En síntesis, podemos decir que el mal radical no es una especie incomunicable de mal, ni el nombre de algún tipo de clasificación de los males sino algo imputable al hombre. Una posibilidad (que tiene un arraigo fuerte en el seno del género humano) de regirse por las inclinaciones, apetitos o pasiones desoyendo la propia razón, haciendo caer en la trampa a la libertad pero de ningún modo contra nuestra voluntad.

Esta inquietud motivará en futuros trabajos de investigación el estudio de una ética alternativa crítica del carácter deontológico puesto que generalmente nuestro actos no resultan de “elegir lo bueno” o “elegir lo malo” como si fueran las únicas opciones de una realidad binaria. Muy a pesar nuestro, tanto en la historia personal como colectiva hemos visto y actuado en muchos casos en lo que no solamente no tenemos la posibilidad de elegir nada sino que, tampoco, la de optar por una cosa u otra.

La cárcel de la mente¹

Para una historia de la subjetividad moderna

Silvio Maresca

Escribir la historia de la subjetividad moderna es asistir a la magna obra de construcción y perfeccionamiento de la *cárcel de la mente*, pero también acompañar los esfuerzos posteriores por huir de esa cárcel, por asomar de nuevo a lo real. Estos intentos, sin embargo, estarán marcados indeleblemente por la estadía en aquella cárcel. Para decirlo de otra manera, quizá menos metafórica: a nosotros -todavía modernos- nos está vedada una experiencia de lo real al estilo de los pensadores griegos, extasiarnos ante la presencia deslumbrante de lo real, en un casi completo abandono de sí. Si lo real comparece, lo hará -mal dicho- al “interior” de la subjetividad, en la forma poco amable de un exceso perturbador.

El mundo moderno es el imperio de la *representación*. Ésta es la categoría fundamental. No se equivoca Martín Heidegger cuando en un conocido ensayo de la década del 30, “La época de la imagen del mundo”, niega la existencia de una imagen moderna del mundo, junto a una medieval o una antigua, por ejemplo. Lo que caracteriza a la modernidad es, justamente, el mundo como imagen, como representación. Aquí, imagen y representación son sinónimos, términos permutables; en lo que sigue tendremos ocasión de apreciar que -al menos formalmente- esto no siempre se presenta de esa manera.

Descartes: el gran arquitecto

Aunque en preparación desde el Renacimiento y la Reforma, la construcción de la subjetividad moderna, esto es, de la cárcel de la mente, da un paso decisivo con la filosofía de Renato Descartes, quien destina sus *Meditaciones metafísicas* -su obra fundamental- a demostrar que el “espíritu humano” es “más fácil de conocer que el

¹ Título de una de las obras del escritor argentino Héctor A. Murena.

cuerpo”, según reza el título de la segunda meditación. Es en ella, justamente, donde se asienta el “pienso, luego soy”, en calidad de primera verdad indubitable, de la que cabe estar cierto, después de haber puesto en práctica en la primera meditación la duda hiperbólica. No puedo dudar de que pienso, por ende, soy. Dudar es pensar, una forma de pensar, y aun cuando un genio maligno se empeñara en engañarme, “no cabe duda de que, si me engaña, es que yo soy”.² El pensar -puro, vacío, sin contenidos- paraliza la duda, que amenazaba arrasarlo todo. Pienso, soy. Pero, ¿que significa aquí *ser*? ¿Acaso existir materialmente, ser un cuerpo? O mejor incluso, ¿una persona, un compuesto de alma y cuerpo, una “unión sustancial”, como pretendían los tomistas? *De ninguna manera*. Escuchemos a Descartes: “¿Qué soy entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente”.³ ¿Algo más? Nada más. ¿Tengo un cuerpo; es más, existen los cuerpos? No lo sé. No puedo afirmarlo. En principio, lo he negado, y es esta negación, precisamente, lo que me ha permitido concebir mi existencia, concebirme como existente. “Ya he negado que yo tenga sentidos ni cuerpo. Con todo, titubeo, pues ¿qué se sigue de eso? ¿Soy tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no puedo ser? Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos, ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente pienso algo, es porque soy”.⁴

Solo en el mundo, pura autoconsciencia pensante, la cárcel de la mente ha levantado sus muros y labrado la llave para cerrar sus puertas. Sin embargo, distintos motivos obligan a Descartes a probar la existencia de Dios, un real más allá de la mente, aunque -como es obvio- exento de corporeidad. No tiene caso exponer aquí en detalle las pruebas de la existencia de Dios que proporciona Descartes, pero sí subrayar que en ninguna de ellas se da un solo paso fuera de la mente, como ingenuamente cabría suponer. La existencia de Dios se prueba sin salir de la mente, esto es, a partir de la *idea* de Dios.

Sabido es que en Descartes, Dios, sin resignar su función creadora, cumple principalmente el papel de un garante. Al no tener lugar en él la capacidad de engaño -de suyo, una imperfección- su existencia garantiza que lo bien pensado, esto es, las

² R. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. cast. Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 24.

³ Ídem, p.26.

⁴ Ídem, p.24.

representaciones claras y distintas convenientemente dispuestas, sean necesariamente verdaderas. En los hechos, esto significará que las representaciones matemáticas relativas a las cosas corpóreas -lo otro de la mente- tendrán asegurado un correlato isomórfico en la materia. El Universo está efectivamente escrito en caracteres matemáticos. La flamante físico-matemática –la “ciencia nueva”- puede conjurar su eventual ansiedad y proseguir su marcha victoriosa sin preocupaciones radicales. Sus representaciones acerca de los cuerpos, aunque jamás trasciendan la mente, se corresponden a la perfección con la estructura de los mismos. Punto por punto. Siempre y cuando se apliquen correctamente, claro está, la reglas del método.

Sin embargo, la garantía divina no opera tan automática y linealmente como suele explicarse en la filosofía escolar. En efecto, para que las representaciones mentales coincidan con las cosas corpóreas, debe probarse primero la existencia de éstas. Y eso no está hecho. De no ser Dios, la existencia de algo exterior a la mente -de la solitaria mente del caso-, o sea, de las cosas materiales o corpóreas, sólo se prueba en la sexta y última meditación por un camino que, si bien apela a la garantía divina, traza un itinerario distinto y bastante más tortuoso que el de la necesaria adecuación de las ideas claras y distintas a algo ajeno a la mente. La meditación sexta comienza con estas palabras: “Sólo me queda por examinar si hay cosas materiales. Y ya sé que *puede* haberlas, al menos, en cuanto se las considera como objetos de la pura matemática, puesto que de tal suerte las concibo clara y distintamente. Pues no es dudoso que Dios *pueda* producir todas las cosas que soy capaz de concebir con distinción; y nunca he juzgado que le fuera imposible hacer una cosa, a no ser que ésta repugnara por completo a una concepción distinta” (los subrayados son míos).⁵ *Pueda*, sí, *pueda*; pero la existencia de las cosas materiales no está probada.

Esta prueba se obtendrá a través de la puesta en juego, en primer lugar, de una facultad mental, la imaginación, dado que ésta “no es sino cierta aplicación de la facultad cognoscitiva al cuerpo que le está íntimamente presente y que, por tanto, existe”.⁶ Se hace presente, pues, el *cuerpo propio*. Sin embargo, yo no me identifico en absoluto con él. Y a pesar de que la imaginación pertenezca a la mente, lo hace sólo en la medida en que esta última está aleatoriamente unida a un cuerpo, por más estrecha que sea esa unidad. “Advierto, además, que esta fuerza imaginativa que hay en mí, en cuanto que difiere de mi fuerza intelectual, *no es en modo alguno necesaria a mi*

⁵ Ídem, p.61.

⁶ *Ibidem*.

naturaleza o esencia; pues, aunque yo careciese de ella, seguiría siendo sin duda el mismo que soy: de lo que parece que puede concluirse que depende de alguna otra cosa distinta de mí” (el subrayado es mío).⁷ Esa “cosa distinta de mí” es el cuerpo propio - propio, como se verá, deberíamos ponerlo entre comillas-. Para la mente, es decir, para mí, la imaginación es en cierto modo una facultad invasora; síntoma en mí de una coseidad extraña -el cuerpo- con la cual nada tengo en común. A partir de la imaginación pues, “conjeturo que probablemente hay cuerpos; pero ello es sólo probable”,⁸ o sea, no basta. Bajo entonces un grado más en la escala y me dirijo a “esa manera de pensar que llamo sentir”.⁹ Luego de un largo rodeo, balance de lo creído antes y después de aplicar la duda metódica, y siempre en el contexto del sentir, Descartes admite por fin la existencia de cosas corpóreas convalidando, mediante la veracidad divina, dos argumentos rechazados en primera instancia: la involuntariedad con que se presentan las representaciones “sensibles” y el hecho de que la naturaleza me enseña que “tengo” un cuerpo y “que existen otros cuerpos en torno al mío”.¹⁰ Recién ahora y por esta vía indirecta que apela a la imaginación y al sentir quedará plenamente garantizada la adecuación de las ideas claras y distintas a su otro: “hay que reconocer, al menos, que todas las cosas que entiendo con claridad y distinción, es decir (...) todas las cosas que son objeto de la geometría especulativa están realmente en los cuerpos”.¹¹

Durante todo este recorrido, Descartes insiste hasta el cansancio en la inadecuación incorregible de las representaciones imaginarias y sensibles. Pieza clave para demostrar la existencia de las cosas corpóreas, los productos de la imaginación y del sentir son, no obstante, estructuralmente incongruentes con lo extramental que pretenden representar.¹² Las cosas corpóreas no se asemejan a cómo las figuran las sensaciones, los sentimientos, las pasiones, es decir, las representaciones que provienen del cuerpo propio o implican su mediación.

⁷ Ídem, p.62.

⁸ Ibidem.

⁹ Ídem, p. 63.

¹⁰ Ídem, p.68.

¹¹ Ídem, p.67.

¹² Véase, a modo de ejemplo: “(...) en virtud de sentir yo diferentes especies de colores, olores, sabores, sonidos, calor, dureza, etcétera, concluyo con razón que, en los cuerpos de donde proceden tales diversas percepciones de los sentidos, existen las correspondientes diversidades, *aunque acaso no haya semejanza entre éstas y aquéllas*” (Ídem, p.68, el subrayado es mío). O estas líneas, todavía más elocuentes y taxativas: “(...) *no hay*, ciertamente, *afinidad ni relación algunas* (...) entre la excitación del estómago y el deseo de comer, como tampoco entre la sensación de la cosa que origina dolor y el pensamiento de tristeza que dicha sensación produce” (Ídem, p. 64, el subrayado es mío).

Asimismo manifiesta Descartes una y otra vez el rechazo a cifrar su identidad en cualquier otra cosa que no sea su mente pura -o lo más puro de la mente, el intelecto-, aun al admitir la unidad íntima con el cuerpo propio.¹³

En síntesis: si bien el cuerpo propio se revela, a través de las representaciones sensibles e imaginarias, como mediación imprescindible para aceptar la existencia de las cosas corpóreas y, con ello, la validez plena de las representaciones matemáticas sobre lo extramental, el cuerpo propio será, en cuanto tal, tan irremediablemente oscuro y confuso como las representaciones que lo testimonian. Al mismo tiempo, el cuerpo será también objeto traslucido de la físico-matemática, es decir, de las representaciones claras y distintas, aunque entonces ya no *propio*, claro está. Se deshace la unidad que, por otra parte, nunca fue sustancial, como ya dijimos. De hecho, dentro de estos lineamientos se presentará de Descartes en adelante el cuerpo para la subjetividad moderna, encerrada por propia decisión en la cárcel de la mente: por un lado, en cuanto propio, una entidad opaca -con todo lo que ello tiene de desconocido e inquietante-, sólo testimoniada en la mente por representaciones imaginarias, sensaciones, sentimientos y pasiones,¹⁴ representaciones inextricablemente oscuras y confusas. Por otro, un objeto de la físico-matemática, traslúcido y transparente, aunque escindido y ajeno; equivalente a cualquier otro cuerpo, ajeno de toda ajenidad. Aunque los términos son kantianos, cabe afirmar que el cuerpo queda dividido en “fenómeno” y “cosa en sí”; “fenómeno” en cuanto objeto de la físico-matemática, objeto entre objetos, que responde a las leyes generales de la “naturaleza”; “cosa en sí” en cuanto propio y, por ende, incognoscible.

Racionalismo-empirismo: una disputa entre pabellones

Representaciones intelectuales o sensibles -es indiferente en este punto-, Descartes jamás se aparta de la mente. Lo real fuera de ella, que Descartes *termina* por aceptar, se establece exclusivamente en base a procedimientos mentales. El idealismo subjetivo del obispo Berkeley no es ajeno al cartesianismo, como se advertirá. Buena

¹³ “Además, encuentro en mí ciertas facultades de pensar especiales, y *distintas de mí*, como las de imaginar y sentir, *sin las cuales puedo muy bien concebirme por completo*, clara y distintamente (...)” (Ídem, p. 66, los subrayados son míos).

¹⁴ Aunque las pasiones sean, según Descartes, percepciones referidas exclusivamente al alma, “son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus [animales]” (R. Descartes, *Las pasiones del alma*, trad. cast. Manuel de la Revilla, Elevación, Bs. As., 1944, art. 27, p. 44).

ocasión para señalar la intrascendencia de la alternativa “racionalismo-empirismo”, lugar común de la filosofía profesoral. En efecto, racionalismo y empirismo únicamente se distinguen por el privilegio que conceden a uno u otro aspecto de la mente, por los fenómenos mentales que en cada caso obtienen la primacía. ¿En qué tipo de representaciones se funda el conocimiento? ¿En cuáles reconoce su origen? Éstas son las preguntas que se formulan tanto el racionalismo como el empirismo y en cuya respuesta se contraponen. Pero ambos se desenvuelven cómodamente dentro de los confines de la cárcel de la mente y no aspiran a traspasar sus muros. El empirismo en particular, cuyo nombre pareciera a primera vista sugerir lo contrario, no implica ni implicará de aquí en lo sucesivo contacto alguno con una realidad extramental. Por “experiencia” ha de entenderse siempre -en el marco del empirismo- cierto tipo de fenómeno mental. Volveremos sobre esto, ya que la experiencia -tomada en un sentido general- no tiene porqué identificarse con su conceptualización empirista que, en todos los casos, reitero, permanece encerrada en la cárcel de la mente. Tampoco -como es más fácilmente comprensible- la experiencia debe reducirse a su captación racionalista o trascendental. Son posibles experiencias que provocan, justamente, el estallido de la mente, el derrumbamiento de los muros de esa cárcel, y no solamente como fenómeno patológico (v.g., las experiencias traumáticas). En este sentido, el concepto de experiencia -liberado de toda aprehensión empirista o racionalista de la misma- revestirá una importancia de primer orden a la hora de procurar salir de la cárcel de la mente.

Hume: los toques finales

Las “impresiones” humeanas, punto de partida de todo conocimiento al parecer del filósofo escocés, son fenómenos puramente mentales, sin importar en absoluto su hipotético sustrato fisiológico. Las impresiones “sensibles” están completamente desvinculadas de todo mecanismo sensorial. No en vano hemos traído a colación a David Hume (siglo XVIII), el más lúcido de los empiristas del período que transcurre entre Descartes y Kant. Hume perfecciona hasta límites asombrosos la construcción cartesiana. Para Descartes, todavía existía un afuera, una vida extracarcelaria, aceptada -es cierto- con remilgos y de mala gana. Para Hume, en cambio, cárcel y mundo son una y la misma cosa; ningún afuera. La subjetividad lo es todo. El así llamado “mundo objetivo” -si se quiere, la *res extensa* cartesiana- es pura ficción de la imaginación; en

Hume, el verdadero artífice de la vida mental. Porque no alcanzaría con impresiones e ideas -copias menos vivaces de las primeras, conservadas en la memoria- para organizar la vida psíquica. Poco y nada podría aportar por su parte a estos fines la razón, privada de toda capacidad creadora, órgano regularmente servicial y -en el mejor de los casos- crítico, debido a su ingénita negatividad. Es la imaginación, tan poco apreciada por Descartes, la facultad que en su pujanza autoafirmativa, en su inagotable capacidad de fingir, estructura la vida mental y teje conjuntamente la ilusión de un mundo exterior a la mente, de un afuera de los muros de la prisión, perfectamente explicable en términos de construcción imaginaria, aun cuando eventualmente quede en suspenso un pronunciamiento formal sobre su naturaleza última. Claro que en su obra la imaginación no es tan libre como gustaría, pues está regida por los principios de la asociación de ideas, así como los hipotéticos cuerpos por las leyes de la gravitación, según opina este aspirante a Newton de la vida mental, de acuerdo a su propia confesión.¹⁵

La conexión necesaria entre fenómenos, la existencia continua y distinta de los cuerpos y, por fin, hasta la misma identidad personal, artículos de fe no tanto del sentido común como de la filosofía escolar, son explicados por Hume como mecanismos mentales que en ningún caso convalidan la tesis de la existencia de un mundo exterior. El mundo es deglutido por la mente, encerrado todo él en la cárcel que, ahora, lo es todo.¹⁶

¹⁵ Sin embargo, “Este principio unificador de las ideas no debe ser considerado como una conexión inseparable, pues esto ha sido ya excluido de la imaginación; tampoco podemos concluir que sin ésta no podría unir la mente dos ideas, porque nada hay más libre que esa facultad; tenemos que mirarlo más bien como una *fuera suave*, que normalmente prevalece y es causa, entre otras cosas, de que convengan tanto los lenguajes entre sí; la naturaleza ha indicado de algún modo a todo el mundo las ideas simples que son más aptas para unirse en una idea compleja. Las cualidades de las que surge tal asociación y por las que es llevada la mente de este modo de una idea a otra, son tres: *semejanza*, *contigüidad* en tiempo y lugar y *causa y efecto*” (D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, trad. cast. Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977, T. I, pp. 98-99).

¹⁶ Además está decir y no viene al caso, pues nos desviaría de nuestro objetivo, que la transformación de la conexión *constante* en conexión *necesaria*, inherente a la idea que formamos de la causalidad, esa alquimia de la mente, es regularmente mal explicada por los profesores de filosofía. No me puedo resistir a aclarar el tema en una nota. Fiel a la experiencia (o, mejor dicho, a su *concepto* de experiencia) que retrotrae siempre a impresiones, Hume busca la impresión que corresponde a la idea de conexión necesaria. La encuentra en una *impresión de reflexión* -clase de percepciones casi siempre olvidada, menospreciada o desconocida por los profesores- que consiste en la *compulsión* de la mente a pasar de un término a otro, toda vez que uno de ellos es dado. O sea, que no es válido atribuir *sin más* a la repetición o a la costumbre la aparición en la mente de la idea de conexión necesaria, tal como suele hacerse. Falta un paso. Según explica Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*, ellas, *por sí solas*, no generan ninguna idea nueva. La mente debe experimentar la compulsión referida -impresión de reflexión- para copiarla en la idea de conexión necesaria. “La reflexión sobre los distintos casos se limita a repetir los mismos objetos, con lo que nunca podrá llegarse a una nueva idea. Sin embargo, luego de un ulterior examen encuentro que la repetición no es exactamente la misma en todo respecto, sino que produce una nueva impresión y, por este medio, la idea que al presente examino. En efecto, luego de una repetición frecuente veo que cuando aparece uno de los objetos la mente se ve *determinada* por costumbre a atender a su

Ni siquiera las pasiones, tan relevantes para Descartes en relación a la prueba de la existencia de los cuerpos, llevan a Hume en dirección parecida pues, según él, ellas son impresiones de reflexión, es decir, impresiones que resultan del modo en que afectan a la mente las ideas que provienen de las impresiones de sensación (o, eventualmente, éstas mismas). Las impresiones de reflexión generarán a su vez ideas, copias de estas impresiones.¹⁷ No hay nada en las pasiones que, aunque más no sea indirectamente, indique una corporeidad extramental. Salvo quizá tenuemente cuando el placer y el displacer, pivotes de la moral hedonista de Hume, tan presente en el europeo contemporáneo, parezcan anclar en una invocada “naturaleza humana”. Aprobación y desaprobación, derivados morales del placer y el displacer, no son tan arbitrarias como podría pensarse.

acompañante habitual, y a considerarlo bajo una luz más intensa, en virtud de su relación con el objeto primero. Es pues esta impresión o *determinación* la que proporciona a idea de necesidad” (Ídem, T. I, p. 279).

¹⁷ “Las impresiones pueden ser de dos clases: de SENSACIÓN y de REFLEXIÓN. La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas. La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas, y esto en el orden siguiente: una impresión se manifiesta en primer lugar a los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor [pasiones], que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan. A su vez, son copiadas por la memoria y la imaginación, y se convierten en ideas; lo cual, por su parte, puede originar otras impresiones e ideas. De modo que las impresiones de reflexión son previas solamente a sus ideas correspondientes, pero posteriores a las de sensación y derivadas de ellas” (Ídem, T. I, p. 95). “Del mismo modo que todas las percepciones de la mente pueden dividirse en *impresiones e ideas*, también las impresiones admiten una ulterior división en *originales y secundarias*. Esta división de las impresiones es la misma anteriormente utilizada al distinguir entre impresiones de *sensación* y de *reflexión*. Las impresiones originales, o de sensación, son aquellas que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos. Las impresiones secundarias, o de reflexión, son las que proceden de alguna impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea. A la primera clase pertenecen las impresiones de los sentidos, y todos los dolores y placeres corporales. A la segunda, las pasiones y otras emociones semejantes a ellas” (Ídem, Tomo II, p. 443). Las impresiones de sensación, ¿efecto de “causas desconocidas”, como expresa con alguna mayor corrección la cita de p. 95, o producto de “la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos”? ¿Cómo puede extender Hume la validez del nexo causal más allá de los confines de la mente, según lo sugieren estos párrafos? En la p.98, leemos: “El examen de nuestras sensaciones pertenece más a los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral, y por esto no entraremos ahora en el problema”. Idéntica afirmación en p. 444, a continuación de lo que hemos transcrito de p. 443: “(...) tendrá que haber también algunas percepciones que hagan directamente su aparición en el alma. Todas ellas dependen de causas físicas y naturales, y su examen me alejaría demasiado de mi propósito en estos momentos, llevándome a las ciencias de la anatomía y la filosofía natural. Por esta razón, me limitaré aquí a esas otras impresiones que he llamado secundarias y reflexivas, en cuanto que surgen de las impresiones originales o de las ideas de estas últimas”. ¿Es que acaso la “anatomía” y la “filosofía natural” tendrían acceso a una *causalidad en lo real*, sorteando los mecanismos que gobiernan las representaciones? Después del análisis crítico de la causalidad llevado a cabo por Hume, ¿con qué derecho postular una relación causal entre lo extramental y lo mental, cuando incluso la misma conexión *constante* -para ni mencionar la *necesaria*- es puro fenómeno intramental? Como se verá, el pensamiento de Hume no siempre es todo lo consecuente que sería de desear. De hecho, el *Tratado de la naturaleza humana*, su obra fundamental, rebosa de oscuridades e incoherencias. Sin embargo, la orientación general de su pensamiento es clara y no admite dudas.

Acaso lo único que Hume no logre explicar con acierto -como apuntó agudamente Stroud-¹⁸ sea la tendencia de la mente a representar sus propios estados -de atender a Hume- no justamente como propios sino como situaciones objetivas ajenas a ella; en una palabra, su vocación de trascendencia, su impulso a sobre pasarse.

Kant: se amplían las instalaciones

En este punto topamos con Manuel Kant (fines del siglo XVIII). En el bosquejo de historia de la subjetividad moderna que proyectamos, Kant ocupa una posición curiosa y paradójica. Porque cabe interpretar tanto su redefinición de la subjetividad en términos trascendentales como, paralelamente, su postulación de la “cosa en sí”, como dos capítulos de un intento de huir de la cárcel de la mente. Sin embargo, no hizo más que consolidarla, extenderla y otorgarle mayor legitimidad, sobre todo con dicha redefinición.

Kant advierte, en efecto, que la mente ni necesita garantías divinas para relacionarse con algo extramental -Descartes- ni deglutirlo -Hume- sino que, por su propia naturaleza, la mente se trasciende hacia lo otro, se sobrepasa y lo engloba, es ella y, a la vez, lo otro de sí. La mente está de suyo fuera de sí, sin dejar de estar en sí. Éste es el verdadero significado de la deducción de las categorías, que tiene lugar en la “Analítica de los conceptos” de la *Crítica de la razón pura*: “las condiciones de posibilidad de la experiencia (...) son al mismo tiempo la condición de la posibilidad de los objetos de la experiencia (...)”¹⁹ La mente no es un sujeto encerrado dentro de sus propios límites, que recién en un segundo momento habría que considerar cómo se relaciona con un objeto externo, sino *a priori* sujeto-objeto, es decir, el sujeto, el objeto y su relación. La subjetividad moderna ha salido fuera de sí, se ha trascendido, desbordado, pero, en realidad, ha recluido todo lo que estaba allende sus muros. El mundo está ahora firmemente apresado en una red racional. La cárcel se ha convertido en prisión domiciliaria. La “naturaleza”, sin perder su objetividad, no es otra cosa que la extraversion de la mente que, no obstante, permanece en sí en esta enajenación.

Claro que lo otro de la subjetividad, atrapado ahora por ella en su extraversion -

¹⁸ B. Stroud, *Hume*, UNAM, México, 3era. ed., 2005.

¹⁹ M. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. cast. M. García Morente, Victoriano Suárez, Madrid, 1960, T. II, p.285.

aunque dejado así reposar en su pura exterioridad-, no es lo real sino solamente “fenómeno”. Como aquel rey Midas de la leyenda, que convertía en oro cuánto tocaba, desnaturalizándolo todo, el toque de la subjetividad hace que la cosa, la “cosa en sí”, se desplome por “detrás” del “fenómeno”, se sustraiga. ¿No tenemos por fin aquí algo ajeno, absolutamente ajeno a la subjetividad moderna? ¿No reaparece lo real, en su antiguo esplendor? ¡Qué importa que -como dice Kant- sea incognoscible! ¿No hemos conquistado por fin la libertad? Así lo cree Kant, para quien la libertad humana afincó en la “cosa en sí”. Sin embargo, este súbito optimismo se disipa cuando descubrimos que lo real kantiano, su “cosa en sí”, consiste en el reino de las inteligibilidades puras, de las ideas platónicas, del orbe racionalista, sólo que inaccesible para la razón teórica, engrillada por sus cadenas espacio-temporales, verdaderas artífices de su trascendencia horizontal, pero al precio de impedirle “elevarse” a lo real.²⁰ La razón -otro nombre para la subjetividad moderna, bajo su imperio- recoloniza lo real, hace apenas un momento engañosamente liberado, aunque ahora deba hacerlo en términos de un harto cuestionable “uso práctico”.²¹ Es lo que suele afirmarse vulgarmente cuando se dice que en su filosofía práctica Kant dejó entrar por la ventana lo que había echado por la puerta en su filosofía teórica. “Tuve, pues, que anular el saber, para preservar un sitio a la fe (...)”.²²

²⁰ “Que espacio y tiempo son sólo formas de la intuición sensible y, por tanto, sólo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; que nosotros, además, no tenemos conceptos del entendimiento y, por tanto, tampoco elementos para el conocimiento de las cosas, sino en cuanto a esos conceptos puede serles dada una intuición correspondiente; que consiguientemente nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de intuición sensible, es decir, como fenómeno; todo esto queda demostrado en la parte analítica de la *Crítica*. De donde se sigue, desde luego, la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la *experiencia*” (Ídem, T. I, pp. 34-35). Ahora bien, “la experiencia misma es un modo de conocimiento que exige entendimiento, cuya regla debo suponer en mí, aun antes de que me sean dados objetos, por tanto, *a priori*, regla que se expresa en conceptos *a priori*, por los que tienen, pues, que regirse necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que tienen que concordar” (Ídem, T. I, p.27). Se entenderá pues que el método *trascendental*, conforme lo define Kant, no apunta a un conocimiento de los conceptos con independencia de sus objetos sino, justamente, a la conjunción de ambos, en la misma medida en que los conceptos, al trascenderse, involucran los objetos. “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos sino de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*” (Ídem, T. I, pp. 86-87). “Las condiciones de *posibilidad de la experiencia* [los conceptos *a priori*, referidos a espacio y tiempo] son al mismo tiempo condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*”.

²¹ “(...) después de haber negado a la razón especulativa todo progreso en el campo de lo suprasensible, quédanos por ensayar si ella no encuentra, en su conocimiento práctico, datos para determinar aquel concepto trascendente de razón, aquel concepto de lo incondicionado y, de esa manera, conformándose al deseo de la metafísica, llegar más allá de los límites de toda experiencia posible en nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo en un sentido práctico” (Ídem, T. I, p. 30).

²² Ídem, T. I, p. 39.

Advertencia para presos

¿En qué situación nos encontramos? Al querer restringir el alcance y las pretensiones de la subjetividad moderna, Kant los amplió hasta límites insospechados, sobre todo -insistimos- por el lado de la mutación de la subjetividad cartesiana en trascendental. Por esta senda marchará decididamente el denominado “idealismo alemán”, hasta encontrar el punto de llegada en Hegel, expresión culminante del desarrollo de la subjetividad moderna, apresamiento domiciliario del mundo en su totalidad. Sin embargo, por el otro lado, esto es, el de la postulada “cosa en sí”, se abrirá una pequeña hendija, obturada *a priori* por Kant -permítaseme usar algo irónicamente su expresión favorita- por aquella subjetividad que, gracias a su oportuna versión práctica, permanece incólume. Como veremos, por esa pequeña hendija se filtrará primero Arturo Schopenhauer y después, en el boquete abierto por él, se abismarán Federico Nietzsche y Sigmundo Freud, ya plenamente conscientes de la necesidad de superar la subjetividad moderna, de salir, sin subterfugios, de la cárcel de lamente en pos de lo real.

Sin embargo, se impone una advertencia. La hicimos al principio, pero conviene reiterarla: los esfuerzos por recuperar lo real a partir de la subjetividad moderna -único punto de partida- llevarán inexorablemente su marca, así como lo real mismo, eventualmente recuperado. El realismo en sentido clásico es imposible para nosotros, aunque tentación siempre al acecho, canto de sirena ante el que ha sucumbido más de uno.

Hegel: la prisión domiciliaria

Pero no nos adelantemos. Cómodamente instalados en la vía de la subjetividad trascendental, Fichte, el joven Schelling y Hegel convendrán en que lo prioritario es la eliminación la cosa en sí y la simultánea transformación del fenómeno en lo real sin más. Ejecutarán la tarea -vale aclararlo- con disímil maestría. De resultas, ya no cabe distinguir entre la mente y lo real; la mente se ha deglutido al mundo a condición de disolverse al unísono en él. “Lo que es racional es real; y lo que es real es racional”,²³

²³ G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, trad. cast. Alfredo Llanos, Siglo Veinte, Bs. As., 1987, p. 53. No ignoro las discusiones suscitadas con motivo de la conocida afirmación.

proclamará Hegel, al sintetizar como nadie este proceso. La razón -ya lo dijimos, otro nombre para la subjetividad moderna, bajo su imperio-, la razón, repito, derramada en lo real, reconoce en la naturaleza su pura, inconsciente extraversion que, al elevarse al espíritu, retornará a sí, trazando de este modo un círculo perfecto. Tal el “movimiento” que da vida al sistema hegeliano plasmado en la *Enciclopedia. La Fenomenología del espíritu*, por su parte, en su papel de introducción al sistema -más específicamente, a su primera sección, la lógica pura de la subjetividad-, se encargará de conducir al sujeto empírico hasta las puertas de la ciencia.²⁴ Esto supone para él -como bien dice Hegel- el camino de la desesperación,²⁵ pues la exigencia es despojarse de todo resto de “naturalidad”, de opacidad no disuelta por la razón dialéctica, por la pura negatividad, para acceder de esta manera a la subjetividad absoluta, única a la que le es lícito arrogarse su identidad con el mundo.²⁶ La mente, que al comienzo del desarrollo de la subjetividad moderna parecía aún coincidir con el hombre, se ha separado definitivamente de él.

Hemos dicho en distintas oportunidades que el mundo que habitamos, el mundo contemporáneo, es hegeliano -al menos en un aspecto-. Hegel es el soterrado pensador de la técnica. Pues la técnica es la forma de transformar efectivamente el mundo en saber absoluto, esto es, en un mundo donde todo objeto, en su configuración acabadamente racional, es para el sujeto un lugar de encuentro. En suma: un mundo

²⁴ Ciencia en sentido hegeliano, se entiende. Ciencia=filosofía=sistema.

²⁵ “La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización de concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la desesperación (...)” (G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. cast. W. Roces, FCE, México-Bs. As., 1966, “Introducción”, p. 54). “(...) el escepticismo proyectado sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta es lo único que pone a l espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad, en cuanto desespera de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales, llámense propias o ajenas (...) y que son las que siguen llenando y recargando la conciencia cuando ésta se dispone *precisamente* a realizar su examen, lo que la incapacita en realidad para lo que se trata de emprender” (Ídem, p. 55). Salta a la vista la filiación cartesiana de estos párrafos de Hegel. Sin embargo, Kant ha dejado su impronta; la subjetividad implica *a priori* su otro, el objeto. Al resumir, en la “Introducción “ a la *Fenomenología*, el método del desarrollo, escribe Hegel: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella un nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia” (Ídem, p. 58). El método resulta de la estructura misma de la conciencia: “En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y en cuanto que ambas son *para ella misma*, ella misma es su comparación, es *para ella misma* si su saber del objeto corresponde o no a éste” (Íbidem).

²⁶ “(...) la meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto” (Ídem, p. 55). Los restos de “naturalidad” en el sujeto se reflejan especularmente en la correlativa exterioridad del objeto. La identidad sujeto-objeto debe ser conquistada, sin perjuicio de su apriorismo.

completamente mental, pero en el que la mente es las cosas, la realidad que nos rodea. En este sentido, el mal más grave que aqueja al hombre contemporáneo es su imposibilidad de alienarse, por lo menos en cuanto subjetividad absoluta. Todo le habla de sí; vaya donde vaya, haga lo que haga, sólo puede encontrarse a sí mismo. Desde este punto de vista, la drogadicción, la corrupción, la neurosis, la psicosis, acaso pudieran interpretarse como ensayos desesperados de sustraerse al imperio de la subjetividad absoluta, supuesto que los sujetos empíricos hayan accedido de algún modo a ella o, cuanto menos, intuyan su vecindad íntima. Todo se relaciona con todo, todo remite a todo, nada se mantiene enhiesto en su aislamiento; el mundo es una red, cuyas mallas son la subjetividad absoluta.

La mente ha consumado su reino, no existe alteridad que se le resista, la alteridad hegeliana es mentirosa, está incluida de antemano; como dice Hegel, la verdadera identidad es “la identidad de la identidad con la no-identidad”.²⁷

Marx: la cárcel por su nombre

Carlos Marx se equivocó en casi todo, salvo en lo fundamental. La subjetividad absoluta no era para Hegel, en efecto, simplemente un hallazgo feliz que lo tuviera por autor, sino el acto final del lento y costoso proceso de realización del Espíritu Absoluto, protagonista excluyente de la historia. Pues bien: para Marx, el Espíritu hegeliano no es otra cosa que una metáfora idealista del Capital. El Capital es verdadero nombre de la subjetividad absoluta, el capítulo más reciente del proceso que vio la luz con el *cogito* cartesiano. Ciertamente -me apuro a decirlo-, Marx fue incapaz de interpretar su descubrimiento del Capital en estos términos, obnubilado primero por el “materialismo” humanista de Feuerbach y banalizado después por el “materialismo dialéctico” de Engels y sus sucesores. Si hay alguien que no estuvo a la altura de su propio descubrimiento, ése es Marx. Puesto que no existe nada menos “material” que el Capital, cualquiera sea el sentido que queramos darle a la palabra “material”. El revés del idealismo no es el materialismo. Que el principio rector de las cosas no sea una idea –de hecho, jamás lo fue- no quiere decir que lo sea la materia, repito, en ningún sentido del término. ¿Qué significa llamar “materiales” a las relaciones sociales de producción -origen hipotético del Capital-? ¿O incluso, si se prefiere, a la producción de los propios

²⁷ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. cast. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar/Hachette, Bs. As., 2da. ed., 1968, pp. 68-69.

medios de subsistencia, según Marx, característica distintiva de lo humano?²⁸ ¿Qué tiene esto de “material”? Por lo demás, la “materia” es una idea, una pura ficción de la mente. No es recurriendo a la “materia” que podrá recuperarse lo corpóreo, expulsado por Descartes del yo en los albores de la subjetividad moderna.

Justamente es propio del Capital -verdadero rostro de la subjetividad absoluta- desmaterializarlo todo, reducirlo todo a su lógica reproductiva, que no tiende a otra cosa que a su acrecentamiento perenne. Mentalismo absoluto, su esencia es el cálculo. El Capital es la figura acabada de la cárcel de la mente. Lo que empezó con el *cogito*, culmina en el Capital. Pero, ¿no adjudicamos recién esa culminación al sujeto absoluto de Hegel? Es que el Capital *es* el sujeto absoluto; por eso, se impone leer a Marx en clave hegeliana, elevar sus intuiciones a un plano metafísico del que Marx renegó, lo que no implica caer por ello en idealismo alguno. Metafísica e idealismo no coinciden, por lo menos, no tienen porqué hacerlo.

El Capital es puro goce de sí en su clausura, que sólo reconoce ilimitado crecimiento cuantitativo. Su cerrazón convive con la actividad incesante. Describe su órbita en círculos cada vez más amplios, sin apartarse jamás de ella. Ensimismado, se reproduce sin embargo en escala ampliada, sin variar en lo esencial su propia lógica. El objeto técnico es su realización cabal, la objetividad que retorna de inmediato al Capital. Para ni mencionar siquiera la cibernética, la informática, la inteligencia artificial. Mientras tanto, el ente -o sea, cuanto pudiera conservar de ajeno al Capital- es pulverizado *a priori*, convirtiéndose en simple “momento” -para decirlo hegelianamente- de la reproducción del Capital, merced a la negatividad inherente a éste.

Con todo esto -dicho sea de paso- no hemos abandonado ni por un instante el terreno de la representación. Nada se gana pues con sofocarla bajo el “significante”, pretendido cambio de registro que tanto atrajo a cierto estructuralismo, hoy exhausto y completamente pasado de moda. El estructuralismo forma parte de los ensayos -de raíz positivista- de autoobjetivación de la subjetividad absoluta, ensayo cuyos principales efectos han sido enturbiar el panorama y crear confusión.

Algo vislumbró Marx de esta extraña inmaterialidad del Capital al descubrir la

²⁸ “Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida (...). Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material” (C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, trad. cast. W. Roces, Pueblos Unidos, Montevideo, 1971, 3era. ed., p.19).

preeminencia del valor de cambio sobre el valor de uso; también al plantear la reproducción del Capital como condición de posibilidad de su producción -y de la producción en general- y hasta en el acaso demasiado célebre “fetichismo de la mercancía”. Pero su retroceso desde la subjetividad absoluta de Hegel al “Hombre” sobredimensionado de Feuerbach, su caída por detrás del sujeto moderno, correlativos del “materialismo”, lo llevaron a desconocer lo esencial de su propio descubrimiento y, para decirlo de una vez, a malentenderlo todo. “Autoconciencia en vez de hombre”, anota significativamente Marx, con espíritu crítico, en un breve apunte de juventud titulado “La construcción hegeliana de la Fenomenología”.²⁹ No es el hombre sino el Capital el protagonista de la historia contemporánea. No existe pues ninguna alienación -tema dominante en el pensamiento del joven Marx-, salvo quizá para el sujeto empírico, en la medida en que éste todavía subsista. Pero el Capital -o sea, ahora, la subjetividad- está perfectamente reconciliado consigo mismo y no cesa de encontrarse a sí mismo en lo “otro” de sí. De ahí la ridiculez patética del humanismo, cuya pérdida de vigencia es directamente proporcional al desarrollo de la subjetividad moderna. Tan lúcido fue Heidegger al denunciar, ya hacia 1947, en su “Carta sobre el humanismo”, la declinación de éste, como descaminado al afirmar que con su concepto de alienación, Marx había penetrado en “una dimensión esencial de la historia”.³⁰ La temática de la alienación -enajenación, extrañamiento- parece responder a la indignación que provoca en una subjetividad atrasada -prekantiana, prehegeliana- la autonomización de la subjetividad moderna respecto del “hombre” (en verdad, del individuo). Representa, en este sentido, una protesta reaccionaria típicamente pequeño-burguesa. El humanismo es impotente frente a la lógica de la subjetividad absoluta, es decir, del Capital. Capital que no debe confundirse con el “capitalismo”, equívoco que procura reducir el Capital a escala “humana”, ya sea para exaltar sus virtudes, execrarlo o pedir, con vocación humanista, por un capitalismo con “rostro humano”.

Parte de esta trascendencia del Capital adivinó Marx cuando en su “Prólogo” a la primera edición de *El Capital* y sin exculpar por ello a los capitalistas, afirma: “Un par de palabras para evitar posibles equívocos. En esta obra, las figuras del capitalista y del terrateniente no aparecen pintadas, ni mucho menos, de color de rosa. Pero adviértase que aquí, sólo nos referiremos a las *personas* en cuanto *personificación de*

²⁹ Ídem, p.663.

³⁰ M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, J. P. Sartre, M. Heidegger, *Existencialismo y humanismo*, trad. cast. A. Wágner de Reyna, Sur, B. As., 1963, p. 94.

categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase. Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de que él es esencialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas".³¹

Marx confunde lo que transcurre a espaldas de la consciencia inmediata de los hombres con un "proceso histórico-natural", expresión a la que podría darse crédito, aunque tomada en un sentido diferente del que le confiere Marx. De todas maneras, el cientificismo positivista infecta su lenguaje maduro, así como en su juventud lo corrompió el humanismo "materialista" y romántico de Feuerbach. No obstante estas limitaciones, Marx intuye la trascendencia del Capital.³²

Pero, de lejos, el peor error de Marx y el más preñado de consecuencias históricas funestas, fue su convicción de que un elemento subsidiario del Capital era potencialmente apto para destronarlo. Desoyendo la correcta apreciación de Hegel de que la dialéctica histórica había tocado a su fin al instaurarse la negatividad absoluta como única realidad o, lo que es lo mismo, el imperio de la subjetividad absoluta, creyó

³¹ C. Marx, *El Capital*, trd. cast. W. Roces, FCE, México, 1973, 7ma. reimpresión, p. XV.

³² En la sección del Tercer manuscrito consagrada al dinero -si se quiere, prehistoria del Capital- Marx describe en forma expresiva la trascendencia del mismo, así como también su negatividad, en el marco, claro está, del humanismo feuerbachiano. Se deja ver la perplejidad de una subjetividad empírica poco advertida frente al arrasador despliegue de la subjetividad absoluta. Ésta no nace de la alienación humana, ya religiosa (Feuerbach), ya económica (Marx) y, aun cuando así lo fuese, no bastaría oponerle el "hombre de carne y hueso" para deshacerla. La superación de la subjetividad absoluta tampoco es inteligible ni viable en términos de la recuperación de una esencia humana fija. Pero vayamos a la cita: "El *dinero*, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo, en cuanto posee la propiedad de apropiarse de todos los objetos es, pues, el objeto por excelencia. La universalidad de su *cualidad* es la omnipotencia de su esencia; vale pues como ser omnipotente (...) Lo que mediante el dinero es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso *soy yo*, el poseedor del dinero mismo (...) Lo que soy y lo que puedo no están determinados en modo alguno por mi individualidad. *Soy feo* pero puedo comprarme la mujer *más bella*. Luego no soy *feo*, pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilada por el dinero. Según mi individualidad soy *tullido*, pero el dinero me procura veinticuatro pies, luego, no soy tullido; soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia y sin ingenio, pero se honra al dinero, luego también a su poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor; el dinero me evita, además, la molestia de ser honesto, luego se presume que soy honesto; soy *estúpido*, pero el dinero es el *verdadero espíritu* de todas las cosas, ¿cómo podría carecer de ingenio su poseedor? (...) El *dinero* en cuanto *medio y poder* universales (...) para hacer de la *representación realidad* y de la *realidad pura representación*, transforma igualmente las *reales fuerzas esenciales humanas y naturales* en puras representaciones abstractas y por ello en *imperfecciones*, en dolorosas quimeras, así como, por otra parte, transforma las *imperfecciones y quimeras reales*, las fuerzas esenciales realmente impotentes, que sólo existen en la imaginación del individuo, en *fuerzas esenciales reales y poder real*" (C. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, trad. cast. F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1984, 11ma. ed., pp. 177-180). Claro que el dinero (o el Capital) no solamente se limitan a "invertir" lo inmediatamente dado, lo natural, como sostiene Marx, sino que lo alteran de todas los modos posibles, subvirtiéndolo, trastrocándolo y determinándolo absolutamente desde su "abstracción", y esto es lo que importa. Lo más interesante del texto del joven Marx es su reconocimiento azorado de la potencia ilimitada de la subjetividad absoluta; aquí, el dinero.

ver en el proletariado una negación y un despojamiento ascético todavía más acabados que el del Capital. Absurdo, pero consecuencia inevitable de su miopía metafísica, de su incapacidad para entender los alcances de su descubrimiento del Capital como verdadero rostro de la subjetividad absoluta; consecuencia inevitable, en suma, de su “materialismo” y de su humanismo.

Tal vez -como en efecto sucedió efímeramente- el proletariado fuese capaz de destruir al capitalismo liberal, pero esto para nada altera los estratos más profundos de la lógica del Capital. El capitalismo liberal es una figura episódica del Capital, como asimismo lo son el capitalismo de Estado, las clases sociales, la lucha de clases y, por fin, el mismo capitalismo a secas, supuesto que signifique algo más que la ya dicha reducción de la lógica del Capital (de la subjetividad absoluta) a escala “humana”.

A la subjetividad absoluta no se la supera a partir de sus propios engendros. Su dominio se funda en esa imposibilidad. Si el Capital ha de ser, no digo vencido, pero sí al menos desairado, no lo será por este camino, esto es, buscando dentro de sus propias creaciones o, ni tan siquiera, en el seno de su propia lógica, las herramientas idóneas para ello. Sus desvaríos, tan frecuentes, sus salidas de cauce,³³ como en estos días se aprecia a propósito de la especulación financiera, son corregidos por los mismos hombres, fieles servidores del único dios. Marx apostaba, junto con el proletariado, a las crisis periódicas; la realidad de los hechos me exime de cualquier comentario.

En suma: ni el Hombre total de Feuerbach ni el proletario conmueven el imperio del Capital; ninguno de los dos es la vía indicada de un retorno a lo real. El primero se mantiene demasiado distante de la subjetividad absoluta, incontaminado en el fondo a pesar de todas las alienaciones; la crítica al hombre feuerbachiano emprendida por Marx y Engels en *La ideología alemana* no alcanza a borrar ese rasgo.³⁴ Por su parte el

³³ Salidas de cauce que no desmienten la perfección de su movimiento circular. Se trata, antes bien, de hiperkinesia, consecuencia de su excesivo despegue.

³⁴ A pesar de la “historización” marxista del hombre feuerbachiano, véase reaparecer en su integridad en las siguientes citas, referidas a la sociedad comunista: “(...) en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos” (C. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, p. 34). La escisión sufrida a raíz de la división del trabajo desaparece, las heridas se curan sin dejar cicatrices; por más modificaciones que haya sufrido su naturaleza a través de la historia, el hombre se reencuentra en la plenitud de su esencia. “El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y de intercambio que hasta ahora han existido y por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiéndolas al poder de los individuos asociados” (Ídem, p. 82). Todo vuelve a su

proletario -como acabamos de ver- está demasiado comprometido, es un mero efecto del Capital. Sin perder de vista, por lo demás, que el proletario es para Marx, en resumidas cuentas, el simple reverso del Hombre total, cuyo destino –revolución mediante- es arribar a éste, gracias a la taumaturgia de la negación de la negación.

Schopenhauer: ninguna prisión es segura

Hegel y Marx consuman la subjetividad trascendental kantiana. Por esta vía no hay superación posible de la subjetividad moderna, es preciso abandonar toda esperanza de reencuentro con lo real, a pesar de los esfuerzos de Marx recién vistos por forjar una alternativa. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XIX y frente al empuje arrollador del idealismo alemán, se levantó la figura de un pensador aislado e incomprendido en su momento, que -sin descuidar la dimensión gnoseológico-trascendental- se aferró tenazmente a la cosa en sí: Arturo Schopenhauer. En *El mundo como voluntad y representación* -título más que sugerente-, la obra a la que consagró los afanes de toda una vida, confinada a una soledad casi patológica, Schopenhauer identifica la “cosa en sí” kantiana, es decir, lo real, con la voluntad.³⁵ Demás está decir que Kant no lo hizo y jamás lo hubiera hecho. En Schopenhauer la voluntad deja de ser la parte de la facultad apetitiva dócil a la razón -el famoso corcel blanco del mito del *Fedro*- para convertirse en una entidad metafísica sobrehumana, ajena a toda racionalidad. La voluntad -“voluntad de vivir”- es en Schopenhauer el fundamento irracional del mundo, que en su eterno e irredimible sufrimiento, en su avidez insaciable, busca infructuosamente configurar una objetivación que la satisfaga. De tal fondo, en definitiva, emerge el mundo como representación; el reino de la subjetividad absoluta, en nuestra terminología. Con ese mundo ilusorio se relacionará el entendimiento humano, al servicio de la voluntad universal que alienta en el individuo, condenándolo a alternar entre el dolor y el tedio. Sin embargo, el exceso de entendimiento con que ha sido dotado respecto de las necesidades de la vida, permitirá eventualmente al hombre apartarse de los dictados despóticos de la voluntad, a través de la contemplación estética primero, la compasión después y, por fin, el ascetismo.

lugar, esto es, al control consciente humano. La enajenación se esfuma, sin dejar rastros ni secuelas. La historicidad es en definitiva epidérmica; es que -contrariamente a lo que opina Heidegger- Marx no ha penetrado en la dimensión esencial de la historia.

³⁵ Más adelante podremos apreciar, sin embargo, que esa identificación tiene ciertos límites.

No nos interesa exponer aquí en detalle la metafísica schopenhaueriana, como tampoco lo hicimos en el caso de los penadores anteriormente convocados, más allá de lo concerniente a la historia de la subjetividad moderna que procuramos bosquejar. Pero justamente, en este sentido, sí nos interesa destacar que Schopenhauer logra por primera vez un retorno a lo real aunque, como ya sabemos, indeleblemente marcado por la subjetividad moderna: lo real, lejos de ser un ente incontaminado por lo mental, es voluntad inconsciente.

Es de capital importancia, en este marco, observar por qué camino accede Schopenhauer a la cosa en sí, a lo real, pues ello implica el rescate del cuerpo propio, desechado cada vez con mayor énfasis en el “progreso” que va de la subjetividad cartesiana a la absoluta, excepto quizá en el caso de Marx, cuya concepción ingenua del cuerpo -“materialista”- lo margina empero de la problemática. En el § 18 de *El mundo como voluntad y representación*, después de haber expuesto en el libro primero las determinaciones fundamentales que configuran el ámbito de la representación y apenas comenzado el libro segundo, referente al mundo como voluntad, escribe Schopenhauer: “(...) la investigación de lo que es el mundo fuera de mi representación o el paso de ésta como mera representación del sujeto que conoce a lo que pueda ser el mundo independientemente de ella, sería vana si el investigador no fuese otra cosa que un sujeto cognoscente, es decir, algo así como una cabeza alada sin cuerpo. (...) este sujeto tiene sus raíces en dicho mundo, es decir, se encuentra en él como individuo; su conocimiento, sostén indispensable del mundo entero, en cuanto éste es representación, está mediatizado por un cuerpo, cuyas afecciones (...) son para la inteligencia el punto de partida de la intuición de dicho mundo. Para el puro sujeto de conocimiento como tal, el cuerpo es una representación entre muchas otras, un objeto entre objetos; los movimientos, las acciones de este cuerpo no le son conocidas, sino como los cambios de todos los demás objetos intuitivos, y les serían tan extraños e incomprensibles como éstos si no penetrase su sentido por otra vía completamente distinta (...) al individuo, como sujeto cognoscente, le es dada la clave del enigma en la palabra voluntad. Ésta y sólo ésta le proporciona la llave de su propio fenómeno, le revela el sentido, le muestra el mecanismo interior de su ser, de su acción, de sus movimientos. Al sujeto del conocer, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, le es dado este cuerpo por dos diferentes estilos: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido al principio de razón; pero luego también de otra manera, a saber: como aquello que cada uno de nosotros conocemos

inmediatamente y que expresamos con la palabra: voluntad. (...) Por consiguiente, el cuerpo que en el libro anterior y en mi disertación sobre el principio de razón fue llamado en consecuencia del punto de vista allí elegido (el de la representación) el objeto inmediato será denominado aquí, en otro respecto, la objetividad de la voluntad. (...) Así, pues, no están en lo cierto los que llaman al dolor y al placer representaciones; no lo son, en modo alguno, sino afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno; el cuerpo: son un querer o no querer momentáneo, la impresión que el cuerpo sufre. (...) Además, la identidad del cuerpo y la voluntad se manifiestan también en que cada movimiento vivo y pronunciado de ésta, es decir, cada afecto, conmueve inmediatamente al cuerpo y su mecanismo interior y perturba la marcha de sus funciones vitales. (...) de aquí que el cuerpo sea la condición del conocimiento de mi voluntad. Sin mi cuerpo yo no puedo representarme realmente mi voluntad”.³⁶

El § 19 extrae la conclusión: “(...) ahora vemos claramente lo que en la conciencia de cada uno de nosotros distingue la representación de nuestro propio cuerpo de todas las demás que, sin embargo, se parecen a aquélla, y es esto: que el cuerpo aparece en la conciencia de una manera *toto genere* distinta, manera que designamos con la palabra voluntad, y que precisamente este doble conocimiento que tenemos de nuestro propio cuerpo nos da la clave del cuerpo mismo, de su actividad y de sus movimientos determinados por motivos, como también de sus afecciones por los efectos exteriores; en una palabra, nos hace comprender que no es sólo representación, sino que es, además, algo en sí, o sea nos proporciona un conocimiento inmediato que no teníamos, de la esencia, modo de obrar y ser afectados todos los demás objetos reales”.³⁷ En una palabra, el cuerpo propio es la *via regia* para reconducirnos a la cosa en sí, a lo real. Pero, ¿qué es ahora el cuerpo propio?, ¿qué debemos entender por él? Desde ya no el cuerpo de la anatomía, accesible a la representación, puramente ilusorio como los restantes objetos de ésta, sino un cúmulo de tendencias, deseos, apetitos, en fin, todo aquello que Schopenhauer compendia en la palabra “voluntad”. Se conoce el cuerpo propio o, lo que es lo mismo, la voluntad, por un conocimiento inmediato, al margen de toda relación sujeto-objeto, propia del mundo de la representación. El conjunto de impulsos que conforman el cuerpo propio se sustrae a la representación y, con ello, abre la puerta de entrada a lo real.

³⁶ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, trad. cast. E. Ovejero y Mauri, Aguilar, Madrid/Bs. As./México, 1960, T. II, pp. 12-14.

³⁷ Ídem, p. 15.

La subjetividad absoluta, o sea, en lenguaje schopenhaueriano, el mundo como representación, ha sido mellado en su propio núcleo, el cuerpo propio que en última instancia lo sostiene, pero éste deberá ser situado en lo sucesivo en un más acá de la representación.

Sin embargo, surge una pregunta, incontenible: al postular Schopenhauer la posibilidad de un *conocimiento* del cuerpo propio, por más peculiar que ese conocimiento sea, ¿no elimina también solapadamente la cosa en sí, como su archiadversario Hegel, recalando de esta manera en la subjetividad absoluta?

Volveremos más adelante sobre este punto decisivo a propósito de Nietzsche y Freud, en quienes el problema también se presenta. Asimismo tendremos ocasión de ver que al mismo Schopenhauer no se le escapa la dificultad.

Nietzsche: aliados, Dioniso y Apolo también destruyen cárceles

En sus esfuerzos por superar la cárcel de la mente, es decir, la subjetividad moderna en su figura de subjetividad absoluta, Nietzsche y Freud, los más grandes discípulos de Schopenhauer, continuarán por el sendero abierto por el maestro: la exploración del cuerpo propio como haz impulsional, refractario a la representación, aunque no por eso enteramente incognoscible. El joven Nietzsche aborda el cuerpo propio, en verdad, cuerpo desmembrado, bajo el ropaje de Dioniso, presencia extraña y llamativa en medio del mundo de los Olímpicos.

Resultan especialmente significativas en el contexto de nuestra exposición algunas observaciones de Walter Otto.³⁸ Según él, Dioniso es el “dios del *retorno del mundo primordial*” (el subrayado es mío). Poco importante en Homero, presenta un agudo contraste con Zeus, Atenea y Apolo, dioses principales de la nobleza heroica, y florece con la declinación de esa nobleza. “Parece disolver en el *caos primordial* todo el orden existencial de los dioses” (el subrayado es mío). Irrumpe con él la adoración antigua, preolímpica, contra la que lucha la tragedia, continúa diciendo Otto. Pero a diferencia de las Erinias, por ejemplo, Dioniso venció. En Delfos se une estrechamente con Apolo, su antítesis complementaria. El día y la noche. “Dioniso es el dios de la aparición, del aspecto fantasmal y desconcertante, cuyo símbolo era la máscara (...) Su

³⁸ W. F. Otto, *Teofanía*, trad. cast. J. J. Thomas, Eudeba, Bs. As., 1978, 2da. ed., pp. 130-135.

vista causa vértigo, aturde, borra todos los límites de la existencia ordenada. El delirio invade a los hombres, el delirio feliz que provoca éxtasis inefable, que libera de la pesantez terrena, que baila y canta, así como también el lúgubre, desgarrador y mortífero”. Cuando irrumpe Dioniso, retorna el mundo primordial que desconoce límites, preceptos y jerarquías, por ser anterior a ellos.

Dioniso es el mundo de lo *femenino primordial*, en un sentido más primitivo que Afrodita. No es la mujer amante sino la nutriente, “embelesada por el portento de la vida universal. Rotas las fronteras entre el hombre y el animal, las mujeres dionisiacas alzan jóvenes animales salvajes, los sostienen contra sus pechos, y se hacen enroscar por serpientes. Las circundan jóvenes lascivos, sátiros y silenos, a quienes ignoran o apartan con su tirso y sus serpientes, cuando se tornan demasiado insistentes. Dioniso es la “profundidad infinita de la vida enlazada con la muerte”, concluye Otto. “Tal como él mismo es el cazador cazado, el vencido, desgarrado y resucitado, así las mujeres que bailan en su derredor son tan sólo maternales para con los niños y las crías de los animales, sino, invadidas por locura sombría, crueles y sanguinarias”.

Pero Dioniso no puede prescindir de la alianza con Apolo. En verdad, Nietzsche introduce a Dioniso a fin de cuestionar la visión clásica (clásico-moderna) de Grecia, que eleva a categoría dominante la denominada “serenidad griega”; en el fondo, una retroproyección de la subjetividad absoluta. Apolo significa el mundo recompuesto, la visibilidad y el orden restablecidos, pero no ya en términos de la cárcel de la mente, es decir, como mera representación mental. La presencia disruptiva de Dioniso impide que el círculo de la representación se cierre despreocupadamente sobre sí. En lenguaje kantiano, Dioniso es la “cosa en sí” y Apolo el “fenómeno”, pero la significación de ambos vocablos se encuentra radicalmente alterada. Caos primordial en un caso, en el otro el fenómeno ya no comparece como producto de una subjetividad cognoscente sino como rescate y aún divinización de la apariencia, manto de belleza que a la vez encubre y transparenta el horror, sometiendo el hervidero impulsional a orden y medida, armonía y proporción.

He dicho el horror: en efecto, a partir de Schopenhauer la emergencia de lo real o, tan siquiera, su preanuncio, serán inseparables del horror y de templos análogos. Lo apunta Nietzsche, apenas iniciado *El nacimiento de la tragedia*: “(...) nos ha descrito Schopenhauer el enorme *espanto* que se apodera del ser humano cuando a éste le dejan súbitamente perplejo las formas de conocimiento de la apariencia, por parecer que el principio de razón sufre, en alguna de sus configuraciones, una excepción. Si a este

espanto le añadimos el éxtasis delicioso que, cuando se produce esa misma infracción del *principium individuationis*, asciende desde el fondo más íntimo del ser humano, y aun de la misma naturaleza, hemos echado una mirada a la esencia de lo *dionisiaco*, a lo cual la analogía de la *embriaguez* es la que más lo aproxima a nosotros”³⁹ Lo real irrumpe como fractura de la subjetividad moderna, rasgado del tejido mental. Por eso mismo -repetimos- es inseparable de la impronta de la subjetividad.

Veamos qué dice Otto acerca de la alianza entre Dioniso y Apolo. Según él, con ella “la religión griega alcanza su culminación más sublime”. Apolo y Dioniso no se han unido casualmente. Se atrajeron y buscaron porque sus reinos contrastantes “están ligados por un vínculo eterno”. “La misma estirpe de los dioses olímpicos ha surgido de aquellas honduras abismales de lo terrenal que son el reino de Dioniso, y no puede negar su origen oscuro. La luz y el espíritu en las alturas siempre tiene que tener debajo lo nocturno y la profundidad maternal en la cual se funda todo ser. En Apolo se reúne todo el esplendor de lo olímpico y se opone a los reinos del eterno nacer y morir. Apolo con Dioniso, el embriagado conductor de carros de lo terrenal, he aquí el universo en toda su amplitud”.

El reino apolíneo no equivale pues a la cárcel de la mente; ésta se halla representada más bien, en *El nacimiento de la tragedia*, por el racionalismo optimista de Sócrates y Eurípides, con su confianza desmedida en la razón y sus pretensiones de corregir y mejorar el ser. Contra un equívoco muy difundido, que confunde lo apolíneo con lo racional, es necesario decir que Eurípides -y, por ende, Sócrates- no es dionisiaco ni apolíneo: “Y puesto que tú habías abandonado a Dioniso, Apolo te abandonó a ti”.⁴⁰ En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche disuelve la subjetividad moderna en el universo dionisiaco-apolíneo de los impulsos. Es preciso tener presente que en esta genial obra de juventud, Nietzsche califica a lo dionisiaco y lo apolíneo como impulsos artísticos que brotan de la naturaleza.

Al abandonar Nietzsche en su etapa iluminista el lenguaje del mito y permutarlo por otro más cercano a las ciencias, desaparece de escena el enigmático Dioniso, suplantado por los desinvestidos impulsos inconscientes. Permítaseme transcribir un pasaje de mi libro *Nietzsche y la Ilustración*, que versa sobre las obras del período mencionado: “El sujeto trascendental, incorpóreo y, por ende, asexuado, afectivamente

³⁹ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1984, 7ma. ed., pp. 43-44.

⁴⁰ Ídem, p. 100.

neutro, sin edad, pasiones ni pulsiones, se ha disuelto. Al abdicar, hunde sus raíces en el cuerpo. Cuerpo discordante con la imaginería anatómica, cuerpo dionisiaco que, en el límite, se confunde con lo real. Cuerpo múltiple, sujeto a las innumerables tensiones y avatares que lo instituyen, cargados de historia y de sentido”.⁴¹ Cabe preguntar, no obstante, si es lícito identificar plenamente el cuerpo propio, esto es, ahora, los impulsos inconscientes con lo real o si dichos impulsos son solamente *heraldos* de lo real. La misma pregunta vale para Freud, como se verá. Schopenhauer había planteado, con lucidez extrema, sus dudas al respecto, justamente en un apéndice consagrado al § 18 de *El mundo como voluntad y representación*.⁴²

⁴¹ S. J. Maresca, *Nietzsche y la Ilustración*, Alianza, Bs. As./Madrid, 2004, p. 246.

⁴² Se trata, en el fondo, de una cuestión gemela a la expuesta más arriba, concerniente al conocimiento del cuerpo propio. Preguntábamos: ¿al postular Schopenhauer la posibilidad de este conocimiento, no elimina a su manera la cosa en sí? ¿No termina una vez más la subjetividad absoluta devorándolo todo?

En el apéndice referido, escrito años después que el texto principal y cuyo título es, precisamente, “De la posibilidad de conocer la cosa en sí” (A. Schopenhauer, ob. cit., pp. 65-71), Schopenhauer comienza, como es frecuente en él, remitiendo al lector a otra obra suya, *La voluntad en la naturaleza*, escrita en 1836, donde estaría presentado y resuelto lo esencial del problema y sin cuya lectura -según dictamina- es casi inútil adentrarse en el texto que se tiene entre manos. Tal forma de desalentar de entrada al lector constituye uno de los goces predilectos de este extraño filósofo. Pero, como enseguida veremos, Schopenhauer conoce goces más plenos.

El apéndice entra en tema definiendo al conocimiento como *representación*, en una perspectiva kantiana pero que se desliza, por un lado, hacia Berkeley, al acentuar el carácter apariencial del fenómeno, su índole subjetiva y fenomenal, y, por otro, hacia la fisiología, al concebir la representación como imagen cerebral, en concordancia con el positivismo naciente. Por ende, es imposible la adecuación entre la imagen y un objeto distinto de ella, cosa que Schopenhauer entiende en términos de una diferencia absoluta entre lo real -el objeto- y lo ideal -la imagen-. Schopenhauer atribuye a Kant el establecimiento certero de esta diferencia. Excelente ocasión para denostar por enésima vez al idealismo alemán, en particular a Hegel, goce supremo de Schopenhauer, por haber proclamado la identidad absoluta entre lo real y lo ideal. Goce supremo, es cierto, aunque no por ello crítica menos aguda y decisiva, pues pone en cuestión el supuesto básico de la expansión omnimoda de la subjetividad moderna, que se transformará así en subjetividad absoluta.

Más allá de tiempo, espacio y causalidad, parámetros a través de los cuales los objetos son para nosotros, es decir, para la representación, éstos deben ser algo en sí, caso contrario toda realidad desaparecería y el mundo se reduciría a un fantasma. Lo real, afirma Schopenhauer, es algo radicalmente distinto del mundo como representación. ¿Materia, acaso? Absolutamente, no. La materia es apenas una abstracción, el supuesto *substratum* del objeto percibido.

Pues bien, Locke y Kant negaron coherentemente la posibilidad de conocer lo real, la cosa en sí. Se entiende porqué. Implica contradicción sostener que una cosa pueda ser conocida tal como es en sí, fuera del conocimiento. El conocimiento es representación y ésta, por comportar sus propias condiciones subjetivas, nunca puede identificarse con la esencia de las cosas, que pertenece a otro registro. “La representación modifica todo lo que se refiere al ser de la cosa.” La representación no puede salir de su propio círculo para captar cómo serían las cosas por fuera de él. La cárcel de la mente. Sin embargo -digámoslo una vez más- esto no autoriza a eliminar la diferencia absoluta entre la representación y lo real, o sea, a conceder la soberanía irrestricta al conocimiento. Las cosas se nos presentan de una manera muy diferente a cómo son. Se nos muestran enmascaradas, máscara “que deja adivinar pero no descubre lo que tras ella se oculta”, dice el filósofo con hermosa y sugerente metáfora.

“(…) partiendo del conocimiento objetivo de la representación no podemos salir de ella ni pasar el fenómeno”, resume Schopenhauer y enseguida agrega: “Hasta aquí de acuerdo con Kant”.

Recién empieza ahora lo que nos importa, lo que propiamente es el objeto de esta extensa nota. Nosotros cognoscentes, no somos únicamente sujetos del conocer, escribe Schopenhauer; somos también cosas en sí. “(:::) en consecuencia, para penetrar en la esencia propia e inmanente de las cosas, a la cual no podemos llegar desde afuera, se abre una vía que parte de lo interior”. Exterior-interior; es obvia la

precariedad de esta distinción, deudora de una concepción vulgar del espacio, pero por ahora -y por mucho tiempo- es lo que tenemos. Solamente de la mano de Heidegger podremos ir más allá de eso. Con Schopenhauer -pero también con Nietzsche y Freud- lo “interior” indicará el camino que conduce hacia lo real, hacia la autosupresión de la subjetividad moderna.

Volvamos a Schopenhauer. Lo real, la cosa en sí, sólo puede llegar a nuestro conocimiento de un modo inmediato, esto es, “*haciéndose ella misma consciente de sí*”, subraya Schopenhauer. ¿No resuena aquí algo del *Ereignis* heideggeriano, aunque con una connotación todavía demasiado subjetiva? Lo cierto es que se asienta la posibilidad de un conocimiento de la cosa en sí; la condicionalidad subjetiva del conocimiento, afirmada por Kant y admitida en líneas generales por Schopenhauer, queda en suspenso en relación al propio querer, como por otra parte ya se había sostenido sin tantas precisiones en el § 18. Por lo demás, no se trata de un conocimiento *a priori* sino *a posteriori*, siempre según Schopenhauer. Afirmación de vastos alcances, cuya importancia tendremos ocasión de calibrar. Una *experiencia* de naturaleza metafísica sobrepasa e inhibe toda anticipación trascendental. La irrupción del querer del interior del cuerpo propio nos abre también el conocimiento de la esencia de todo otro ente, “debemos concebir la naturaleza partiendo de nosotros y no, a la inversa, tratar de conocernos a nosotros partiendo de la naturaleza”.

Ahora bien, ¿el conocimiento inmediato del propio querer equivale al conocimiento de la cosa en sí, de lo real? Todo hace suponer que sí. Contesta Schopenhauer: “Conviene recordar entretanto (...) que ni siquiera este mismo conocimiento interior de nuestra propia voluntad nos suministra todavía en modo alguno un conocimiento propiamente dicho de la cosa en sí”. ¿Los motivos? Que ese conocimiento interior no es *totalmente* inmediato. Pues la voluntad sólo se reconoce como tal, en la “consciencia íntima”, por medio de la inteligencia. “El conocimiento de la cosa en sí no es pues un conocimiento adecuado.” No hay un desasimio total de la representación. Tampoco una yoidad simple sino desdoblamiento; un elemento que conoce, la inteligencia, y otro que es conocido, la voluntad. El yo es así opaco y constituye para sí mismo un enigma. El conocimiento “interior” prescinde del espacio y de la causalidad, pero no del tiempo y de la diferencia formal entre conocer y ser conocido. “Por consiguiente, en este conocimiento interior, la cosa en sí, que se despoja en parte de sus velos, no se nos presenta todavía desnuda.” A lo que replica Nietzsche en *La gaya ciencia*, advertido y a la búsqueda de una solución al problema mediante el conocimiento creador, rebote a la superficie y celebración de la apariencia, después de haberse sumergido en el abismo de lo real: “Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo (...). Se debería respetar más el *pudor* con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores. ¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones?” (F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, trad. cast. José Jara, Monte Ávila, Venezuela, 1985, “Prólogo a la segunda edición” de 1886, p.6).

Sin embargo, insiste Schopenhauer, en el acto voluntario que brota de “las oscuras profundidades de nuestro interior”, aparece la cosa en sí. Y agrega: “En este punto he modificado la doctrina de Kant que sostiene la imposibilidad de conocer la cosa en sí, pues yo pretendo que si bien no puede ser conocida de una manera absoluta y radical, es sustituida para nosotros por el más inmediato de sus fenómenos, que difiere radicalmente de todos los demás por esta su manifestación inmediata”. Imposible no evocar aquí los fenómenos del inconsciente, el chiste, el lapsus, los sueños, sobre los que nos ilustra Freud. Fenomenizaciones de la cosa en sí, emergencias de lo real, que no responden a las leyes que rigen el mundo como representación y las alteran, tal como lo apolíneo en Nietzsche. Fenómenos inmediatos, los denomina Schopenhauer.

Pero todavía falta el último paso, el decisivo. Pues admitida la imperfección e incompletud del conocimiento de la cosa en sí, de lo real, ¿corresponde sin embargo mantener la identidad entre cosa en sí y voluntad? Antes de responder, Schopenhauer da un rodeo. Se pregunta qué es “en absoluto y por sí misma esa voluntad que aparece en el mundo”. Problema insoluble -contesta- ya que hay una contradicción insalvable entre “ser conocido” y “ser en sí”. Pero el hecho de que el problema se plantee, sugiere que lo que conocemos bajo el nombre de voluntad “puede tener, fuera de toda manifestación, condiciones, propiedades y maneras de ser que no podemos conocer ni concebir y que subsistirán como esencia suya”. Eso se tornará evidente -afirma- cuando la cosa en sí se anule como voluntad y se revele como *nada*, desde el punto de vista fenoménico. ¿Es preciso traer a colación aquí de nuevo a Heidegger, en este caso al de *Ser y tiempo* y *Qué es metafísica*? “Si la voluntad fuese entera y absolutamente la cosa en sí, esa nada sería también una nada absoluta, pero (...) es una nada relativa”. Conclusión: la voluntad, incluso inconsciente, los impulsos, no son “entera y absolutamente la cosa en sí”, lo real.

De un golpe, Schopenhauer ha resuelto, por lo menos hasta un punto, los dos problemas que nos planteábamos: (1) los impulsos inconscientes no son en efecto lo real sin más sino sus heraldos, (2) su misma denominación -impulsos, voluntad- revela una ingerencia del conocimiento, por más atípico respecto de las leyes de la representación que se lo quiera; sin embargo, los rasgos peculiares de su

Es imposible resumir en estas páginas el conjunto de reflexiones de Federico Nietzsche sobre el cuerpo, que pululan a lo largo de toda su obra, tanto la editada como la póstuma. Por otra parte, reducido a haz impulsional, la expresión “cuerpo propio”, que hasta ahora nos ha servido de hilo conductor, amenaza por momentos volverse una metáfora inapropiada. De todas maneras, me atrevería a decir que Nietzsche usa las palabras “cuerpo” e “impulsos” alternativa e indistintamente. Sin embargo, tan alejados estamos ya de cualquier identificación del cuerpo con la “materia” que nada impide a Nietzsche tratar circunstancialmente a estos impulsos en términos anímicos, aunque no lo haga con demasiada frecuencia. Ello se ve favorecido, además, por la reflexividad inconsciente de que hacen gala los mencionados impulsos,⁴³ consideración heredada quizá de Leibniz. Tómese como ejemplo el siguiente párrafo extraído de *Más allá del bien y del mal*: “(...) está abierto el camino que lleva a nuevas formulaciones y refinamientos de la hipótesis alma: y conceptos tales como «alma mortal», «alma como pluralidad del sujeto» y «alma como estructura social de los impulsos y afectos» desean tener, de ahora en adelante, derecho de ciudadanía en la ciencia”.⁴⁴

Lo cierto es que a partir de Schopenhauer, cuando nos referimos al cuerpo propio, tenemos que hacer abstracción de toda representación corriente acerca del cuerpo. ¿También de toda representación imaginaria? Difícil afirmarlo, porque si bien la emergencia del universo impulsional implica el estallido de la imaginación, el horror que nos acomete revela la persistencia de un residuo imaginario. Agreguemos, además, que al seguir el camino abierto por Schopenhauer y prolongado por Nietzsche y Freud, acaso no hagamos otra cosa que ahondar en la constelación cartesiana de los sentimientos y las pasiones, relegados por Descartes a un segundo plano. Por último, y aunque no hace ahora al caso: ¿la percepción objetivante del cuerpo a través de las ideas claras y distintas está tan libre de contaminación imaginaria como pretendía Descartes? Si se quiere, allí está Hume para desmentirlo.

Volvamos. En *Ecce homo*, la última obra compuesta por Nietzsche, su autobiografía, la primacía del cuerpo es presentada de una manera jocosa, atrevida y desafiante. Propone reemplazar cuestiones religiosas tales como Dios mismo, la inmortalidad del alma, la redención, el más allá, por preocupaciones concernientes a la

emergencia y demás características impiden su fagocitación por la subjetividad trascendental o absoluta. En nuestro léxico: tanto los esfuerzos realizados en el horizonte de la subjetividad moderna por recuperar lo real como éste mismo, llevarán la impronta de aquella.

⁴³ Otra huella inconfundible de la subjetividad moderna en aquello que tiende a sobrepasarla.

⁴⁴ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1975, 2da. ed., p. 34.

alimentación, el lugar de residencia, el clima, la forma de recrearse. Idéntica propuesta valdría para las cuestiones metafísicas tradicionales. Si lo real es el cuerpo, la dietética - en sentido amplio- es la madre de todas las ciencias.⁴⁵ Ahora bien, es importante aclarar que en ningún caso se trata de prescripciones generales: “Cada uno tiene en estos asuntos su propia medida, situada de ordinario entre límites muy estrechos y delicados”.⁴⁶ En el párrafo citado, Nietzsche alude particularmente a la comida y a la bebida, pero la misma consideración vale para todo lo demás. Y una afirmación sobre el “espíritu”, al ocuparse del clima: “El *tempo* del metabolismo mantiene una relación precisa con la movilidad o torpeza de los *pies* del espíritu, el «espíritu» mismo, en efecto, no es más que una especie de metabolismo”.⁴⁷ Nótese el tratamiento del espíritu -¿la subjetividad moderna?- en términos puramente corpóreos. Póngase en conexión esta última cita con el siguiente pasaje de *El anticristo*: “(...) el cobrar-consciencia, el «espíritu», es para nosotros cabalmente síntoma de una relativa imperfección del organismo, un ensayar, tantear, cometer errores, un penoso trabajo en el que necesariamente se gasta mucha energía nerviosa -nosotros negamos que se pueda hacer algo de modo perfecto mientras se lo continúe haciendo de modo consciente. El «espíritu puro» es una pura estupidez: si descontamos el sistema nervioso y los sentidos, la «envoltura mortal», *nos equivocamos en la cuenta* -¡nada más!”.⁴⁸ ¿Influencias del positivismo? Indudable, como asimismo encontraremos sus huellas en Freud.⁴⁹ Momento propicio para acotar que el positivismo también se orienta -sin éxito- hacia la superación de la subjetividad trascendental, absoluta, en dirección a lo real. Se trata de la corriente objetivista, mencionada antes con motivo del estructuralismo y que a nuestro criterio queda totalmente atrapada en las mallas de la subjetividad absoluta, contribuyendo a consolidarla, enriquecerla y disimular su imperio. La mera autoobjetivación de la subjetividad absoluta jamás podría trascenderla. Desde este punto de vista, el positivismo no estaría tan lejos de Hegel como habitualmente se supone y como la misma escuela positivista creyó; precisamente, en las antípodas.

Concentremos nuestra exposición del concepto del cuerpo en Nietzsche, acaso la principal vía de escape de este filósofo hacia lo real, en el discurso de *Así habló*

⁴⁵ Véase S. J. Maresca, “Sobre la dieta”, *Cuadernos del Sur*, Un. Nacional del Sur, 33, 2004, pp. 161-181 (esp. pp. 171-181).

⁴⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1976, 2da. ed., p. 38.

⁴⁷ Ídem, p.39.

⁴⁸ F. Nietzsche, *El anticristo*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1974, p. 39.

⁴⁹ Al respecto, véase S. J. Maresca, *Nietzsche y la Ilustración*, esp. pp. 15-27.

Zaratustra titulado “De los despreciadores del cuerpo”.⁵⁰ Este discurso integra la primera parte de la obra, destinada a presentar la figura del superhombre o, quizá más prudentemente, los pasos que llevan a diseñarla, su propedéutica.

Los despreciadores del cuerpo deben desprenderse de sus cuerpos y, así, callar. El niño dice ser cuerpo y alma. Pero el sapiente, más avezado, afirma ser únicamente cuerpo. El alma designa algo en el cuerpo. Y a renglón seguido Zaratustra enuncia la definición, a medias conceptual, a medias poética. Tal como en su aborrecido Platón, el lenguaje del mito y el del logos confluyen en Nietzsche en forma armoniosa, se apuntalan el uno al otro. “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único sentido*, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor”. Pluralidad que por sí misma -esto es, sin recurrir a la consciencia- edifica su unidad, siempre coyuntural, siempre jerárquica, es decir, construida en base a un impulso ocasionalmente dominante, siempre en lucha jalonada por precarios acuerdos de paz; unidad, en fin, que no elimina la multiplicidad originaria.

Hay una “pequeña razón” denominada “espíritu”, continúa Nietzsche, que sólo es “pequeño instrumento y pequeño juguete de tu gran razón”. La palabra “yo” es constante motivo de orgullo. El cuerpo, en cambio, no dice “yo”, pero lo hace.

Sentir y conocer no se agotan en ellos mismos, como pretende su vanidad. La subjetividad absoluta dista de ser autosuficiente, diríamos nosotros, retomando nuestro discurso. Sentir y conocer -como ya se ha dicho- son instrumentos y juguetes tras los cuales se encuentra el “sí mismo” (o sea, el cuerpo impulsional). El “sí mismo” busca con los ojos de los sentidos y escucha con los oídos del espíritu. Busca y escucha, esto es, compara, subyuga, conquista, destruye. Domina y es también dominador del yo (palabra). La subjetividad -si todavía cabe hablar de ella- se encuentra desplazada; no radica en el yo sino en el cuerpo.

El “sí mismo” es soberano poderoso, sabio desconocido. Los saltos y vuelos de pensamiento (consciente) no son más que rodeos hacia las metas del “sí mismo”.

Placer y dolor son mandatos del “sí mismo”; el yo debe entonces pensar para perpetuar uno y eliminar el otro.

El “sí mismo” aprecia y desprecia, es decir, valora. Él es el creador; incluso del espíritu, “como una mano de su voluntad”.

Los despreciadores del cuerpo también están determinados por los dictados del

⁵⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2001, 4ta. reimpresión, pp. 64-66.

cuerpo. Es el cuerpo enfermo, el que no puede ya crear por encima de sí, el que quiere apartarse de la vida (¿alusión a Schopenhauer, quien aspira en definitiva a negar la voluntad, al Nirvana?).

“¡Yo no voy por vuestro camino, despreciadores del cuerpo! ¡Vosotros no sois para mí puente hacia el superhombre!-“.

El superhombre, sobre quien tantas insensateces se han dicho y, a no dudarlo, se dirán en el futuro; el superhombre es pues, en el marco de nuestra exposición, el cuerpo recuperado, la alternativa nietzscheana a la subjetividad absoluta, al Capital. Pero para acceder a la dimensión impulsional, solidaria del perspectivismo de Nietzsche, así como también de su hermenéutica, es imperioso sobrepasar al hombre, atrapado en las redes de la subjetividad absoluta, aun cuando la objete, como ya vimos. De ahí que en el “Prólogo” de *Así habló Zaratustra*,⁵¹ Nietzsche proclame que el hombre debe ser superado por ser apenas “una cuerda tendida entre el animal y el superhombre”, “un puente y no una meta”, “un tránsito y un ocaso” y “defina” a la vez al superhombre como el “sentido de la tierra” -fórmula más que sugerente si tenemos presente la equivalencia entre la subjetividad moderna y la cárcel de la mente- y también como “el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre”. Oscura nube que impide la visión de lo abierto, del horizonte infinito, requisito indispensable para que la autoafirmación que mora en los impulsos se despliegue en plenitud.⁵² Los mejores hombres sólo han sido una mezcla “híbrida de planta y de fantasma”, es decir, un cuerpo raquítico, impulsos disminuidos, domesticados o extirpados brutalmente más un circuito de puras abstracciones mentales. “¡La crueldad era la voluptuosidad de esa alma!” Por momentos, todo parece dirigirse hacia una suerte de “liberación de los impulsos”,⁵³ pero no debemos engañarnos, Dioniso no romperá su alianza con Apolo; prestar oído a los impulsos no significa desconocer la necesidad de educarlos,⁵⁴ en *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche distinguirá cuidadosamente domesticación de adiestramiento.⁵⁵

De todas maneras, es sorprendente que en un fragmento póstumo -y en una

⁵¹ Ídem, pp. 33-49.

⁵² Ídem, “Antes de la salida del sol”, pp. 237-240.

⁵³ Tampoco faltan textos freudianos que, leídos superficialmente, llevan a pensar en la misma dirección. Cf., por ejemplo, “La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna”, S Freud, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis*, trad. cast. Luis López Ballesteros y de Torres, Alianza, Madrid, 1974, 6ta. ed., pp. 19-44.

⁵⁴ Y, más aún, transfigurarlos. Véase, entre otros textos, F. Nietzsche, “El certamen de Homero”, trad. cast. A. Tzveibel y M. Rojas Bermúdez, S. J. Maresca y otros, *Friedrich Nietzsche: verdad y tragedia*, Alianza, Bs. As./Madrid, pp. 231-238.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. cast. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973, “Los «mejoradores» de la humanidad”, pp.71-75.

fecha tan tardía como 1887- Nietzsche rescata el concepto de “persona”. ¿Quizá por su filiación premoderna o, incluso, extramoderna, si cabe el término?⁵⁶ Vale la pena recordar que ya en un temprano escrito de juventud, que permaneció inconcluso e inédito, *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1873), Nietzsche exaltaba la *personalidad* de los primeros filósofos griegos, los así llamados presocráticos, en detrimento de sus doctrinas. El fragmento de 1887 se titula *La jerarquía de los valores humanos* y comienza así: “a) no se debe evaluar a un ser humano en función de obras particulares. *Acciones epidérmicas*. Nada es más raro que una acción *personal*. Una clase social, un rango, una raza, un ambiente, una casualidad – Todo ello se expresa en una obra o en una conducta antes que una «persona».

b) no se debe presuponer en absoluto que haya muchos seres humanos que sean «personas». Y, aunque algunos sean *varias* personas, la mayoría no son *ninguna*. Dondequiera que predominen las cualidades medias, aquellas de las que depende la subsistencia de un tipo, ser persona será un derroche, un lujo, no tendrá ningún sentido pretender ser una «persona». Son portadores, instrumentos de transmisión.

c) la «persona» es un hecho relativamente *aislado*; en relación con la importancia mucho mayor de la continuidad y de la media, es algo, así pues, casi *contra natura*. Para la formación de la persona se requiere un aislamiento a tiempo, la obligación de una existencia defensiva y armada, algo así como un amurallamiento, una mayor capacidad de reclusión; y, sobre todo, una *impresionabilidad* mucho *menor* de la que tiene el hombre medio cuya humanidad es *contagiosa*.

Primera pregunta en lo que respecta a la *jerarquía*: como de *solitario* o de *gregario* es alguien (...)” (10[59]).

Es evidente que la palabra “persona” no connota en Nietzsche aquella vaga definición tradicional -y confesional- de “cuerpo, más alma, más espíritu”. Nombra la singularidad irreductible, otra manera de designar lo que se sustrae al imperio de la subjetividad absoluta, por ser inmune a la mediación. Por lo demás, salta a la vista el parentesco del superhombre -o de sus precursores- con la persona, tal como la caracteriza Nietzsche. El superhombre, ¿por fin, una *persona*?

⁵⁶ No obstante -como podrá apreciarse en la cita siguiente- la “persona” reivindicada por Nietzsche no mantiene el mismo tipo de relación (o ausencia de relación) con la subjetividad absoluta que hemos criticado en el caso del Hombre de Marx. Es un gesto de retraimiento en el paraje de la subjetividad absoluta.

Freud: la pulsión se fuga

Cuando entre 1913 y 1917 Sigmundo Freud intenta fundar epistemológicamente el psicoanálisis a través de una explicitación y articulación de sus conceptos fundamentales, escribe en un apartado que titula “Lo inconsciente”: “La hipótesis psicoanalítica de la actividad psíquica inconsciente constituye en un sentido una continuación del animismo, que nos mostraba por doquiera fieles imágenes de nuestra consciencia, y en otro, la de la rectificación, llevada a cabo por Kant, de la teoría de la percepción externa”. E inmediatamente agrega: “Del mismo modo que Kant nos invitó a no desatender la condicionalidad subjetiva de nuestra percepción y a no considerar nuestra percepción idéntica a lo percibido incognoscible, nos invita el psicoanálisis a no confundir la percepción de la consciencia con el proceso psíquico inconsciente objeto de la misma. Tampoco lo psíquico necesita ser en realidad tal como lo percibimos. Pero hemos de esperar que la rectificación de la percepción interna no ponga tan grandes dificultades como la de la externa y que el objeto interior sea menos incognoscible que el mundo exterior”.⁵⁷

La filiación kantiana de lo inconsciente freudiano es suficientemente explícita como para que tenga sentido insistir en ello. Lo inconsciente es radicalmente otro que la consciencia, tal como la “cosa en sí” lo es en Kant en relación al “fenómeno”. Existe inconmensurabilidad entre los dos órdenes. Sin embargo, Schopenhauer mediante, Freud puede enunciar la desconcertante frase final: “(...) hemos de esperar (...) que el objeto interior sea *menos incognoscible* que el mundo exterior” (el subrayado es mío). ¿Menos incognoscible? ¿Qué significa “menos” incognoscible? Como se comprenderá, en lo enigmático de esta aserción se encierra la entera naturaleza y validez del conocimiento psicoanalítico que, obviamente, deberá buscarse por el camino de lo que Schopenhauer llamaba “conocimiento inmediato”; paradójico, peculiar e insuficiente conocimiento de la cosa en sí.⁵⁸ Asociación “libre”, atención flotante, interpretación,

⁵⁷ S. Freud, “Metapsicología”, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, trad. cast. Luis López Ballesteros y de Torres, Alianza, Madrid, 1973, 2da. ed., p.171.

⁵⁸ No se nos escapa que al admitir Freud *cierto* conocimiento de la “cosa en sí”, se abre la posibilidad de entender al psicoanálisis como una ampliación de la consciencia o de la razón, es decir, como un nuevo capítulo del desarrollo de la subjetividad absoluta y no como un intento de superación de la misma.

Es el problema que arrastramos desde el § 18 de *El mundo como voluntad y representación*, no obstante la condigna solución que ofrece Schopenhauer en el apéndice comentado en nota 42.

Ni siquiera Nietzsche queda enteramente libre de la interpretación “hegeliana”, por así llamarla. Conforme a ello, se ha hablado en su caso de una “razón poética”.

De hecho, algunas fórmulas freudianas alimentan la ambigüedad, como, por ejemplo, aquella del “devenir consciente lo inconsciente” -neutralizada en parte con la teoría de la doble inscripción- o la de recordar

construcción, en cuanto método de conocimiento, tienen su lugar aquí. Técnicas que apuntan, por vía de lo interior, a lo en última instancia incognoscible. Lo dicho pone en tensión al psicoanálisis, por una parte, con las ciencias al uso, volcadas al mundo de la representación y, por otra, con la metafísica y la ética poskantiana en particular, habida cuenta de que el psicoanálisis pretende un estatuto diferente, más próximo al de las ciencias, en verdad.

Nietzsche se había debatido poco antes con el problema del conocimiento de los impulsos, en última instancia, de lo real. De ahí sus formulaciones inestables y cambiantes, tan habituales en él: aprehensión estética, desasimiento radical, conocimiento creador, sabiduría salvaje. El “menos” incognoscible freudiano remite a una posibilidad de conocimiento ajeno a las leyes que rigen el mundo como representación, pero también a un resto irreductible al conocimiento, tal como en Schopenhauer y en Nietzsche. Resto que en Freud aparece por todas partes: el ombligo del sueño, la roca viva de la castración (“protesta masculina”, envidia del pene),⁵⁹ la represión primaria, la pulsión, concepto límite entre lo psíquico y lo somático, el ello, abierto en su extremo del lado somático. Resto que, además, decide acerca de la duración de un análisis y del significado de la “cura”.

Por donde se la mire, la subjetividad moderna, la cárcel de la mente, reducida ahora a algunos aspectos del yo, brinda el espectáculo del derrumbamiento de sus

para no repetir -hoy convertida en un lastimoso lugar común- o todavía, emparentada con la anterior, lograr que el recuerdo traumático sufra el desgaste del recuerdo normal mediante el “levantamiento” de la represión, etcétera. Es que quizá no baste con el recurso a lo inconsciente (reprimido) para horadar los muros de la cárcel de la mente. ¿Por qué no entender lo inconsciente como parte de lo mental y cerrar allí las puertas? Como veremos, se hará necesario remontarse a la raíz biológica, lo que no implica reducir el psiquismo al cerebro, abdicar ante las neurociencias, ni ningún otra de las conclusiones apresuradas similares que suelen extraerse.

⁵⁹ “Con frecuencia tenemos la impresión de que con el deseo de un pene y la protesta masculina hemos penetrado a través de todos los estratos psicológicos y hemos llegado a la roca viva, y que por tanto nuestras actividades han llegado a su fin. Esto es probablemente verdad, puesto que para el campo psíquico el territorio biológico desempeña en realidad la parte de la roca viva subyacente. La repudiación de la femineidad puede no ser otra cosa que un hecho biológico, una parte del gran enigma de la sexualidad” (S. Freud, “Análisis terminable e interminable”, *Introducción al narcisismo y otros ensayos*, trad. cast. Ramón Rey Ardid, Alianza, Madrid, 1973, p. 131). Poco más arriba, Freud presenta la misma dificultad, sólo que de un modo más sentido, concreto y bello: “En ningún momento del tratamiento psicoanalítico se sufre más de un sentimiento opresivo, de que los repetidos esfuerzos han sido vanos y se sospecha que se ha estado «predicando en el desierto», que cuando se intenta persuadir a una mujer de que abandone su deseo de un pene porque es irrealizable, o cuando se quiere convencer a un hombre de que una actitud pasiva hacia los varones no siempre significa la castración y es indispensable en muchas relaciones de la vida” (Ídem, p.130). La evolución ulterior de la civilización occidental, esto es, la modificación de las conductas y costumbres tanto de las mujeres como de los varones, parece haber confirmado más lo primero que lo segundo, a saber, la imposibilidad de las mujeres de abandonar el deseo de un pene. El feminismo explícito y militante es apenas una muestra burda y grotesca de ello. Algo más sutil, pero reductible al mismo origen, es la llamada “problemática de género”.

muros, la ruina de su pretendida autosuficiencia: si no alcanzara con lo inconsciente, todavía está lo biológico, sin cuya incidencia la pulsión es impensable. “Si consideramos la vida anímica desde el punto de vista biológico, se nos muestra la «pulsión» como un concepto límite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo que arriban al alma y como una magnitud de exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático”.⁶⁰ Quien representa a otro es alguien distinto de su representado pero, al mismo tiempo, está ligado inseparablemente a él, a quien reporta.⁶¹ Sin reduccionismo alguno ni autoobjetivación, la subjetividad absoluta queda firmemente anclada en el cuerpo propio y, por decirlo así, afectada por una herida incurable, que no cesa de sangrar.

Pero todavía hay más. Lo biológico donde se desfonda lo inconsciente -con más razón, el ello- no es lo que está al alcance de la biología al uso, ciencia representativa instrumento de la subjetividad trascendental, sino aquella vida, también invocada por Schopenhauer y Nietzsche, a la que se accede por vía interior. Caso contrario, no tendría sentido hablar de resto, sustracción o incognoscibilidad alguna; donde termina el psicoanálisis comenzaría la ciencia biológica corriente. Lo dicho no excluye, ciertamente, la recurrencia eventual a conocimientos biológicos forjados en el reino de la representación. No se trata de compartimentos estancos sino de orientaciones radicalmente diferentes. Lo mismo se aplica a Nietzsche, quien no vacila en echar mano, cuando lo considera conveniente, a conocimientos que provienen de la ciencia biológica fenoménica.

Más allá del principio de placer nos muestra, desde otro ángulo, la ruptura freudiana de la cárcel de la mente. Se sabe que la finalidad de este escrito es cuestionar el imperio del principio de placer, establecido en su momento por el propio Freud, lo que no significa negarle un alcance limitado. Digamos por nuestra cuenta que un

⁶⁰ S. Freud, “Metapsicología”, p. 136.

⁶¹ Aquí “representación” en el sentido de *repräsentieren* -de donde *Repräsentanz* (delgado, representante)- y no de *Vorstellung*, que es el término alemán correspondiente a “representación”, en la acepción utilizada a lo largo del presente estudio. En efecto, según J. Laplanche y J. B. Pontalis (*Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1974, 2da. ed., art. “Representante psíquico”, p. 390), “la relación entre lo somático y lo psíquico no se concibe -en Freud- en forma de paralelismo ni de causalidad; debe comprenderse comparándola con la relación existente entre un delegado y su superior”. Ciertamente, como aclaran los autores en una nota, “Ya es sabido que, en tal caso, el delegado, aunque por principio no sea más que el «apoderado» de su superior, entra en un nuevo sistema de relaciones que ofrece el peligro de modificar su perspectiva y desviar las directrices que le fueron dadas”. Obvio, como cualquiera lo sabe a partir de la experiencia política. Pero por más traiciones que cometa la pulsión (y/o sus derivados inmediatos), eso no les quita su condición de representantes de algo extramental, que es lo que aquí nos interesa.

psiquismo regido por el principio de placer es perfectamente compatible con la subjetividad moderna. Por eso señalábamos antes que la mera hipótesis de lo inconsciente *puede* no alcanzar para poner en tela de juicio las pretensiones de la subjetividad absoluta.

En una primera aproximación, el análisis de la neurosis traumática y del juego infantil -el tan meneado juego del carretel- no arroja resultados concluyentes. Con algunas concesiones, el principio de placer parece mantener su reinado. Freud se verá obligado entonces a reconstruir en forma sinóptica la historia y los avatares de la práctica analítica hasta dar, a través del fenómeno de la resistencia, con la *compulsión de repetición*, que es preciso atribuir a lo reprimido inconsciente. Pues bien, “la compulsión de repetición -afirma Freud- devuelve también vivencias pasadas que no contienen posibilidad alguna de placer”.⁶² Debe admitirse entonces la existencia de una compulsión de repetición que se instituye más allá del principio de placer. Y lo que es más importante todavía: la compulsión de repetición ha de entenderse como más originaria, más elemental y más pulsional que el principio de placer mediante ella destronado.

Ahora bien, ¿cómo conceptualizar cabalmente el fenómeno de la repetición, de esa repetición irreductible al principio de placer? Freud sabe muy bien que para intentar responder a esta pregunta necesita internarse en el campo de la especulación. Llamémosla metapsicología, si así nos place, pero en la medida en que nos adentramos en la “cosa en sí”, la metafísica es insoslayable. La exploración del sistema P-Cc, frontera entre lo exterior y lo interior, rinde un rédito extraordinario: sin estar dotado de una adecuada *protección antiestímulo*, la subsistencia de tal sistema sería sencillamente imposible, las energías procedentes del exterior no tardarían en suprimirlo.

Es completamente natural identificar la subjetividad moderna con esa protección antiestímulo. No es casual pues que en este pasaje Freud recuerde a Kant, justamente a propósito del tiempo y del espacio, en cuanto determinaciones fundamentales de la subjetividad trascendental. ¿Las “intuiciones puras”, protección antiestímulo? Si bien la preocupación inmediata de Freud es negar que los procesos anímicos inconscientes se gobiernen por esas formas de la intuición, relaciona explícitamente tiempo y espacio con la protección antiestímulo: “Nuestra representación abstracta del tiempo parece (...) estar enteramente tomada del modo de trabajo del sistema P-Cc y corresponder a una

⁶² S. Freud, “Más allá del principio de placer”, *Obras completas*, trad. cast. José L. Etcheverry, Amorrortu, Bs. As., 1999, octava reimpresión, T. XVIII, p. 20.

autopercepción de éste. Acaso este modo de funcionamiento del sistema equivale a la adopción de otro camino para la protección contra los estímulos”.⁶³ Vale la pena mencionar que, entre los distintos sistemas psíquicos, el sistema Cc es el que más estrechamente se vincula con la protección antiestímulo. La subjetividad moderna es una defensa ante la intensidad de lo real.

Pero, ¿qué pasa con los estímulos provenientes del interior, es decir, del cuerpo propio? ¿Existe contra ellos protección antiestímulo? Freud lo niega aunque, claro está, estas excitaciones son menos incompatibles con la supervivencia del psiquismo. Por lo demás, el sistema pondrá en juego distintos recursos; se destaca entre ellos la proyección, es decir, la tendencia a tratar las excitaciones internas como si procedieran del exterior.

Sin embargo, Freud no se considera satisfecho con lo obtenido hasta aquí. La repetición –es cierto- mantiene su opacidad. Para peor, las últimas reflexiones, concernientes al modo en que son procesados los estímulos internos, parecen confirmar una vez más el imperio del principio de placer. Es preciso entonces convocar al *trauma*, primero en su figura externa, o sea, aquella instancia susceptible de “perforar la protección antiestímulo”.

Resulta para nosotros de gran interés que Freud incluya el *terror* como componente digno de tenerse en cuenta en la neurosis traumática, así como el parentesco que el creador del psicoanálisis establece entre el terror y la angustia de la que, sin embargo, debe distinguirse. Hemos afirmado más arriba que, para el sujeto moderno, lo real, caso de presentársele, revestirá el rostro monstruoso del horror o temples similares. Es inevitable, pues acomete imprevistamente desde las profundidades de la subjetividad y provoca su fractura.

A la luz de los desarrollos expuestos también debe modificarse la teoría de los sueños, sostiene Freud: éstos ya no se explican sólo como cumplimiento de deseo sino que, más originariamente, obedecen a la compulsión de repetición.

Compulsión de repetición, protección antiestímulo, trauma: el terreno está preparado para abrir paso a la soberanía de lo real, ante cuya irrupción la subjetividad absoluta abdica. ¿Cómo construye Freud la escena? La falta de protección antiestímulo respecto a las excitaciones internas propicia perturbaciones análogas a las neurosis traumáticas. Pero, ¿cuáles son las fuentes de las excitaciones internas? Las pulsiones del

⁶³ Ídem, p.28.

organismo, contesta Freud, sin vacilar. De nuevo, cuando nos aproximamos a lo real, Freud saca a relucir el concepto de pulsión. Y enseguida define: “los representantes (*Repräsentant*) de todas las fuerzas eficaces que provienen del interior del cuerpo y se transfieren al aparato anímico; es éste el elemento más importante y oscuro de la investigación psicológica”.⁶⁴ Las pulsiones, aun cuando se las quiera enteramente psíquicas, impiden que la subjetividad moderna se cierre sobre sí misma, complete su círculo; lo menos que puede decirse es que -en calidad de deícticos- apuntan a un “más allá”; la cárcel de la mente ha dejado de ser segura. Las pulsiones resisten la ligadura,⁶⁵ de ahí que la repetición sea su ritmo propio, aunque de ello no quepa descontar -al menos en principio- el esfuerzo del psiquismo por ligarlas. Sólo la pulsión ligada se somete al imperio del principio de placer. Lo real acontece, pues, como la tozuda insistencia reiterativa de lo no ligado, de aquello que hiera gravemente a la subjetividad sin que ésta atine a someterlo a su medida. Spinoza hablaría aquí de un mal encuentro, quizá de un veneno. Lo real como veneno. Pero Freud no se queda atrás, al calificar lo propiamente pulsional como “demoníaco”.⁶⁶

Repetición y pulsión han mostrado su copertenencia, pero Freud quiere ir todavía más lejos. El llamado de lo real, más allá del principio de placer, más allá de la subjetividad, en una palabra, lo demoníaco, lo subyuga. Pregunta entonces, “¿de qué modo se entrama lo pulsional con la compulsión de repetición?”. Responde, en un registro puramente especulativo, metafísico: “Una *pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior* que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas (...)”.⁶⁷ Por el puente de la pulsión hemos pasado a la vida, en cierta forma sinónimo de lo real, tanto en Freud como en Nietzsche. ¿Hemos abandonado la subjetividad, salido completamente fuera de ella? Ya dijimos que no; en todo caso el más allá es un exterior interior, biología de la cosa en sí, más acá de la representación. Nada impide no obstante -también lo consignamos- un diálogo fecundo con la ciencia corriente, en particular, la biología,

⁶⁴ Ídem, p. 34.

⁶⁵ ¿La síntesis *a priori*, en lenguaje kantiano?

⁶⁶ Aquí es interesante la nota de José Etcheverry, traductor de Freud al castellano, con motivo del término “*triebhaft*” (carácter pulsional), utilizado por éste (Ídem, p.35). Nos explica Etcheverry que el vocablo tiene carta de ciudadanía en la literatura alemana desde fines del siglo XVIII y traduce lo *impulsiv*”, lo “*passioné*”, de la Ilustración francesa, esto es, “lo impulsivo, apasionado, irreflexivo; lo opuesto a la conducta racional y esclarecida”. Claro testimonio de que lo impulsional, tanto en Schopenhauer como en Nietzsche y en Freud, es heredero de la pasión cartesiana, pasión que con estos autores ahonda en su naturaleza, según dijimos.

⁶⁷ Ídem, p. 36.

diálogo que Freud mantendrá hasta el final de *Más allá del principio de placer*.⁶⁸

Concebida la pulsión como acabamos de ver, lo compulsivo de la repetición pasa a un segundo plano, pues la repetición se muestra ahora como la lógica (“temporal”) inmanente de la pulsión. La pulsión es por naturaleza conservadora; cambio y progreso se producirán siempre a pesar suyo. Forzada eventualmente a modificarse, conservará entonces la modificación impuesta. En lo real no hay progreso, es lo que por último siempre vuelve al mismo lugar de la misma manera. Se esboza la oposición entre pulsiones de vida y de muerte, oposición relativa, si las hay. Bien lo puntualizan Laplanche y Pontalis: “De hecho, lo que Freud intenta explícitamente designar con el término «pulsión de muerte» es lo que hay de más fundamental en la noción de pulsión, el retorno a un estado anterior y, en último término, el retorno al reposo absoluto de lo inorgánico. Lo que así designa, más que un tipo particular de pulsión, es lo que se hallaría en el *principio* de toda pulsión”.⁶⁹ O también: “Freud se declara incapaz de poner de manifiesto, en el caso de las pulsiones de vida, bajo qué aspecto obedecen a lo que él definió como la fórmula general de toda pulsión, su carácter conservador o, mejor, regresivo”.⁷⁰

¿Acierta Freud con la naturaleza de la pulsión al concebirla como esencialmente regresiva? ¿Es ésta la única o la mejor manera de explicar el compromiso de lo pulsional con la repetición? El mismo Freud expresa sus dudas al respecto. Nosotros, por nuestra parte, en un escrito redactado hace ya veinticinco años, rechazamos enfáticamente la concepción freudiana de la naturaleza última de la pulsión, al inclinarnos por la visión nietzscheana.⁷¹ La esencia del impulso es la diferencia; lo que se repite idénticamente -eterno retorno de lo mismo- es el puro diferir consigo, el más pleno goce de sí en el puro diferir consigo. Como se comprenderá, no nos las habemos aquí con una diferencia entre cosas, entre una cosa y otra; tampoco con una repetición que adopte máscaras distintas y sucesivas; por eso: eterno retorno de lo *mismo*. Pero lo

⁶⁸ Un ejemplo cabal de las “dos” biología, así como también de su interlocución, se trasluce en la cita siguiente: “Por nuestra parte -dice Freud- no hemos abordado la *sustancia viva* sino las *fuerzas* que actúan en ella, y nos vimos llevados a distinguir dos clases de pulsiones: las que pretenden conducir la vida a la muerte, y las otras, las pulsiones sexuales, que de continuo aspiran a la renovación de la vida, y la realizan. Esto suena a un *corolario dinámico* de la *teoría morfológica* de Weismann” (Ídem, p. 45, los subrayados son míos). Lo que en la biología científica, representativa, es “sustancia viva”, se reinterpreta en términos de “fuerzas” en la biología metafísica; lo que en la primera es “teoría morfológica” deviene “corolario dinámico” en la segunda. Tampoco es arbitrario o casual el pasaje de lo estático a lo dinámico en esta reinterpretación.

⁶⁹ J. Laplanche, J. B. Pontalis, ob. cit., art. “Pulsiones de muerte”, p.355.

⁷⁰ Ídem, art. “Pulsiones de vida”, p. 357.

⁷¹ S. J. Maresca, “Repetición y diferencia en el contexto de la metapsicología freudiana”, *En la senda de Nietzsche*, Catálogos, Bs. As., 1991, pp. 349-363.

mismo es la diferencia absoluta. Ninguna tendencia pues a la descarga y menos todavía a la descarga total. Los impulsos no buscan huir de sí; por el contrario, se quieren a sí mismos. Agreguemos que la pulsión es conservadora pero no por eso regresiva; conservadora se sí, en su propia eclosión vital.

Su concepción del impulso lleva por último a Freud a pensar el principio de placer como una mera variante de “la aspiración más universal de todo lo vivo a volver atrás, hasta el reposo del mundo inorgánico”⁷², amenazando suturar así la herida que había infligido a la subjetividad con su orientación a lo real. Si la pulsión de muerte y el principio de placer obedecen en definitiva a una misma tendencia, se desdibuja la distinción entre lo real y la subjetividad. Plantear el principio de placer como variante de la pulsión de muerte es también, recíprocamente, aplicar a lo más originariamente pulsional el modelo del principio de placer.

De cualquier manera, lo único que nos importa en este trabajo es el esfuerzo de Freud por superar los límites de la subjetividad moderna, inconsciente incluido. A pesar de su defectuosa comprensión de la esencia de lo pulsional, donde destella el pesimismo schopenhaueriano,⁷³ Freud ha perforado los muros de la cárcel de la mente. Repetición, ruptura de la protección antiestímulo, trauma y, por fin, lo pulsional, están allí para probarlo. Sus insatisfactorias conclusiones finales no alcanzan a malbaratar lo ganado.

⁷² S. Freud, “Más allá...”, p. 60.

⁷³ “(...) inadvertidamente hemos arribado al puerto de la filosofía de Schopenhauer, para quien la muerte es el genuino resultado y, en esa medida, el fin de la vida, mientras que la pulsión sexual es la encarnación de la voluntad de vivir” (Ídem, pp. 48-49).

Los juicios teleológicos como plenitud del sistema crítico kantiano

Pablo Martín

Introducción

Kant en la *Crítica de la Razón Pura* intenta conocer los límites posibles de la razón en su tarea especulativa desprendida de la experiencia. Con esta finalidad formula, el autor, su pregunta central en su obra capital *¿qué es lo que entendimiento y razón, libres de toda experiencia, pueden conocer, y hasta dónde pueden extender ese conocimiento?*¹

Esta pregunta fue desarrollada en la obra y, a manera de síntesis, podemos afirmar que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia pero no todo se origina en ella, debido a la intervención de la capacidad gnoseológica del propio sujeto. Debemos advertir, por otra parte, que el hombre sólo conoce lo que le brinda el dato empírico por medio de los sentidos (conocimiento a posteriori) y el entendimiento “ordena” la diversidad de la materia en el concepto y la razón ofrece las características de universalidad y necesidad (a priori²) que son indispensables para la ciencia.

En el tiempo, pues, ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia, y todos comienzan en ella.

*Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella.*³

A partir de esta distinción efectuada por el filósofo podemos distinguir un conocimiento fenoménico, aquel que proviene de la experiencia y la intuición, de aquel otro que se encuentra en el sujeto y que es inmanente al mismo, el noúmeno. En el primer caso, es un conocimiento factible de ser conocido realmente ya que proviene de

¹KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de José del Perojo. Segunda edición. Buenos Aires, editorial Losada, 2004. Prefacio a la primera edición p.147-148.

² Entenderemos, pues, en lo sucesivo por conocimiento a priori, no aquellos que de un modo u otro dependen de la experiencia, sino los que son absolutamente independientes de ellos; a estos conocimientos son opuestos los llamados empíricos, o que sólo son posibles a posteriori, es decir, por la experiencia. Entre los conocimientos a priori, llámese puro aquel que carece absolutamente de empirismo. Así, por ejemplo, “todo cambio tiene una causa”, es un principio a priori; pero no puro, porque el concepto de cambio sólo puede formarse con la experiencia.

³ KANT, Immanuel, op. cit. supra, nota 1, p. 171

la experiencia; pero en el segundo caso, al no provenir de la experiencia y no tener “fenómeno” del mismo no podríamos conocerlo según este planteo.

Con estas afirmaciones podríamos desembocar a pensar que el conocimiento teleológico y metafísico, serían imposibles para el hombre por su impedimento de tener experiencia del mismo. Kant en la obra citada anteriormente reconoce que esta ciencia, “la metafísica”, se encuentra en un estado deplorable y sus supuestos avances han sido hechos por los dogmáticos; estos son aquellos que utilizan la *razón pura sin una previa crítica de su propio poder*⁴. Con lo que podríamos aseverar que la especulación del noúmeno ha sido llevada a cabo sin las posibilidades necesarias y sin el análisis suficiente sobre las oportunidades reales del hombre. A pesar de todo, está en la misma naturaleza del hombre tratar e indagar sobre la metafísica, dentro de la cual podríamos también agregar los fines del hombre y de la misma naturaleza, los cuales estarían más allá de la realidad fenoménica.

*Mas, sin embargo, esta especie de conocimiento debe, en cierto sentido, considerarse como dado; y la metafísica es real, si no como ciencia hecha, al menos en su disposición natural (mephsica naturalis), porque la razón humana, sin que esté movida por la vanidad de una omnisciencia, sino simplemente estimulada por una necesidad propia, marcha sin descanso alguno hacia cuestiones que no pueden ser resueltas por el uso empírico de la razón, ni por principios que de ella emanen. Esto sucede realmente a todos los hombres, tan pronto como su razón empieza a especular, por esto la metafísica ha existido siempre y existirá allí donde esté el hombre.*⁵

Esta aparente postura negativa sobre los elementos de la metafísica y de la teleología comienza a ser revertida en la Crítica del Juicio, esta se propone tres objetivos fundamentales, el primero, consiste en unificar las tres crítica; la primera crítica, trata sobre los límites de la razón y el conocimiento del fenómeno; la segunda, sobre la razón práctica y la libertad y en la última, por medio del juicio, se ve la posibilidad de la integración y unificación del sistema crítico kantiano.

Aquello que la presupone a priori, y sin referencia alguna, a lo práctico, el juicio, proporciona el concepto intermedio entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda, y proporciona ese concepto en el concepto de una finalidad de la naturaleza,

⁴ KANT, Immanuel, op. cit. supra, nota 1, p. 166.

⁵ Ibidem. p. 184

*pues ella es conocida la posibilidad del fin final, que sólo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real*⁶

El segundo objetivo de la tercera crítica es el análisis del sentimiento de gozo y disgozo, y por último se analiza los juicios teleológicos. Nosotros trataremos de descubrir que en la “Crítica del Juicio” por medio del análisis de los juicios teleológicos se abre la posibilidad de contemplar la naturaleza no desde el puro mecanicismo, sino desde los fines. Por lo tanto, partimos en nuestro trabajo desde la siguiente hipótesis de investigación: el conocimiento humano no llega a su plenitud si este no indaga la realidad por medio de la teleología. Para poder demostrar nuestra tesis hemos decidido dividir el trabajo en dos partes; la primera, tratará sobre la teleología en la Crítica del Juicio; y la segunda parte, sobre el análisis teleológico de la naturaleza.

1 ° La teleología en la Crítica del Juicio

Kant define al juicio como la facultad de juzgar lo particular como contenido en la universal. Además los divide en dos grandes grupos: los juicios determinantes y los reflexionantes. En el primer caso lo universal es subsumido en lo particular; en el segundo caso, lo particular es subsumido en lo universal.⁷ Por otra parte, los juicios reflexionantes son subjetivos mientras que los determinantes son objetivos.

*Los razonamientos de la facultad de juzgar son ciertos modos de razonar por los que se obtienen conceptos universales a partir de conceptos particulares. No son, por lo tanto, funciones de la facultad de juzgar determinante, sino de la reflexionante; por tanto, tampoco determina el objeto, sino sólo el modo de la reflexión sobre el objeto para llegar a su conocimiento.*⁸

Dentro del juicio reflexionante ubica Kant, los juicios teleológicos. En la introducción a la “Crítica del Juicio”, el autor afirma que se divide en estética y teleológica, mientras la primera juzga la finalidad a través del sentimiento de gozo y disgozo; la segunda, lo hace por medio de la finalidad de la naturaleza. También afirma

⁶ KANT, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Buenos Aires, ed. El Ateneo, 1951. p. 222.

⁷ KANT, Immanuel. *lógica*. Traducción de Carlos Correa. Buenos Aires, ed. Corregidor, 2010. p. 197 La facultad de juzgar es doble: determinante o reflexionante. La primera va de lo universal a lo particular; la segunda, de lo particular a lo universal. La última sólo tiene validez subjetiva; pues el universal al que ella se extiende a partir de lo particular es sólo universalidad empírica – un mero análogo de la universalidad.

⁸ *Ibidem*. p. 167

que el juicio teleológico busca evaluar el fin que poseen los diferentes organismos vivos de la naturaleza.

*Por el contrario, el juicio del discernimiento usado teleológicamente determina las condiciones, bajo las que algo (V. gr. Un cuerpo organizado) ha de juzgarse según la idea de un fin de la naturaleza.*⁹

En la primera parte de la obra, en la Crítica del Discernimiento Estético nos aclara que un juicio teleológico se concentra en la “finalidad” de la naturaleza, esa finalidad no debe confundirse ni con lo objetivo ni con la observación directa de la naturaleza, sino con algo que “subjektivamente” establece el sujeto sin ser “conocimiento de la naturaleza”.

En el párrafo 42 afirma que la naturaleza se nos presenta bella, de manera análoga a una obra de arte, y esta “hermosura” no se la puede ver como obra del azar, sino intencionada y según fin; en consecuencia, esa belleza es buscada en el mismo sujeto en la propia disposición moral. Y nos encontramos con que la naturaleza es verdaderamente arte, *(como arte sobrenatural)*; y el juicio teleológico sirve al estético como base y fundamento¹⁰. Sin embargo el juicio teleológico es tan importante para Kant, que este llega a afirmar, que *el llamado juicio estético sólo a causa de la confusión propia de nuestra reflexión (lo llamamos estético), sin embargo, en el fondo es teleológico*¹¹. Por otra parte, aquel es para Kant tan necesario que el juicio estético es propedéutico a este último; Gadamer afirma lo siguiente:

*La ideoneidad de la naturaleza para nuestra capacidad de conocimiento, que sólo puede aparecer en la belleza natural como ya hemos visto (y no en la belleza del arte), tiene, como principio trascendental de la capacidad de juicio estético, el significado complementario de preparar al entendimiento para aplicar a la naturaleza un concepto de objetivo. En este sentido la crítica del gusto, esto es, la estética, es una preparación para la teleología.*¹²

En el párrafo 68 Kant da un giro inesperado con respecto a la teleología, por un parte, afirma que si se considera un ser superior como causa de los fines y desde este postulado se quiere demostrar a Dios es un grave error; la teleología se ocupará solo de juzgar a la naturaleza desde el juicio reflexionante, o sea desde los fines internos de la naturaleza, debido a lo incompleto que resulta el juicio determinante para la razón del

⁹ Kant, Immanuel. Kritik der Urteilskraft. VIII (B LII)

¹⁰ K.U. 48 B 191

¹¹ K.U. 57 B 245

¹² GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Salamanca, ediciones Sígueme, 2003. P. 89

hombre, pero desde la misma naturaleza.

*Se viene a mostrar, ..., sólo un principio del juicio reflexionante y no del determinante, y así, no debe introducir ninguna base particular de causalidad, que añada, sólo para el uso de la razón, otra clase de investigación que la que se hace según leyes mecánicas, para completar la insuficiencia de las últimas, incluso para la indagación de todas las leyes particulares de la naturaleza.*¹³

Luego en el párrafo 71 nos dirá Kant que la teleología es autónoma, ya que se vale subjetivamente de su propio uso de la razón; mientras que el conocimiento físico-mecánico es un conocimiento heterónomo sometido a las leyes particulares de la experiencia. A partir del párrafo 75 nuestro escritor reconsidera la investigación sobre Dios; afirma que este es una necesidad del sujeto; por lo tanto, se encuentra en el juicio reflexionante y también en el teleológico. El hombre observa que el fin de la naturaleza responde a un ser sobrenatural que no está contenido en ella, y es inmanente a la subjetividad del hombre, sin embargo no demuestra que exista. Por otra parte, el filósofo de Königsberg en el párrafo 78 afirma que la naturaleza no debe explicársela por principios teleológicos cuando esta se lo puede hacer bajo principios mecánicos, pero lo ideal sería explicarla mediante los dos postulados.

2- Análisis teleológico de la naturaleza

Según lo estudiado en el apartado anterior observamos que el hombre observa la naturaleza no como producto del azar, sino organizada y según fin. Cuando el hombre observa el universo no lo puede considerar de forma caprichoso sino según una finalidad impuesta por un ser superior.

No se puede observar el universo sin reconocer el ajustado ordenamiento en su estructura y las seguras señales de la mano de Dios en la perfección de sus relaciones. Después de haber considerado y admirado tanta belleza, tanta perfección, la razón se indigna con justo motivo de la audaz estupidez que se atreve a atribuir todo ello a la casualidad y a un afortunado azar. La más alta sabiduría ha de haber hecho el proyecto y un poder ilimitado debe haberlo ejecutado, pues de lo contrario sería imposible encontrar en la constitución del universo tantos designios coincidentes en un mismo fin.

¹³Kant, Immanuel. Kritik der Urteilskraft.

Si bien el hombre observa el universo de forma ordenado y según fines impuesto por un ser superior, estas afirmaciones no son observadas directamente en la naturaleza; sino que son subjetivas y responden a la necesidad del sujeto de observar la naturaleza desde estos parámetros volviéndose ideas reguladoras para el mismo.

Por otra parte, Kant coloca el ejemplo de la hierba, esta –vista subjetivamente– sirve para alimentar al ganado, que a su vez permite alimentar al hombre; por lo tanto, todo está ordenado para cumplir una determinada función. Hasta los animales más indeseados por el hombre existen en orden a un fin, es el caso de los mosquitos o los piojos que sirven para que el hombre se asee continuamente y de esta manera garanticen su higiene.

Por otra parte, los organismos y los cuerpos no puede pensarlos el hombre sino como organizados y con un fin específico que deben cumplir, sin lo cual se destruirían o simplemente no podría sobrevivir como especie o individuo.

Como toda máquina –pensada en cuanto tal– es un cuerpo que consta de partes fijas y que tiene una fuerza motriz fundada en fines y dirigida hacia ellos, deberá ser juzgada por analogía con un producto del arte, como obra de una causa eficiente que tiene entendimiento, o sea: como obra de un autor (Urheber), aun cuando no hubiera que encontrar efectivamente la causa por la que exista un cuerpo tal que, en él, sea cada parte por mor de la otra, pues esta es simplemente la definición de cuerpo orgánico en general. Ni tampoco, por lo que respecta a su origen, deberían ser explicados tales sistemas de materia separados, como cuerpos orgánicos (plantas y animales) sino considerando que su género –incluido el del hombre– existe el uno por mor del otro. De esta manera sería pensado un sistema del mundo según la analogía de tales seres, investigando simplemente en la materia de las fuerzas motrices.¹⁵

Inclusive la naturaleza humana tiene un fin implícito que esta debe cumplir y si bien en el hombre existe la libertad; existe un cierto plan que va conduciendo la historia del hombre a ese fin final que es la plenitud de la humanidad en una sociedad cosmopolita.

Podemos considerar los lineamentos generales de la historia de la especie humana como la realización de un plan oculto de la Naturaleza, destinado a producir

¹⁴ KANT, Immanuel. *Historia General de la Naturaleza y Teoría del Cielo*. Buenos Aires, Juárez editor, 1969. P. 163

¹⁵ KANT, Immanuel. *Transición de los Principios Metafísicos de la Ciencia Natural a la Física (Opus Postumum)*. Traducción de Félix Duque. Madrid, Editorial Nacional, 1983. IV, XXI, 193 p. 193

*una constitución política interiormente perfecta, y, con este fin, también perfecta, desde el punto de vista exterior; pues tal es la única condición por la cual la Naturaleza puede desarrollarse todas las disposiciones de la humanidad de un modo acabado.*¹⁶

Conclusión

Podemos afirmar que la gran preocupación de Kant en toda su obra crítica es metafísica y por ende teleológica, ya que por los fines de la naturaleza se puede llegar a descubrir uno de los objetos de la especulación metafísica como es Dios, ya que es aquel autor quien impuso los fines a esta. Junto a Alejandro Llano podemos afirmar que toda la obra crítica del filósofo tiene un carácter preparatorio para una metafísica sólida y segura: *la Crítica de la Razón Pura-e incluso las otras dos Críticas- tienen un carácter propedéutico respecto a la metafísica futura*¹⁷.

Con respecto a nuestra tesis de trabajo, hemos demostrado que en la Crítica del juicio y por otras obras de Kant, citadas en este trabajo, estamos en condiciones de afirmar que el sólo mecanicismo o la sola realidad objetiva al hombre no le basta para poseer una visión integral del universo. Por esta razón, el hombre para poseer una visión completa necesita de la explicación teleológica de la realidad natural; dicha explicación es subjetiva e inmanente al sujeto transformándose en una idea reguladora de la razón. Por otra parte, el filósofo de Königsberg hace depender las explicaciones mecánicas, en última instancia, de las teleológicas; junto a Robert Butts podemos afirmar: que *Él procurará demostrar que las dos máximas pueden ser empleadas en la armonía, sin la angustia lógica. Además, su "solución" emprenderá mostrar que esta armonía es sólo posible porque el mecanismo está en un cierto sentido subordinado a la teleología*¹⁸.

El hombre cuando observa la naturaleza y contempla su belleza no puede escindirse de considerarla como un todo armónico que no puede ser producido por el azar, sino por la inteligencia de algún ser superior que impuso su orden y los fines a los que está supeditada la naturaleza. Inclusive Kant en su libro de "Lógica" llega a afirmar que la filosofía es la ciencia que estudia los fines de la razón humana.

¹⁶ KANT, Immanuel. *Filosofía de la Historia y Qué es la ilustración*. Traducción de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. La Plata, ed. Caronte Filosofía, 2004. p. 28

¹⁷ LLANO, Alejandro Cifuentes. *Fenómeno y Trascendencia en Kant*. Fenómeno y Trascendencia en Kant. Pamplona, EUNSA, 2002. P. 222

¹⁸ BUTTS, Robert E. *Teleology and Scientific Method in Kant's Critique of Judgment*. *Nous*, Vol. 24, N° 1, 1990, pp. 1-16

*Filosofía es, entonces, el sistema de los conocimientos filosóficos o de los conocimientos racionales a partir de conceptos. Este es el concepto escolástico de esta ciencia. Según el concepto cósmico (Weltbegriff), filosofía es la ciencia de los fines últimos de la razón humana. Este elevado concepto da a la filosofía dignidad, esto es, un valor absoluto. Y efectivamente ella es también la única en tener solamente valor intrínseco y en dar originariamente un valor a todos los demás conocimientos.*¹⁹

¹⁹ KANT, Immanuel, op. cit. supra, nota 1, p. 47.

El tiempo como forma de la intuición.

Notas sobre la elucidación crítica heideggeriana

Luciana Martínez

I.

El tema de nuestro trabajo es la recepción que Heidegger realiza, en la etapa de su producción correspondiente a la publicación de *Sein und Zeit* (1927), de la tesis kantiana del tiempo como forma de la intuición en la “Estética Trascendental”. La relevancia de una revisión de esa lectura está dada, cuanto menos, por la importancia de la recepción del sistema crítico en el desarrollo de su propia filosofía, en la que, además, el tiempo tiene un lugar central: es el horizonte desde el que el *Dasein* comprende el ser¹.

En los cursos que Heidegger dicta en Marburgo entre 1923 y 1928, el retorno indagador a la propuesta kantiana es una constante. Pero no es una mera revisión exegética lo que el joven profesor realiza. Más bien, su lectura es consecuente con su enunciado: “El que tácticamente haya historia de la filosofía no es en sí ningún motivo para filosofar, pero uno puede partir de ella como de una posesión intelectual y aclararse en ella los motivos para filosofar.”²

Pretendemos mostrar cómo sus reflexiones sobre las tesis kantianas recaman ser vistas a la luz de su propio sistema. Heidegger no pretende elucidar la letra kantiana, sino mostrar sus alcances y sus límites como propuesta filosófica. Consecuente con esto es su reclamo de adecuación fenoménica. En los cursos que nos ocupan se evidencia un esfuerzo por evaluar hipótesis según ese criterio, y de volver a plantear interrogantes acorde a los resultados de esa prueba. Leeremos, luego, su revisión de Kant en el origen de su propio preguntar.

¹ Cf. Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, §4. (Traducción: J.J. García Norro) (*Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe 24*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1975).

² Heidegger, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p.48. (Traducción: J. Uscatescu) (“Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, *Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe 60*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1995, p.18)

En primer lugar, repondremos algunas consideraciones generales acerca de su recepción del tiempo en la “Estética Trascendental”. Después será indagado el carácter problemático de sus definiciones y la consecuente necesidad de revisarlas. Finalmente, repondremos las observaciones de Heidegger señalando con detalle las exigencias al texto a las que éste no pretende o no puede responder.

II.

De acuerdo con Heidegger³, la “Estética Trascendental” reclama ser leída a la luz de-al menos- dos supuestos. Se trata de un par de consideraciones que constituyen el suelo de los desarrollos relativos al tiempo en la *Crítica de la Razón Pura*⁴ y que deben ser recordadas siempre que se revise su disposición argumentativa. Estas premisas serían la división tajante de facultades operada en el inicio mismo del texto, por una parte, y la concepción tradicional del tiempo, por otra⁵.

Respecto del primer punto, efectivamente se lee en el inicio de la *Crítica* una separación de lo que corresponde a la sensibilidad (esto es: la receptividad) y lo que corresponde al entendimiento (la espontaneidad). Allí se lee: “Por medio de la sensibilidad, entonces, nos son *dados* objetos, y sólo ella nos suministra *intuiciones*; pero por medio del entendimiento ellos son *pensados*, y de él surgen *conceptos*.” (*KrV* A19/ B33, pp. 87, 88.) El señalamiento es una apertura del texto y la propuesta heideggeriana toma la decisión de colocarlo como un origen determinante del desarrollo siguiente. De esa decisión de lectura se sigue que, como el tiempo es una forma pura de la sensibilidad y dado que lo que corresponde a la sensibilidad se le deniega al entendimiento, todo lo que concierne a esta facultad cae fuera del tiempo. Esto conlleva

³ En esta sección, el trabajo recupera las líneas argumentativas desarrolladas en el curso de Lógica, impartido en Marburgo en el semestre de invierno de 1925-1926. Correspondiente al tomo 21 de la *Gesamtausgabe* (GA 21, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976), se cita según la siguiente edición: Heidegger, M., *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid, 2004 (Traducción: Joaquín A. Ciria Cosculluela), indicando entre paréntesis la página del texto alemán, seguida de la referente a la mentada traducción.

⁴ Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Colihue, Buenos Aires, 2007 (Traducción: Mario Caimi). En adelante se cita según esta edición, indicando entre paréntesis la paginación de las ediciones alemanas de 1781 y 1787, seguida de la correspondiente al texto en español.

⁵ Estas objeciones también conducen la réplica husserliana a las consideraciones de Kant sobre nuestro acceso al mundo. Cf. Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, §28.(Traducción: J.V. Iribarne) (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana VI*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1954, pp. 105-107)

a una serie de dificultades, como el carácter pre-temporal de la apercepción trascendental y la necesidad de explicar las relaciones de ambas facultades en los procesos de conocimiento. Los dos corolarios son hilos conductores de la propuesta de lectura de Heidegger y, si bien aquí no los desarrollamos con mayor detalle, signan todos sus progresos.

La segunda de las premisas antes mentadas en este trabajo, según la cual Kant habría permanecido en la concepción tradicional acerca del tiempo, es cuanto menos polémica y reclama una revisión crítica. Debe ser releída a la luz del desarrollo de la lectura heideggeriana de la propuesta integral de Kant, con lo cual excede los límites de este trabajo. Baste, pues, por ahora con señalar que la continuidad del planteo crítico respecto de propuestas previas consistiría, según Heidegger, en que el tiempo habría sido hallado mirando el mundo. El tiempo, enuncia en sus lecciones en Marburgo, es en Kant tiempo de la naturaleza, es un esquema de ordenación, limitado y referido únicamente a la naturaleza⁶.

La subsiguiente exposición del tiempo de la “Estética Trascendental” se articula, en el curso de Heidegger que nos ocupa, en torno a cuatro notas por él halladas en el texto kantiano: el tiempo es forma de la intuición interior, es él mismo intuición, es magnitud infinita dada y es fuente de conocimiento. Aquí nos detendremos en la primera caracterización.

El problema que involucra el tratamiento del espacio y el tiempo como formas puras de la intuición fue desarrollado por Heidegger en un curso posterior, dictado en el semestre de invierno de 1927-1928, en Marburgo⁷. Allí, el Profesor revisa la disposición de la “Estética” y señala a partir de ella los caracteres que corresponden al espacio y el tiempo (Cf. §12). Por una parte, parece evidente en Kant que no son un mero intuir que se produce en la mente, de modo independiente a toda experiencia. La intuición involucra objetos, requiere que algo sea intuido. Sólo bajo esta condición se produce, dando lugar a las determinaciones espacio temporales.

Por otra parte, como son intuiciones puras no requieren una determinación sensual. No están condicionadas por lo intuido- aunque, como indicábamos antes, requieran un intuir algo. Más bien, son ellas mismas intuiciones que permiten, que posibilitan la sensación.

⁶ Heidegger, M., op. cit., §15.

⁷ Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, tomo 25, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1977.

Finalmente, siendo intuiciones que intuyen un objeto que no las condiciona pero que sin embargo requieren, ellas mismas no pueden darse ese objeto. El objeto debe serles dado, no pueden producirlo: son formas de una intuición finita.

A la luz de estos señalamientos, intenta rastrear el significado de su ser formas puras de la intuición. La intuición es un permitir que lo múltiple (ordenado o desordenado, volveremos sobre este punto) sea dado. Como formas, el espacio y el tiempo determinan esa donación. Como formas puras, lo hacen previamente (*vorgängig*). El problema consiste, para Heidegger, en precisar cómo puede, cómo debe entenderse esa determinación. Porque por una parte, el espacio y el tiempo no son algo activo (*tätig*). Además, no son algo que me afecte sensualmente. Tampoco son un pensamiento, ya que son intuiciones puras. Luego, cuando acontece el encuentro intuitivo con un múltiple que debe ser determinado, ¿cómo pueden el espacio y el tiempo determinar previamente esa donación? Es éste el interrogante que Heidegger desarrolla de modo problemático en su curso sobre Lógica. En rigor, lo hace sin seguir, como veremos, estrictamente los conceptos kantianos. Más bien su propuesta se presenta como una puesta a prueba de esa concepción, a la luz de los fenómenos. Como adelantamos, su desarrollo se centra en una descripción cuatripartita del tiempo y el espacio. Nuestro trabajo se detiene en lo enunciado en la primera nota en relación con el tiempo.

Para Kant el tiempo es forma de la intuición interior. En su explicación de esta afirmación, Heidegger desarrolla detenidamente cada uno de los conceptos. Primero señala que la *intuición* es uno de los dos modos de la representación reconocidos por Kant. Ser una representación es referirse a objetos, tener objetos⁸. A diferencia del otro tipo de representación, que opera por conceptos, la intuición involucra que el objeto se da *inmediatamente* a sí mismo⁹.

Para explicar el ser una forma de la intuición por parte del tiempo, Heidegger se detiene en la donación misma de los objetos y pregunta cómo intervendría en ella el tiempo. Señala una diversidad de modos del darse a los sentidos, cada uno con su propio

⁸ Con precisión, una representación implica que “un algo indica, anuncia, presenta a otro”. Cf. Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954 (Traducción: Gred Ibscher Roth), §4. (En alemán, *Kant und das Problem der Metaphysik* es el tercer tomo de la *Gesamtausgabe*, se cita, luego como GA3)

⁹ Aquí omitimos deliberadamente la distinción que está a la base de los desarrollos de GA3, entre las condiciones del conocimiento finito y las del conocimiento infinito. Sobre este punto, véanse los desarrollos de la primera sección de la segunda parte de ese texto. Se considera en este trabajo meramente el conocimiento finito.

campo de donación¹⁰. Esta observación no se encuentra en Kant, y Heidegger lo admite. Lo esencial de su caracterización es que a cada sentido puede darse una determinada multiplicidad. En cada campo se presenta, conforme a la sensación, una multiplicidad que no puede darse al campo de donación correspondiente a otros sentidos. Esto se ilustra en los siguientes términos: “Jamás pueden oírse los colores ni verse los sonidos” (GA 21, p. 273; *Lógica*, p. 219). Independientemente de los supuestos metódicos del modo de abordaje a la intuición, Heidegger avanza hacia lo que sí estaría en Kant. Lo múltiple de cada campo, sostiene, está determinado por el carácter de la sucesión o por el de la simultaneidad. Esto es todavía independiente del orden efectivo de ese múltiple. Heidegger considera que en la explicación de este enunciado está la clave del tiempo como forma de la intuición, previa a la determinación categorial que realiza el entendimiento.

Cuando el múltiple se da, describe Heidegger, ese múltiple puede estar ordenado o no. Pero independientemente de eso, su donación implica ya un atender-a que es condición de su ordenamiento posible. En este punto Heidegger vuelve a tomar distancia del filósofo que pretende comentar y reclama una doble perspectiva posible en la consideración de los fenómenos. Sostiene que en el orden inmediato del mundo circundante, el múltiple constituye ya un orden primario. En el medio natural, considerados en sí mismos, los fenómenos estarían ordenados. A Kant no le interesaría esta perspectiva. Según Heidegger, el filósofo de Königsberg se ocuparía de los fenómenos sólo en la medida en que éstos “se vuelven relevantes como suelo posible y como suelo necesario para la determinación científica” (GA 21, p. 281; *Lógica*, p. 225). Luego, Kant habría omitido toda investigación acerca del *orden primario* que los fenómenos tendrían en sí mismos, según Heidegger, por privilegiar una consideración de los fenómenos en relación con el pensamiento científico.

Cuando Heidegger retoma lo que en la “Estética Trascendental” sí debería vislumbrarse, dice que hay una relación esencial de lo múltiple con un orden (y aquí debe leerse: con una determinación del entendimiento) posible. Esta afirmación reclama dos aclaraciones relevantes en el marco de nuestro trabajo. Por una parte, es necesario explicitar el lugar del tiempo en esa relación de lo múltiple con un orden posible. Esto es: hay que explicar todavía su carácter de *forma* de la intuición. Ese será nuestro próximo avance.

¹⁰ Sobre el rol de los sentidos en la propuesta kantiana, tal y como es leída por Heidegger, Cf. GA3, §5.

Pero antes hay que indicar una objeción que Heidegger esboza en este momento de su argumentación. Para él, una lectura detenida del texto kantiano reclama una distinción entre lo que corresponde a la donación fenoménica efectiva- éste es el criterio metodológico que guía su lectura de la historia de la filosofía- y lo que es mera herencia de la tradición. Lo que se cuele en el planteo kantiano es relacionado por Heidegger con una insuficiencia conceptual, con un impedimento histórico de Kant. En general, la resolución de esas deficiencias requiere un desarrollo de las estructuras intencionales que la filosofía sólo habría logrado desde la fenomenología de Husserl. Particularmente Heidegger objeta el carácter dogmático del presupuesto según el cual el conocimiento tendría dos troncos, sensibilidad y entendimiento. En este supuesto yacerían las dificultades del planteo, como se tornará evidente en los próximos desarrollos de este trabajo.

El tiempo como *forma de la intuición* es explicado por Heidegger del siguiente modo. Todo lo que se puede dar presupone ya en sí una atención no necesariamente tematizada a algo que dé sentido a la *posibilidad* de su orden. Para que el ordenamiento sea posible, independientemente de que se produzca o no, deben darse ciertas condiciones. En particular, debe estar previamente representado algo cuya atención habilitaría el ordenamiento de lo múltiple. En el caso del sentido interno (y, según Kant, mediatamente esto vale para los objetos del sentido externo), ese “a qué” atemático sería la mera multiplicidad de la sucesión.

El carácter atemático del “a qué” que es el tiempo es una manifestación fenoménica de la conducta cotidiana. Yo vivo en esa atención-a, pero inmediata y regularmente no es objeto explícito de mi preocupación. El tiempo como forma de la intuición resulta lejano a la mirada cotidiana. Insuprimible, necesario, es sin embargo tácito.

Del carácter a priori del tiempo, Kant concluye, según Heidegger, su subjetividad. Pero esto es, en la lectura heideggeriana, un residuo dogmático de la propuesta cartesiana. Su pertenencia al sujeto no se seguiría fenoménicamente del sentido de la forma de la intuición. Kant lo habría deducido a partir de la consideración de Descartes de la preeminencia del *ego cogito* y sus *cogitationes*. Si éstas son lo primero, con ellas habrá de identificarse lo a priori¹¹.

¹¹ Acerca de este párrafo, deben señalarse dos cosas. En primer lugar, la complejidad de las relaciones del *ego* cartesiano y el sujeto kantiano. Así, por ejemplo, Düsing sostiene que Kant no fundamenta suficientemente que además de las acciones puras del pensar haya un “yo pienso”. También formula una

Para Heidegger este paso argumentativo inmotivado, de la aprioridad del tiempo a su subjetividad, tiene sus raíces, como antes se indicaba, en una limitación conceptual. La filosofía de Kant carecía todavía de las estructuras de la intencionalidad y, consecuentemente, no podía comprender la estructura fundamental de las representaciones del orden en cuanto tal. No podía interpretar el tiempo en los términos del “a qué” de una atención orientada de suyo.

III.

A modo de cierre, sinteticemos los procedimientos argumentativos que han sido desarrollados aquí. En primer lugar, han sido esbozadas dos premisas que Heidegger identifica en el comienzo del planteo kantiano: la distinción de dos facultades (de carácter dogmático, para él) y su consideración del tiempo como tiempo de la naturaleza. Luego se ha identificado la necesidad de revisar ese concepto, entendido como forma de la intuición. Pues para el Kant de Heidegger la intuición involucra lo intuido, que sin embargo no determina sus condiciones. Por otra parte, como se trata de una intuición finita, el objeto debe serle dado.

A continuación se ha definido, siguiendo a Heidegger, la intuición como una habilitación de la donación de lo múltiple, y sus formas como n requisito estructural de su ordenación: el espacio y el tiempo son el “a qué” de la atención que permite dar (y también no dar) un orden. Heidegger señala tanto el carácter necesario de esas formas como su atematicidad.

A lo largo de la exposición se han revelado algunas objeciones heideggerianas al planteo de Kant (como la imposibilidad- históricamente motivada- de recurrir a la estructura del atender en la elucidación de las formas de la intuición, y la suposición, no justificada por el fenómeno, de su carácter subjetivo).

Como consecuencia de las indicaciones críticas antes reseñadas, sintetizándolas,

complejización de la certeza cartesiana en Kant, quien la habría dividido entre un yo puro pensante y un yo empírico (el primero de los cuales sería base del segundo). Cf. Düsing, K., “La subjetividad en la filosofía clásica alemana. De Kant a Hegel”, *Azafea* 7, Salamanca, 2002, pp. 97-121. El mismo Heidegger ofrece una detenida caracterización de la subjetividad kantiana en GA 24, §§13 y 14.

Asimismo, es necesario revisar el concepto de a priori involucrado en la lectura de Heidegger. Según Zuckert, Heidegger lo habría modificado, de un término epistemológico en Kant, a una caracterización de la esencia de nuestro modo de aprehender objetos. Cf. Zuckert, R., “Projection and purposiveness”, *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, Stanford, 2007, pp. 215-231. (Ed.: S. Crowell y J. Malpas)

Heidegger establece una serie de réplicas a la noción del tiempo kantiana. En primer lugar, indica que, aún suponiendo que, a diferencia de las dificultades que el espacio involucra en este punto, el tiempo sea subjetivo, Kant no muestra cómo el tiempo puede ser el “en dónde” del orden para *todos* los fenómenos del sentido interno. Además, señala Heidegger, no se ha mostrado que sea *sólo* forma de la intuición del sentido interno y externo. Finalmente, considera que en la “Estética Trascendental” Kant no ha mostrado cómo el tiempo subjetivo pueda ser, en general, objetivo. Queda, por ahora, pendiente decidir la relevancia de estas objeciones y su origen.

Una interpretación de la concepción del tiempo en Immanuel Kant a la luz de la física relativista

Nicolás Martínez Sáez

Kant y la intuición del tiempo

Immanuel Kant ha elaborado en una de sus obras principales, la *Crítica de la razón pura* (1787), una estética trascendental, una ciencia de todos los principios de la sensibilidad a priori, en donde se exponen las dos formas puras de la intuición sensible: el espacio y el tiempo.

Es importante destacar que a diferencia de Descartes, Kant consigue liberar a la subjetividad de la sustancialidad e interpretar al sujeto ya no como una sustancia pensante sino como un sujeto trascendental que interviene en el acto de conocimiento acompañando cada producción de conceptos. El sujeto trascendental, que no se reduce a ningún sujeto empírico, es la unidad de todas las condiciones bajo las cuales una cosa se aparece precisamente a cada sujeto empírico (Deleuze, 1978). Kant considera que tanto el tiempo como el espacio no existen “en sí mismos” sino que son intuiciones del sujeto. Pero ¿qué tipo de intuiciones? Para el filósofo ambos conceptos no son conceptos empíricos extraídos de la experiencia y por ello los denomina formas a priori de la sensibilidad o intuiciones puras.

En Kant la representación del tiempo está dada a priori por nuestra intuición interna y por lo tanto el tiempo no es algo que existe “por sí mismo” o algo que subsiste una vez realizada la abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición. Así, todos los fenómenos, tanto los internos como los externos, es decir, todos los objetos de los sentidos, se hallan en el tiempo y poseen necesariamente relaciones temporales¹ (CRP, A33\B49). El filósofo señala:

“El tiempo únicamente posee validez objetiva en relación con los fenómenos, por ser éstos cosas

¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Pedro Ribas, Editorial Alfaguara, Madrid, 1978. En adelante me referiré a esta obra como CRP e indicaré el texto según corresponda a la primera edición (1781) o a la segunda (1787) como A o B respectivamente seguida del número de página.

que nosotros consideramos como objetos de nuestros sentidos. Pero deja de ser objetivo desde el momento en que hacemos abstracción de la sensibilidad de nuestra intuición [...]” (CRP, A35/B51)

Kant considera que el tiempo fuera del sujeto no es nada y que a su vez es necesariamente objetivo en relación con todos los fenómenos de la experiencia. De esta manera Kant le niega realidad absoluta al tiempo y lo señala así:

“Negamos, en cambio, a éste [el tiempo] toda pretensión de realidad absoluta, es decir, que pertenezca a las cosas como condición o propiedad de las mismas, independientemente de su referencia a la forma de nuestra intuición sensible.” (CRP, A35-36/B52)

Entonces ¿se puede afirmar que Kant sostiene una idea de tiempo absoluto? ¿Qué significa que el tiempo sea absoluto? Un tiempo absoluto es aquel al cual se lo considera como una magnitud absoluta, independiente e idéntica para todo observador. Muchos filósofos sostienen que Kant, sin lograr desembarazarse de la física newtoniana, considera al tiempo como absoluto, como una realidad subsistente independientemente de que lo percibamos o no.

En el presente trabajo sostengo que Kant rechaza la concepción absolutista del tiempo de Newton en afirmaciones como la anterior y las siguientes:

“[El tiempo] Tiene, pues, realidad subjetiva con respecto a la experiencia interna [...] El tiempo no es más que la forma de nuestra intuición interna.” (CRP, A37/B53)

“Si no queremos hacer del espacio y tiempo formas objetivas de todas las cosas, no nos queda otra alternativa que convertirlas en formas subjetivas de nuestra forma de intuir; tanto externa como interna.” (CRP, B71-B72)

Resumiendo: para Kant el tiempo es una de las formas puras de la intuición sensible a través de la cual conocemos los fenómenos de la experiencia. El tiempo, al igual que el espacio, no son cosas que existen “en sí mismas” y, por lo tanto, se definen como las condiciones necesarias de todo conocimiento. Kant considera que puede decirse mucho a priori sobre lo que se refiere a las formas de los fenómenos y que, sin embargo, no puede hacerse la menor afirmación sobre la cosa en sí (CRP, A49/B66). Por lo tanto el fenómeno, que es lo dado en la experiencia, es decir, la cosa tal como aparece, se opone a la cosa en sí que sólo puede ser pensada y que está fuera de nuestra posibilidad de conocimiento (Deleuze, 1978). Por lo dicho entiendo que Kant no hace

una consideración del tiempo como algo absoluto sino que entiende al tiempo como una intuición propia y dependiente del sujeto.

La concepción del tiempo de Einstein

En el año 1905, Albert Einstein propuso una teoría que exigía abandonar la concepción de un tiempo absoluto. La teoría de la relatividad especial pone fin a esta idea al afirmar que cada observador tiene su propia medida del tiempo. Así tanto tiempo como espacio no son independientes uno del otro sino que se combinan para formar una entidad llamada espacio-tiempo.

La *teoría de la relatividad especial* afirma que el tiempo transcurre a ritmo diferente para observadores en movimiento relativo. De este modo no hay algo así como una simultaneidad absoluta ya que un acontecimiento puede ser simultáneo con respecto a un observador A, pero no a su vez simultáneo también con respecto a otro observador B. Asimismo, lo que dicha teoría hace, es descartar la idea de un “observador cósmico” que tratase al tiempo como absoluto. El tiempo se relaciona con la velocidad disminuyendo con ella. El físico británico S. Hawking afirma que el descubrimiento de que la velocidad de la luz es la misma para todos los observadores condujo a la teoría de la relatividad y al abandono de la noción de un tiempo único y absoluto. Por consiguiente el tiempo deviene en un concepto más personal y relativo al observador que lo mide.

A continuación seguiré un ejemplo propuesto por A. S. Eddington en su libro *La naturaleza del mundo físico* (1938) para mostrar que a partir de la teoría de la relatividad no hay un instante *Ahora* absoluto sino sólo hay varios *Ahora* relativos que difieren de acuerdo al cálculo de los distintos observadores. El ejemplo dado por Eddington es el que sigue:

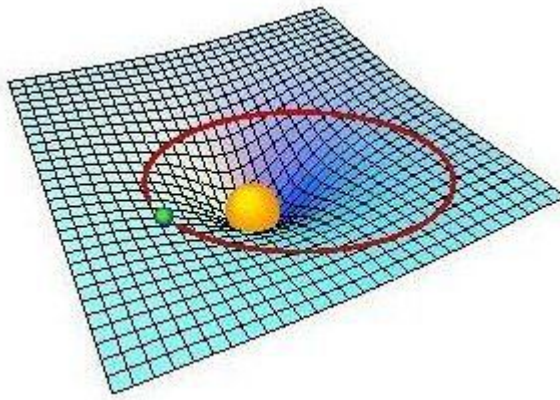
“Vamos a suponer que está usted [en la Tierra] enamorado de una dama que se encuentra en Neptuno, y que ella le corresponde. Será un consuelo, para atenuar la melancolía de la separación, el que usted pueda decirse, en algún momento previamente convenido: «Está pensando en mí ahora»”

Por lo dicho anteriormente no existe un *Ahora* absoluto (no hay patrón contra el

cual contrastar el *Ahora* de cada enamorado) y sólo existen varios *Ahora* relativos que difieren de acuerdo al cálculo de cada observador. Desde la perspectiva de la Tierra, el enamorado tendrá su propio *Aquí-Ahora* y podrá (supongamos que es posible) ver o informarse de otros sucesos ocurriendo en ese instante y considerar que si bien no ocurren *Aquí*, si ocurren *Ahora* (es eso al menos lo que le parece). Pero esto presenta un error ya que lo que se ve en su *Ahora* no puede ser colocado en el instante *Aquí-Ahora* y esto se debe a que la luz requiere tiempo en recorrer distancias. Por lo tanto desde el observador que está en Tierra ocurren dos sucesos: el suceso propio de él de pensar en ella y el suceso de ver el instante en que ella piensa en él. Por lo dicho, se concluye entonces que la experiencia no puede dar indicación de un *Ahora* que no está *Aquí* y por lo tanto se debe abandonar la idea bastante intuitiva de que reconocemos un *Ahora* diferente al *Ahora-Aquí*. Eddington considera entonces que la posible correspondencia que se puede establecer en vez de la pareja *Aquí-Ahora* \ *Ahora*, que no es posible, es la pareja *Aquí-Ahora* \ *Visto-Ahora* que es una consecuencia de considerar la velocidad de la luz.

Según este ejemplo, no habrá forma de lograr un instante simultáneo de pensamiento mutuo entre los dos enamorados. En algún momento ella podría hacerle llegar al enamorado terrestre la noticia de que pensó en él, pero él ni siquiera podrá determinar el instante actual desde su posición sino sólo el instante en que él se enteró de la noticia, el *Visto-Ahora*. Y si yo sería el infortunado enamorado terrestre ¿qué me quedaría por hacer? ¡Sólo tener la ilusión de que ella piensa en mí en algún momento!

En 1915, Einstein propuso una teoría aún más revolucionaria que actualmente se la conoce con el nombre de ***teoría general de la relatividad***. Esta teoría está basada en que la gravedad no es una fuerza como las demás, sino una consecuencia de que la entidad espacio-tiempo no es entidad aplanada tal como se había supuesto hasta entonces. La teoría de la relatividad general sostiene que el espacio-tiempo está curvado o deformado por la distribución de masa y energía que contiene y por lo tanto los objetos de la tierra no se mueven en órbitas curvadas a causa de una fuerza llamada gravedad sino porque siguen una trayectoria lo más próxima posible a una línea recta en un espacio curvado.



En la teoría general de la relatividad el tiempo y espacio se “fusionan” y el tiempo pasa a ser una cuarta coordenada en un universo tetradimensional. Por lo tanto los sucesos son descritos a través de un orden cuádruple que se puede definir como: derecha o izquierda, detrás o enfrente, arriba o abajo y más pronto o más tarde. Así el tiempo absoluto es rechazado y cuando un observador describe un suceso tendrá que decir si ese suceso ocurre más pronto o más tarde que otro suceso pero nunca simultáneamente. Esta teoría explica que el tiempo transcurre de forma diferente para observadores en campos gravitatorios diferentes.

“Esta predicción fue comprobada en 1962, utilizando un par de relojes muy precisos situados uno en la cumbre y otro en la base de una torre. El reloj de la base, que estaba más próximo a la tierra, resultó que avanzaba más lentamente, en concordancia exacta con la relatividad general.” (Hawking, 2005)

Según esta teoría, no existe un tiempo absoluto único sino que cada persona tiene su propia medida individual del tiempo que depende de dónde se halle y cómo se mueva.

Resumiendo: tanto la teoría de la relatividad especial, con el descubrimiento de la velocidad de la luz, como la teoría de la relatividad general, con la extraña “fusión” de espacio-tiempo curvado, dan un punto final y logran refutar la noción de tiempo absoluto y único determinando así que cada observador, dependiendo dónde se encuentre y a qué velocidad se mueva, tendrá su propia medida del tiempo.

Conclusiones

Newton creía en un tiempo absoluto. En el siglo XX los físicos mostraron que el

tiempo y el espacio no eran algo completamente separados e independientes. La clave que condujo a estas conclusiones fue la interpretación de las propiedades de la luz.

Sin embargo ya en el siglo XVIII Kant sostiene la idea de que tanto el espacio como el tiempo son intuiciones puras de la sensibilidad del sujeto y, si bien parece considerar al tiempo y al espacio como formas independientes y que no se influyen entre sí, da un paso importante dejando a la física newtoniana en desventaja. Al poner al tiempo y al espacio como supuestos en la experiencia del sujeto, ¿no parece esta idea distanciarse del tiempo absoluto y “existente en sí mismo” de Newton?

Entiendo que muchos filósofos que consideran que para Kant el tiempo es absoluto hacen hincapié en que tanto el tiempo como el espacio no se influyen entre sí a diferencia de lo que sucede en la teoría de la relatividad. Sin embargo considero que a pesar de esto la estética trascendental de Kant no representa una trabazón para el posterior desarrollo de la física como sí lo es, en cambio, la física newtoniana que la teoría de la relatividad refuta. En otras palabras, la física relativista refuta al tiempo absoluto newtoniano y no a la estética trascendental kantiana.

De esta manera el pensamiento de Kant y de Einstein parecen emparentarse por lo menos en lo que respecta a la negación de un tiempo absoluto totalmente ajeno al sujeto y existente “en sí mismo”. Tal vez la pregunta que sería pertinente es la siguiente: ¿Acaso la idea de Kant, acerca del tiempo, no es más cercana a la de Einstein que a la de Newton?

Hawking, en su libro *Brevísima historia del tiempo*, se despacha con una crítica a los filósofos por no haber sido capaces de mantenerse al día en el progreso de las teorías científicas:

“Sin embargo, en los siglos XIX y XX la ciencia se hizo demasiado técnica y matemática para los filósofos, o para cualquiera que no se contara entre unos pocos especialistas. A su vez, los filósofos redujeron tanto el alcance de sus inquietudes que Wittgenstein, el filósofo más célebre del siglo XX dijo: «La única tarea que le queda a la filosofía es el análisis del lenguaje» ¡Qué triste final para la gran tradición filosófica desde Aristóteles hasta Kant!” (Hawking, 2005)

Si damos crédito, aunque sea en parte, a esta crítica realizada por Hawking, que considera que los filósofos no se han mantenido al corriente de las teorías científicas, entonces sería válido también un reproche similar a los físicos que con la física relativista recientemente en el siglo XX han dado el llamado “giro subjetivista”. Así podríamos identificar el “giro subjetivista” en la filosofía a partir del “*yo pienso*”

cartesiano, que viene a fundar el conocimiento en la sustancia pensante,² con la teoría de la relatividad de Einstein que abandona la idea de un tiempo absoluto para hacerlo relativo al sujeto observador. Por lo tanto una posible respuesta al reproche de Hawking sería: ¿Por qué han tardado tanto los físicos en seguir las intuiciones filosóficas subjetivistas y en alejarse del paradigma newtoniano?!

Concluyendo podríamos hacernos una pregunta más: ¿Qué le faltó a Kant para acercarse más al pensamiento de la física relativista? Quizás no considerar al tiempo y al espacio como intuiciones independientes. Sin embargo, eran otros tiempos, y tuvimos que esperar a que un genio como Albert Einstein nos deslumbrara con su extraordinaria creatividad al dar un golpe maestro y enunciar la teoría de la relatividad que uniría el tiempo y el espacio.

Tal como dice Eddington, en su obra anteriormente citada, la ciencia, y la física en particular, parten de la experiencia rutinaria y tienden a construir un mundo simbólico. Y todo símbolo requiere una interpretación en la cual no sólo deben estar involucrados los científicos sino también los filósofos que pueden aportar nuevos puntos de vista, ideas creativas y teorías audaces que permitan conocer cada vez más el universo que nos toca vivir. Al fin de cuentas la imaginación es una cualidad del ser humano y, como decía Albert Einstein, (cito de memoria), en algunos momentos la imaginación es más importante que el conocimiento.

Bibliografía

Deleuze, G. (1978). *Cuatro lecciones sobre Kant*. Edición electrónica de Escuela de Filosofía. Universidad ARCIS.

Eddington, A. S. (1938). *La naturaleza del mundo físico*. (C. M. Reyles, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Ediciones SUR.

Hawking, S. (2005). *Brevísima historia del tiempo*. (D. Jou, Trad.) Barcelona, España: Crítica .

Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, Trad.) Madrid: Alfaguara.

² Sigo la interpretación del filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976) que ubica el inicio de la subjetividad en la filosofía cartesiana que busca la certeza del saber en el saber mismo.

Aportes del pensamiento antiguo en la comprensión del cogito de Descartes

**Lic. Gerardo Á. Medina
(UNL – UADER)**

Quisiera detenerme brevemente en el tratamiento de un problema que me fuese sugerido en parte por lo que planteara John Cottingham en su artículo “Descartes ‘On Thought’” (1978: 208-214) en relación al *cogito* cartesiano, y que me parece pone de manifiesto una importante vinculación con lo que los pensadores antiguos entendieron por pensar. Tal problema estaría relacionado con la ‘amplitud’ del significado de dicho término y las implicancias y supuestos que ello involucra; esto es, la inclusión en el *cogito* por parte de Descartes de ciertas facultades antes independientes y que ahora quedarían supeditadas a él, por qué motivos, si hay antecedentes de ello en el pensamiento antiguo y hasta qué punto pueden ser considerados como tales. Veamos ahora el primero de estos problemas.

Mientras que otros intérpretes¹ sugieren que, a) el significado del término tenía en el tiempo de Descartes un uso más amplio que incluía todos los actos o datos mentales; o b) que la amplitud del término se pierde en su traducción a otros idiomas – el caso particularmente señalado aquí son las expresiones inglesas ‘to think’ y ‘thought’- ya que termina por adquirir un carácter netamente ‘intelectualista’, Cottingham sostiene que el uso que Descartes hace del mismo “fue, si no completamente innovador, como mínimo algo curioso”, y que el “...trasfondo ‘intelectualista’ de los términos *cogitatio* y *pensée* es hasta cierto punto engañoso, o requiere una traducción especial, al tener un significado especial, por razones que tienen su profundas raíces en el método y la metafísica Cartesiana” (Cottingham, 1978: 209).

En lo que sigue, expondré primero algunos de los principales argumentos de que se vale el autor para luego realizar algunas objeciones que me parecen pertinentes. Finalmente trataré mostrar que con el *cogito* Descartes revive –¿quizá sin ser plenamente conciente de ello?- una comprensión del pensamiento cuya amplitud tiene

¹ Cottingham hace alusión aquí principalmente a Alexander Koyré, Elizabeth Anscombe y Peter Geach (1969), y a una importante aclaración terminológica en relación al tema que realiza B. Williams (1978).

dilatados antecedentes en la antigüedad, la que seguramente le fue sugerida por el resurgir de los estudios de los clásicos, tan característico del ‘Renacimiento’.

Uno de los puntos centrales sobre los que se apoya el autor, es la definición que da Descartes acerca de ‘qué es el’ en el conocidísimo pasaje de la segunda meditación: “¿Qué soy yo pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es esto? Una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere y no quiere y también imagina y siente” (Descartes, 1996:)². Lo decisivo no obstante, es la apreciación que realiza el autor del citado pasaje ya que él afirma que el dudar y el entender son evidentemente formas de pensamiento, pero no podría decirse lo mismo sin embargo, del afirmar, negar, querer y tampoco del imaginar y sentir, que como sostiene “en cualquier sentido normal son una cosa enteramente diferente del pensar” (Cottingham, 1978: 208).

Lo primero que podríamos preguntar aquí es, por qué es evidente que el dudar y el entender son clases de pensamiento y no las otras actividades mencionadas. El sólo pensar que ante el recuerdo de una situación vivida, o la comprensión de las implicancias de un determinado hecho, o por qué no por la sola consideración de una idea cualquiera, somos a veces capaces de estremecernos hasta una exaltación extrema o bien hasta el pánico, me lleva casi de inmediato a considerar si acaso no podría ser para nosotros algo obvio, que el sentir pueda ser también pensamiento³. Volveremos después sobre esto; pero tengamos presente desde ahora que el autor establece una muy tajante separación entre lo que es un acto de conocimiento –vacío en principio de toda connotación afectiva o sensible- y lo que es un acto de la voluntad, la imaginación o la sensibilidad. Ciertamente, semejante separación reclama luego un principio unificador que permita explicar el hecho de que todos estos resortes funcionan en el hombre unitariamente o al menos de un modo ‘coordinado’. A primera vista parece que esto es lo que habría buscado Descartes con el *cogito*. En tal sentido, Cottingham estaría cuestionándole el recurrir a un término con connotaciones puramente ‘cognitivas’ e ‘intelectivas’.

Otro de los argumentos de los que se vale el autor es el testimonio de algunos de sus contemporáneos; particularmente de una observación de Mersenne en la que éste dice a Descartes que si la naturaleza del hombre consistiera sólo en pensar, se seguiría

² Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens.

³ Hay un interesante ejemplo que desarrolla Descartes en la *sexta meditación*, que creo sugiere lo mismo que estoy diciendo (AT, IX, 64); se trata de la analogía entre al alma-cuerpo, piloto-barco, donde deja entrever que la percepción del dolor o el peligro no es meramente intelectual.

de aquí que no tendría voluntad; a lo que éste respondió diciendo que ‘querer’, ‘entender’, ‘imaginar’ y ‘sentir’ son “varios sentidos del pensamiento” (Descartes, 1996:AT I, 366).⁴ Ahora bien, más allá de esta aclaración, Descartes llega a percatarse de que es una ‘cosa piensa’, sobre la base de una duda extrema, en la que este atributo, el pensar, es lo único que no puede ser separado de su naturaleza. De esta manera, la adquisición de la primera certeza indudable, sería el resultado de un proceso estrictamente cognitivo, la duda. En este sentido, Cottingham señala que por ejemplo la proposición ‘yo quiero’, no es indudable de la misma manera que pueden serlo ‘yo pienso’ o ‘yo dudo’, ya que estos últimos implican necesariamente su existencia, mientras que aquél no. Así, yo pude engañarme acerca de algo que quería, pero no acerca de ‘ser conciente’ que lo quería. Dicho en otros términos, la verdad del ‘yo pienso’ implica la duda, esto es, un acto estrictamente cognitivo. Esto estaría diciéndonos que las *cogitationes* no serían actos de una voluntad, o de la imaginación o los sentidos, sino de una conciencia reflexiva. Descartes estaría ratificando esto cuando en una carta a Hyperaspistes (Cottingham, 1978:211) en la que busca defender la tesis de que la mente o alma siempre piensa, pone como ejemplo el caso de los niños pequeños e incluso de los todavía no nacidos. Allí el pensador afirma que la mente de estos niños no reflexiona porque “la reciente mente unida al cuerpo de un infante, está ocupada completamente con una confusa percepción o sensación de ideas de dolor, placer, calor, frío y otras ideas similares que se originan de su unión e intercambio con el cuerpo”(Descartes, 1996:AT III, 424)⁵. Dado que Descartes ha incluido en el *cogito* no solo el dudar o el entender, sino también el sentir, surge aquí una curiosa situación: hay *cogitationes* que parecen ser claras y otras que son ‘confusas’, dada la unión de la mente con el cuerpo; esto último querría decir, que este segundo tipo de *cogitationes* poseerían una ‘naturaleza híbrida’, y del único modo que podrían ser llamadas así es mediante el recurso a una ‘conciencia reflexiva’⁶. De este modo, el autor concluye

“Lo que yo he argumentado es que la inclusión de Descartes bajo el rótulo de la *cogitatio* de la

⁴ No sólo en esta carta sino también y mucho más claramente, en los *Principia philosophiae* (Descartes: ,AT, VIII, art. 62-65) donde se vale de la distinción entre ‘modos’ y ‘sustancia’ esforzándose por mostrar que si bien pueden diferenciarse unos modos de otros, no puede pensárselos como subsistentes en sí mismos.

⁵ *Mentem corpori infantis recenter unitam in solis ideis dolores, titillationis, caloris, frigoris et similibus, quae ex ista unione ac quasi permistione oriuntur, confuse percipiendis sive sentiendis occupari.*

⁶ Evitamos aquí la inclusión de otros argumentos muy interesantes que desarrolla el autor que nos requerirían ocupar un tiempo y un espacio con el que no contamos. Invito a los interesados puntualmente en esta argumentación a remitirse al artículo en cuestión.

Voluntad, la percepción, los sentimientos, etc., es un movimiento deliberado... .. las diversas operaciones enlistadas son *cogitationes* solo y precisamente en tanto que ellas incluyen un acto de conocimiento reflexivo –la conciencia intelectual de si de la mente, que Descartes llama *conscientia*.” (Cottingham, 1978:214)

Todo esto implicaría que el carácter del *cogito*, como ya se ha dicho es intelectualista y cognitivo.

Hagamos ahora algunas observaciones a lo sugerido por el autor, y veamos luego qué papel puede haber jugado aquí la tradición clásica en la comprensión del pensamiento que lleva adelante Descartes. Tal como ya he dicho, es decisiva la escisión tajante que el autor realiza entre las diferentes actividades que son referidas al pensamiento, como dudar, entender, imaginar, sentir, etc. Semejante escisión no es injustificada si la pensamos como modos que pertenecen a una misma naturaleza, ya que el mismo Descartes lo hace así. Pero no el caso contrario. Justamente creo que en esto reside el error del Cottingham, al considerar estas actividades como independientes entre sí cambiando –sin justificarlo suficientemente- el punto unificador que pone Descartes, el *cogito*, por este otro, a saber, el hombre. Ahora bien, es evidente que semejante proceder se mueve con parámetros muy distintos que los del pensador, quien se vale de la duda hiperbólica para hallar su primera certeza. Cottingham en cambio parece apelar a nuestro ‘sentido común’ cuando afirma por ejemplo que sentir “es en cualquier sentido normal, una cosa enteramente diferente de pensar” (Cottingham, 1978:208). Descartes sin embargo, conocía muy bien este punto de vista y la enorme influencia que ejerce sobre nosotros; así por ejemplo nos dice en la *Segunda Meditación*,

“Pues aunque yo considero todo esto en mí mismo sin pronunciar palabras, las palabras, sin embargo, me estorban, y me siento casi engañado por los términos del lenguaje ordinario, pues decimos que vemos la misma cera si nos la presentan, y no que juzgamos que es la misma por el hecho de que tenga el mismo color y la misma figura; de donde casi concluiría se conoce la cera por la visión de los ojos y no únicamente por la inspección del espíritu”.(Descartes, 1996:AT VII, 31)

En otros pasajes, al igual que el recién citado, se pone de manifiesto un proceso del cuál hasta ahora no hemos hablado: el descubrimiento del *cogito* es presentado en términos de algo que aún cuando ocurría siempre de un modo determinado, no era aprehendido

por nosotros tal y como él acaecía, hasta el momento en que valiéndonos del método adecuado, nos topamos con él como una primera verdad indudable. Esto es, aún cuando siempre que yo decía que ‘veía’, ‘imaginaba’, ‘entendía’, ‘quería’ o ‘sentía’, en realidad yo estaba juzgando todas estas cosas, aunque no me percataba de esta situación, a saber, del verdadero principio unificador de todas estas actividades, y por ello mismo las refería a facultades distintas y separadas entre sí cuya unidad yo suponía, el alma, espíritu o mente, pero que propiamente no conocía. Cottingham objeta a esto, que el hecho de que el único atributo que no puede ser separado de su naturaleza sea el pensar, no quiere decir otra cosa que “...el descubrimiento de su propia existencia está estrechamente relacionado a un estricto proceso cognitivo –el método de la duda” (Cottingham, 1978:208). Es cierto que en este punto la argumentación de Descartes parece confusa (Véase, Descartes, 1996:AT IX, 21) ya que cuando busca un atributo que le pertenezca y no pueda ser separado de él excluye explícitamente el alimentarse, el caminar y el sentir, pues ellos requieren del cuerpo, y él para evitar todo posible engaño los ha tomado como falsos; Pero digo que parece confusa, porque en realidad es muy clara y precisa: ya que todavía no se ha demostrado la existencia de la ‘cosa extensa’, que es la que se corresponde con lo que se siente, sería un error gravísimo fiarse de algo que se muestra de un modo confuso. Y en este punto el sentir lo es, porque no puedo todavía discriminar si lo que siento, lo siento realmente, o si solamente lo estoy soñando. Por otro lado, ¿cómo podría afirmar sentir alguna cosa, aún cuando sospeche que puedo estar absolutamente equivocado, si he descartado como falso todo, salvo el que soy mientras piense o afirme alguna cosa? Queda claro pues que Descartes se mueve aquí en dos niveles distintos, reduciendo los elementos múltiples y divisibles hasta llegar a aquél que ya no es divisible, tal el pensar. Quizá nos ayude a comprender esto lo que él nos dice en los *Principia* acerca de la ‘distinción modal’ (Descartes, 1996:AT VIII, art. 61):

“La distinción modal es doble, a saber: una entre el modo propiamente dicho y la sustancia cuyo modo es; otra, entre dos modos de la misma sustancia. La primera se reconoce porque podemos percibir claramente la sustancia sin el modo que decimos diferir de ella, mas no podemos viceversa comprender aquel modo sin ella. Como la forma y el movimiento se distinguen modalmente de la sustancia en que se hallan; como también la afirmación y el recuerdo, de la mente. La segunda en cambio se reconoce por el hecho de que podemos distinguir un modo de otro y viceversa, mas ninguno de ambos sin la sustancia en que se hallan. Por ejemplo: si una piedra es cuadrada y se mueve, puedo comprender su forma cuadrada sin el movimiento y,

viceversa, su movimiento sin la forma cuadrada; pero no puedo comprender ni aquel movimiento ni aquella forma sin la sustancia de la piedra”.

Léase, la extensión. Digamos pues a modo de conclusión de este punto, que el error de Cottingham consiste en equiparar actos que pertenecen a un nivel diferente, o para decirlo en términos del mismo Descartes, los modos con la sustancia. Pero esto abre a otra cuestión: si el ‘sentir’, el ‘querer’, el ‘imaginar’, son modos del pensar, ¿cómo puede entenderse que actos que van más allá de lo estrictamente ‘cognitivo’ e ‘intelectivo’ se vuelvan accesibles por medio de esta vía? Sobre este punto, será preciso que echemos una brevísima ojeada a los clásicos.

Aquí no intentaremos establecer cómo esta relación entre él y los clásicos pudo darse, tratando de entresacarlo de su formación, sus lecturas, etc. Tampoco pretenderemos señalar autores en los que el *cogito* parezca estar presente aunque sea de un modo embrionario⁷ -uno de los problemas en relación a esto es el propósito del pensador de “deshacerme de todas las opiniones que hasta entonces había creído y empezar enteramente de nuevo desde los fundamentos” (Descartes, 1996:AT IX, 13). No obstante ello, queda claro que Descartes realizó muchas lecturas tanto de autores clásicos como de sus contemporáneos, cuestión que verse en el libro I del *Discours* (Descartes, 1996:AT, VI 4-6). Ahora bien, que él haya llegado a la concepción del *cogito* gracias al método de la duda, no es ninguna garantía de que aquella influencia no haya desempeñado en él un papel fundamental. Después de todo, de nada le hubiese servido tomarlo de Agustín, Campanella, etc, si no pudiese presentarlo mediante un método de descubrimiento y justificación que se mostrara irrefutable para él. De modo que como el problema que nosotros venimos persiguiendo desde el principio es, como se dijo, el de la amplitud del *cogito*, y la inclusión o dependencia del mismo de facultades como el ‘querer’, ‘sentir’, ‘imaginar’, etc, nos bastará con dar algunos ejemplos de cómo este modo de concebir unitariamente la vida anímica o la mente tiene sus importantes antecedentes entre los autores clásicos. No quiero decir que Descartes tomara de allí esta concepción, pero si quiero evitar afirmar con Cottingham, que se trata de algo ‘innovador’ o por lo menos ‘curioso’. Así por ejemplo, encontramos ya en Heráclito la subordinación de toda comprensión posible al ‘lógos’ (Heráclito, 1978:21 B1) que él opone al ‘modo particular’ (*phrónesin idíon*) de representarse las cosas

⁷ Sobre este punto en particular pueden consultarse, el comentario de E. Gilson (1976) a su traducción del *Discours*; también Cassirer () y Mondolfo ().

(1978:21 B2) ; o la atribución de un ‘pensar discriminador’ (dianoian) a las narices (rines) (1978:21 B7). Lo mismo podríamos decir de Parménides que ata el pensar (noein) y el ser (einai) a lo ‘mismo’ (to autó) (Parménides1978-80:28 B3), moviéndose por este mismo motivo en una posición distinta al resto de los mortales, de modo que mientras que él ve que todo es uno y pertenece a lo mismo, aquellos creen que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo (Diels:28 B6 v7-9). Solo estos dos ejemplos entre los presocráticos son más que suficientes. Pero más claro es aún en Platón. Recuérdense las últimas conclusiones que saca al final del famosísimo pasaje del ‘símil de la línea’ (Platón, 1997:511 d-e), dónde todos los actos de reconocimiento de lo que es, ya como ‘imágenes’, ya como cosas perceptibles por los sentidos, como ‘hipótesis’ o como ‘principios’, son todos ellos llamados ‘pasiones en el alma’ (pathemata en te psyche).

He guardado como último ejemplo un pasaje de las *Confesiones* de Agustín (1997:272); como sabemos, no sólo se ha pensado que Descartes pudo haber tomado de aquí su inspiración con respecto a la concepción del *cogito* –algunos incluso lo han acusado de plagio (). Pero lo que me ha llamado la atención de este pasaje, no es que Agustín haga alusión al *cogito* como ‘yo pienso’, sino a lo función que el pensamiento desempeña. Allí dice:

“Descubrimos así que aprender las cosas –cuyas imágenes no captamos a través de los sentidos- equivale a verlas interiormente en sí mismas tal cual son, pero sin imágenes... Es un proceso del pensamiento por el que recogemos las cosas que ya contenía la memoria de manera indistinta y confusa ...pues antes quedaban ocultas, dispersas y desordenadas- a fin de que se presenten ya a la memoria con facilidad y de modo habitual. ... Si las dejo de recordar de tiempo en tiempo, vuelven a sumergirse y hundirse.... De modo que es necesario repensarlas otra vez en ese lugar – pues no es posible localizarlas en otro-. En otras palabras, cuando se han dispersado, he de recogerlas de nuevo para poder conocerlas. Tal es la derivación del verbo *cogitare*, que significa pensar. Pues en latín el verbo *cogo* (recoger) dice la misma relación a *cogito* (pensar), *ago* a *agito* o que *facio* a *factito*. Pero la palabra *cogito* queda reservada a la función del alma. Se emplea correctamente sólo cuando se aplica *cogitari* a lo que se recoge, es decir, lo que se junta no en un lugar cualquiera, sino en el alma.”

Nótese aquí, no la utilización del verbo *cogito*, sino la función y el alcance que a él se atribuye. Pero un comentario detallado del mismo deberá quedar para otra oportunidad. Digamos sólo como conclusión, que si el uso por parte de Descartes del señalado término tiene un carácter ‘intelectualista’ o ‘cognitivo’; e igualmente, si incluye funciones que no remiten directamente a este carácter, hay al menos una larga tradición

que lo ha hecho así. En ese caso, lo que habría que indagar es por qué el conocimiento parece ya no incluir aspectos sensibles, volitivos o emotivos. Y por supuesto, qué cosas se juegan en esta transformación.

Bibliografía

Cottingham, John, “Descartes ‘On thought’”, *The philosophical Quarterly*, Blackwell Publishing for the Philosophical Quarterly, Vol. 28, N° 112 (July, 1978), pp. 208-214,

Descartes, René, (1996), *Oeuvres de Descartes*, par Charles Adam & Paul Tannery, 11 Vols., Paris, Vrin [1897-1913].

__(2004), *Discurso del Método*, Clásica, CDD 190, 1ª Ed., Argentina, Colihue.

__(1980), *Obras Escogidas*, 2ª Ed., Argentina, Charcas.

__(1969), *Descartes' Philosophical Writings*, tr. De E. Anscombe and Geach, P., London.

Diels, Hermann y Kranz, Hermann, (1960) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6ta ed. Berlín. [1903]. Traducción castellana de EGGER LAN, C., JULIÀ, V. Y OTROS (1978-80) *Los Filósofos Presocráticos*. Madrid, Gredos.

Platón, (1997), *República*, España, Altaya.

Rodis-Lewis, Geneviève, (1996), *Biografía*, Barcelona, Península.

San Agustín, (1997), *Confesiones*, España, Altaya.

Notas sobre la configuración del “yo textual” en el *Discurso del Método*

Marina Méndez

El *Discurso del Método para bien dirigir su razón y buscar la verdad en las ciencias* es el célebre texto que René Descartes habría escrito entre los últimos meses de 1636 y comienzos de 1637 durante su prolongada estadía en Holanda, y que se publicaría el 8 de junio de este año junto a tres ensayos de corte científico, a los cuales precedía: *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*. Decimos que lo “habría escrito” en ese lapso porque se han propuesto hipótesis según las cuales la composición dataría de distintos períodos, en tanto en fecha cercana a la publicación Descartes habría revisado y completado sus escritos confiriéndoles, por medio de fragmentos oportunamente interpolados, la cohesión que finalmente adquirieron.

Si bien no es el propósito de este trabajo abordar la cuestión de las fechas de producción del texto, sí lo es un aspecto que guarda con la diacronía cierta relación y es el siguiente: el *Discurso* es un escrito cuya propuesta filosófico-metodológica se inserta de manera explícita en la biografía del autor, dando lugar a una textualidad en la que queda invalidada la distinción vida-obra: recordemos que Descartes no enumera sin más los preceptos clave, sino que se da a la tarea de contar cómo es que “ciertos caminos” lo condujeron hacia ellos. Se abriría así una posibilidad explicativa en dos sentidos: la vida permite entender cómo se llega a un pensamiento; la satisfacción del hallazgo justifica la empresa vital y le da significado y valor.

Dicho de otro modo, quisiéramos detenernos ante el hecho de que los productos del pensamiento cartesiano en este texto no sólo se enuncian sino que se explican en el marco de un relato autorreferencial. Sean las responsables de esta operación las convenciones retóricas de su tiempo, la singularidad estilística de Descartes, la naciente visión renovada del hombre sobre sí mismo, en fin, la conjunción de estos y otros factores, lo cierto es que quien aquí emerge como una figura digna de observación es un sujeto textual cuanto menos interesante, sugerente, un “yo” explícito que se ilumina y oscurece alternativamente y en el cual pueden reconocerse múltiples aspectos, algunos

de complicada coexistencia: “yo” narrador, voz que refiere la propia historia y “yo” argumentador, que encadena razones; “yo” que es autor y a la vez protagonista de la *fabula*; “yo” que es remisión al hombre de carne y hueso, niño, estudiante, caminante, extranjero, y “yo” alma, sólo cosa que piensa; “yo” como referencia personal, “yo” como simple voz sólo necesaria para la difusión del hallazgo metodológico.

A continuación recorreremos algunos pasajes del *Discurso* que aportan los rasgos salientes de ese sujeto textual. Esto requiere una consideración previa: por un lado, las marcas de un sujeto autorreferencial en primera persona no siempre son señales autobiográficas, remisión a episodios vividos, si bien toda construcción autobiográfica presupone la autorreferencia. Por otro lado, observemos que no cabe hablar en el caso del *Discurso* de autobiografía (género surgido en Europa hacia fines del siglo XVIII, aunque es cierto que en textos anteriores pueden reconocerse diseminados elementos de esta índole –tal el caso de las *Confesiones* de Agustín de Hipona–). En el ejemplo que nos ocupa, las instancias en que la historia personal es recuperada por la memoria autoral podrían denominarse más bien “momentos autobiográficos”, según la terminología propuesta por Paul de Man, quien discute la existencia de la autobiografía como género¹.

El sujeto textual se presenta al comienzo de la obra bajo tres formas sucesivas: en el párrafo inaugural Descartes alude a sí mismo como “el autor”, a través de una tercera persona gramatical que ostenta la paternidad sobre el texto, cuya división se encarga de aclarar. La segunda aparición del sujeto textual se da a través de un “nosotros” abarcativo, universal, cuando se dice: “*la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros sino únicamente de que conducimos nuestros pensamientos por caminos diferentes y no consideramos las mismas cosas*”². Enunciado en el que se muestra la condición que comparten autor y lectores –el poseer la razón- y lo que, en cambio, diferencia a los hombres –el uso que hacen de ella, cómo conducen su pensamiento-. Pero finalmente, irrumpe el yo que se distingue de todo lo demás, único, la primera persona singular, atrayendo la atención sobre la situación particular en relación con la propia razón: “*Por lo que a mí respecta, jamás he presumido de que mi ingenio fuese, en nada, más perfecto que el del común de*

¹ De Man, Paul. “La autobiografía como desfiguración”, en *Suplementos Anthopos*, N° 29, diciembre 1991, pp. 113-118.

² Citamos según la edición siguiente:

Descartes, René. *Discurso del Método*. Buenos Aires, Colihue, 2004. Traducción, notas e introducción de Mario Caimi. p.5.

las gentes”³. En lo sucesivo, la forma predominante será la última mencionada.

¿Cómo es que este yo se configura a sí mismo a través del lenguaje? Una de sus notas más frecuentes es el afán clarificador, que apela a la exhaustiva discriminación de las causas reales de las cosas, afán de equilibrio: por un lado, el azar lo ha conducido desde su juventud por ciertos caminos benéficos; por otro, aprovechando los favores de la suerte, ha dispuesto su voluntad y ha elaborado un método que le ha permitido aumentar gradualmente su conocimiento; esta es la combinación: necesidad de un condicionante favorable ajeno a su voluntad, pero también es indispensable su acción deliberada, la voluntad atenta, dispuesta, resuelta.

Otro ejemplo del pretendido afán de equilibrio y medida se detecta cuando el sujeto expresa un vehemente optimismo respecto de las posibilidades del método, pero lo sopesa oponiéndole los riesgos del autoengaño, del entusiasmo exacerbado; es esa precaución, si creemos los propósitos expresos de Descartes, quien lo induce en parte a presentar sus logros ante el lector: un objetivo es el de hacer ver los caminos auspiciosos que ha seguido; el otro “representar” su vida como en un cuadro a fin de que el público pueda juzgarla. Más adelante el propósito se reformulará o se especificará. Antes, una necesaria referencia a la metáfora del camino, a la que se recurre insistentemente.

Desde las primeras páginas del texto, “camino” es la expresión mediante la cual se alude, indistintamente, tanto a la trayectoria en que se rastrean los pensamientos del autor, a sus decisiones especulativas, cuanto a su derrotero vital, al cúmulo de experiencias que declara estar dispuesto a exhibir ante el lector. Es que en Descartes la distinción no parece ser tal: hallar el camino de la ciencia, lo cual cree haber logrado, es haber hallado la fórmula secreta de su existencia. Por otra parte, se impone inevitablemente la conexión entre “camino” y “método”. “Método” es, según la etimología, un camino seguro para ir más allá o bien un camino preferible en pos de una meta; no cualquier vía resulta ser un método. Sin embargo, la ocurrencia del vocablo “camino” en la escritura de Descartes apunta al sendero transitado con vistas a un fin, al método que ha aprendido y ansía legar a la posteridad a pesar de que niega cualquier pretensión de transferencia directa. El camino-método como predestinación ya le había sido revelado enigmáticamente en uno de los sueños de 1619, durante el cual el joven soñador Descartes lee la pregunta que lo determinará: “¿Qué camino tomaré en la

³ Ibidem.

vida?”.

Otra faceta del sujeto textual en primera persona es la construcción de un personaje con carácter modélico algo ambivalente. Cuando el autor declara con mayor justeza cuál es el objetivo de la escritura, se separa manifiestamente de cualquier pretensión pedagógica negando que su fin sea “enseñar el método que cada cual deba seguir para dirigir bien su razón”; a la figura de maestro, que destituirá en cierto modo a través de su crítica a la formación recibida en la escuela, el maestro que profesa un saber no experimentado en sí mismo (el intelectual dentro de su gabinete), Descartes opone la imagen de un estudioso que ha encontrado por vía de la razón los conocimientos que atesora y de los que ha puesto a prueba la validez en un largo y paciente ejercicio. Habla de lo que él descubrió: verdades intransferibles que deben hacerse evidentes para cada uno, como le ocurre a quien resuelve un problema matemático. Ya no es posible reproducir opiniones ajenas. Pero, como decíamos, el carácter modélico autoasignado no carece de contradicciones: aparece por momentos como un mero caso testimonial a contar lo vivido y a sugerir que cada quien deberá hacer lo propio. Sin embargo es su preocupación el exponer los preceptos de su método y ensalzar elocuentemente sus méritos. La operación crítico-destructiva que realiza sobre el “edificio” de los saberes escolares y sobre sus opiniones en general se proyecta como ejemplar. Podríamos conjeturar que el autor estima haber llevado a cabo una obra tal que exime a la posteridad de intentar un esfuerzo equiparable, pues él ya ha concretado el propósito abrir un camino. Pero, ¿qué espera de los demás? ¿Que libremente inauguren nuevas sendas o que recorran las ya demarcadas? Bajo la luz de la razón y con el reaseguro del método, en la visión confiada de Descartes no habrá riesgo de “errar”, en su doble acepción de vagabundeo y error. Es decir: la libertad acordada al que busca el conocimiento es la de acceder por distintos senderos al único camino, el recto, a la verdad absoluta que se hace evidente al entendimiento.

Finalmente, si al relato autobiográfico incluido en el *Discurso* Descartes lo llama *fabula*, bien puede sospecharse que junto a la idea de narración sencilla, fácilmente comprensible, se esconde una finalidad ejemplarizadora, moralizante. El autor también denomina “fábula” a su construcción de un mundo imaginario en su tratado *El mundo*; con ello, como sugiere Sergio Toledo Prats, evita comprometerse con el hecho de que las teorías expuestas se referían al mundo real⁴.

⁴ Toledo Prats, Sergio. “El método del discurso en el *Discurso del Método*”, en *Seminario Orotava de Historia de la Ciencia*, Año XI-XII, pp. 383-426.

El “momento autobiográfico” más nítido (de un presunto cuadro de la vida que es sólo cuadro de la formación intelectual) comienza con la frase: “*Desde la niñez he sido criado en el estudio de las letras...*”⁵. Es la presencia más patente del yo textual que rememora y restablece la escena del joven estudiante de “*una de las escuelas más célebres de Europa*”⁶. El yo aplica su operación crítica de manera ordenada y completa sobre el conjunto de las disciplinas enseñadas; pero si bien el desencanto y el descrédito desbaratan toda la tradición, curiosamente es haciendo pie sobre esa sólida, privilegiada educación que el sujeto puede darse “la libertad de juzgar por sí mismo”⁷. Sólo desde esa plataforma del saber completo y el aprendizaje esmerado, de la reputación ganada en La Flèche, del sentimiento de una época floreciente, el sujeto se cree habilitado para un movimiento cuestionador. No cualquiera puede permitirse este gesto y alcanzar el efecto deseado. Los contenidos y las formas del conocimiento transmitidas que Descartes critica conservan un cierto poder porque son los que dan derecho y autoridad al sujeto, al yo letrado, al docto, al hombre instruido. Es preciso detentar un conocimiento probado y vasto para poder poner en cuestión sus fundamentos.

El verse asediado por “dudas y errores” a pesar de haber llegado al máximo de la formación intelectual alcanzable dispara el nacimiento de una nueva actitud. El sujeto se confiesa impelido a revisar los valores y sistemas que lo constituyeron y encuentra en la razón la identidad y el instrumento con los que puede redefinirse, refundarse. (La lucha entre una forma antigua que debía desaparecer y la nueva visión carece de dramatismo porque lo que en rigor se narra es la historia de un triunfo.)

El encuentro definitivo del método presupone una voluntad de distanciamiento respecto del pasado, expresada en la resolución temprana de alejarse del país y de los libros. El juego con el campo semántico de la distancia condensa significados: es la perspectiva temporal necesaria para evaluar la propia historia y conferirle en el discurso orden y lógica a sus acontecimientos; remite asimismo a la condición de extranjero de Descartes instalado en Holanda o viajando por el resto de Europa (no queda claro dónde Descartes se siente extranjero: quizás en todos lados, que es lo mismo que en ninguno); también refiere a la distancia que separa al sujeto observador del objeto de conocimiento, sea éste las ciencias, las costumbres, la propia vida. La misma duda supone un distanciamiento provisorio respecto de lo que se tenía por verdadero, a fin de

⁵ Descartes, R. *op.cit.* p.9.

⁶ *ibidem.*

⁷ *ibidem.*

someterlo a examen. Descartes se construye a sí mismo como un yo que se aleja, y es haciéndolo que puede ver y verse.

La radicalidad de la duda cartesiana (extendida a todas las opiniones a las que había dado crédito) convive, extrañamente, con un espíritu precavido, prudente, moderado: es un sujeto que teme ser tomado por un reformador político y religioso y se guarda de implicar un alcance peligroso de su método, y declara que sólo ha querido reformar sus pensamientos.

La referencia a la elaboración solitaria del método se asocia al elogio de la individualidad por sobre la actividad intersubjetiva; las obras más perfectas son las que surgen del entendimiento de uno solo. La exaltación de lo simple se vincula a la de lo claro y distinto que una mente puede captar. Se desconfía de lo que se presenta diverso y confuso, en medio de lo cual la razón debe imponer orden, medida, proporción.

En relación con lo anterior, cuando el sujeto de la memoria representa discursivamente su vida, fuerza la diversidad de los retazos y la contingencia de una sucesión de acontecimientos reduciéndolos también a una necesaria unidad, aplicando sobre ellos una estrategia simplificadora de la que resulta el todo de una trama autobiográfica dotada un orden, de significado, de relación lógica entre sus partes. La regencia del yo funciona como el mayor factor cohesivo. Se crea la ilusión de que todo conduciría al personaje Descartes hacia el método, como un destino.

Luego de haber apuntado entonces, algunos rasgos del “yo textual” reconocibles en el *Discurso del Método*, creemos que éstos contribuyen a dibujar los contornos definidos de un sujeto que procura legitimar una manera nueva de situarse en el mundo y de reconstruirlo por medio de su razón.

El giro hacia la Humana Mens en el pensamiento de Nicolás de Cusa

**Verónica Meske
(UNMdP)**

Nicolás de Cusa, como pensador entre dos tiempos, refleja en el interior de su obra la peculiaridad de su enclave histórico. Si temáticamente continua arraigado a la metafísica cristiana de carácter neoplatónico, enraizado aun a la tradición medieval; en el modo de desarrollo de dicha cuestión parece anticipar el planteo moderno. Tal como afirma Colomer en "*De la Edad Media al Renacimiento*" el Cusano sigue considerando la cuestión metafísica fundamental bajo la pregunta por el ente; pero en el planteamiento de esta cuestión adquirirá centralidad la mente, como el lugar en el que se consigue captar el ente en su ser.¹

La preocupación del Cusano es esencialmente teológica. Puede observarse desde la lectura de "*Acerca de la Docta Ignorancia*" como su interés por definir al conocimiento y su posibilidad aparece constantemente referido a la intención de dilucidar la posibilidad del conocimiento de Dios. El desarrollo de esta cuestión se verá determinado por el encuentro de los dos postulados claves de los que parte su pensamiento.

El primero, de carácter metafísico, será la inconmensurabilidad y trascendencia absoluta del ser; que nunca puede ser alcanzado y poseído en su totalidad. Desde cuya afirmación aparece vinculado a la tradición medieval. Lo máximo, "...aquello mayor que lo cual nada puede ser..."² coincide con la unidad; la cual también es entidad. "...La absoluta maximidad es la absoluta entidad, por la cual todas las cosas son lo que son..."³. Este carácter trascendente y absoluto del principio creador determina la imposibilidad de acceso al hombre a la realidad divina y, en este sentido, al conocimiento total del ser.

¹ Cfr. Colomer, Eusebi. "*De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Llull - Nicolás de Cusa – Juan Pico della Mirándola*" Editorial Herder. Barcelona, 1975.

² Nicolás de Cusa. "*Acerca de la Docta Ignorancia*" Ed. Biblos. Buenos Aires, 2003. Libro I. Cap. I.

³ Nicolás de Cusa. Op. Cit. Cap. II. (6)

En consonancia con él, el segundo postulado se refiere al ámbito gnoseológico en tanto definición Cusana de la naturaleza del conocimiento. Conocer consiste en proporcionar comparativamente lo desconocido a la luz de lo conocido; el conocimiento mismo es presentado como un acto de medición, constante operar por parte del hombre; y será justamente del análisis de este operar desde donde partirá el Cusano en su obra; adquiriendo la interpretación de la inconmensurabilidad del ser una mayor profundidad considerada en sus consecuencias últimas desde el punto de vista de las condiciones del conocimiento humano, enfoque que, podríamos indicar junto a Ernst Cassirer, indicaría un rasgo moderno en el pensamiento Cusano.⁴

Entendiendo al conocimiento como acto de medición y a Dios, considerado como objeto de conocimiento, como absoluto y trascendente; el Cusano evidencia la imposibilidad de su conocimiento por parte del hombre. *'Finiti et infiniti nulla proportio'*.

La aceptación de este límite para el conocimiento humano se postula como paso primero y esencial en el camino del saber y conduce, dentro del planteo Cusano, al reconocimiento de la *Docta Ignorancia*. La ignorancia consciente en el hombre que, retomando el posicionamiento socrático, es presentada como supuesto fundamental del conocimiento. Tan solo admitiendo la incapacidad de nuestra razón para aprehender la verdad nos hacemos conscientes de lo que su infinitud significa. Como plantea Nicolás: el hombre desea saber, pero lo que desea saber es que ignora, puesto que se hace más docto cuanto se sabe a sí mismo más ignorante. Solo partiendo, entonces, del reconocimiento de la limitación de nuestras propias capacidades cognitivas, resultado de la comprensión de nuestro propio modo de conocer, accedemos al único tipo de conocimiento posible de la naturaleza divina; el concebirla como incomprendible.

Centrando su búsqueda en la posibilidad de conocimiento sobre Dios, no parte el Cusano de especulaciones directamente referidas al dogma teológico sino de la consideración de la constitución de la mente humana y su operar. Estas lo llevarán a ser concebido como incomprendible. El hombre, solo desde el reconocimiento de su ignorancia alcanza el conocimiento de la existencia de Dios, pero siempre manteniéndose este como inalcanzable, inaccesible e incognoscible.

Con el concepto de *Docta Ignorancia* Nicolás de Cusa, al mismo tiempo que enfatiza en la imposibilidad de acceso por parte del hombre al conocimiento de lo

⁴ Cfr. Cassirer, Ernst. *"Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento"* Emecé Editores S.A. Buenos Aires, 1951. Pag. 25.

absoluto, circunscribe el ámbito de su conocimiento al plano del mas y del menos. "...donde sea posible encontrar lo que excede y lo excedido, no se llega a lo que es máximo en tanto tal, puesto que las cosas que exceden y las excedidas son finitas... el entendimiento, que no es la verdad, jamás comprende la verdad con tanta precisión, sin que pueda ser comprendida al infinito con mayor precisión." ⁵

Siendo el conocimiento justamente una medición resulta infinitamente perfectible. De ahí que el conocimiento del hombre resulte un proceso infinito de aproximación a la verdad de las cosas en la búsqueda del conocimiento de su fundamento trascendente; que permanece en el ámbito de la comparación, sin alcanzar nunca plenamente la verdad. El conocimiento humano se caracteriza por la misma relatividad que implica su propio modo de constituirse; lo medido siempre refiere al menos a una unidad de medición, lo absoluto no puede establecerse desde un proceso constituido a base de una pluralidad de relaciones. Dicha propuesta, ampliada a su visión del cosmos, conllevara a la relatividad de toda determinación de lugar y a la destrucción del espacio absoluto en sus reflexiones sobre lo Máximo Contrato,⁶ lo cual hará que el Cusano sea considerado el precursor del sistema copernicano del universo.⁷

Refiriéndonos nuevamente a las consideraciones del Cusano sobre la *Humana Mens* en su constitución y operar debe indicarse que estas pueden encontrarse ya en "*Acerca de la Docta Ignorancia*"⁸ (1440). Como se ha podido observar, en cuanto a su propia naturaleza esta será considerada como tendiente hacia la verdad, atraída a su búsqueda, que, aunque inalcanzable, se le presenta como accesible, siempre incomprensiblemente, a través de la investigación simbólica. Y en relación a su operar en el proceso del conocimiento, el postularlo como acto de medición; frente a una verdad que se identifica con *Lo Máximo*, culmina con el establecimiento del mismo como un proceso inagotable de aproximación.

La razón de ser del proceso mismo del conocimiento es el reconocimiento de las capacidades de nuestra propia mente y su operar para que, a partir de este, sea posible el conocimiento en la ignorancia sobre Dios. En este sentido el Cusano parte en su estudio desde un análisis de estas condiciones subjetivas con el propósito de arribar a la

⁵ Nicolás de Cusa. Op.Cit. Cap. III (10).

⁶ Cfr. Nicolás de Cusa. Op. Cit. Libros I y II.

⁷ Cfr. Cassirer. Op. Cit. Pag. 72.

⁸ Sobre el pensamiento acerca de la *Humana Mens* en la obra de Nicolás de Cusa consultar: D'Amico Claudia. 'El Dialogo Idiota de Mente: Su Lugar en la Obra Cusana'. en 'Un Ignorante Discurre Acerca de la Mente' Ed. Biblos. Bs. As, 2005.

comprensión incomprensible de la naturaleza divina.

Como se ha mencionado, el límite que supone el reconocimiento de la *Docta Ignorancia* no conduce a un escepticismo, por el contrario, lleva a definir al conocimiento como un proceso ilimitado de aproximación. El mismo proceso de conocimiento, visto desde el ángulo que revela la *Docta Ignorancia*, conlleva un contenido más profundo que cualquier consideración del mismo que parta de una afirmación de carácter positivo. En el autoreconocimiento por parte de la mente al que apunta el estudio de su operar, la mente humana solo puede hacerse consciente de su infinita potencialidad al verse enfrentada con un objeto infinito que hace a su actividad inagotable.

"...la infinitud deja de ser, así, el límite, para convertirse en la afirmación que la razón hace de sí misma..."⁹

En esta propuesta del Cusano, como plantea la tesis de Cassirer,¹⁰ se observa por primera vez el cambio que introduce la modernidad respecto del problema del conocimiento. De la concepción medieval, que hacía dependiente al conocimiento de Dios por parte del hombre de factores externos como la gracia, que consideraba a la verdad divina como un todo fijo existente por sí mismo independientemente del trabajo de la razón y que intentaba superar la contradicción de agotar un objeto de conocimiento trascendente e infinito a partir de un número reducido de tesis dogmáticas; con Nicolás de Cusa puede observarse una inversión en la relación de determinación entre sujeto y objeto dentro de esta problemática, adquiriendo una mayor relevancia la actividad y las propias características cognitivas del sujeto.

"...el objeto a que se dirige su mirada es inmanente al espíritu: la conciencia misma y sus leyes condicionan y deslindan el objeto de conocimiento..."¹¹

Por un lado, como hemos visto, el objeto por excelencia del saber continúa siendo el ser infinito: sin embargo la novedad se introduce al señalar a la mente misma de cada hombre, individualmente, como potencialmente infinita; y por ello así también la misma función del conocer. De ahí que el estudio del conocimiento empírico quede aún sustraído a una teoría metafísica pero que, al mismo tiempo, se presente en función de la explicación de un proceso interminable de conocimiento que parte de la realidad empírica, inagotable en su aprehensión por parte del hombre, con el propósito de

⁹ Cassirer, Ernst. Op. Cit. Pág. 70.

¹⁰ Cfr. Cassirer, Ernst. Op. Cit.

¹¹ Cassirer, Ernst. Op. Cit. Pág. 71.

elevarse hasta una verdad sobre el sujeto trascendente.

En el dialogo "*Idiota de Mente*" el Cusano profundiza sus consideraciones respecto de la mente y su operar que advertíamos respecto de '*Acerca de la Docta Ignorancia*'. Señala en dicho dialogo que "...la mente es desde la cual se da la medida y el termino de todo...".¹²

Dando su propia medida a las cosas en el conocimiento se conoce a si misma; puesto que con ello advierte su propio operar y en virtud de este puede autorreconocerse como Imagen de la mente infinita. Concebida como *Imagen* de la mente Divina la *Humana Mens* adquiere una valorización como unidad simple, distinta de la unidad en la diversidad de la creación, que se despliega en su operar en el acto del conocimiento. Al ser concebida como *Imagen* es caracterizada como unidad simple y creadora.

"...de esta manera quiero que la mente sea, de entre todas las imágenes de la divina complicación, la imagen simplísima de la mente Divina. Y de esta manera la mente es la imagen primera de la complicación Divina que complica con su simplicidad y virtud todas las imágenes de la complicación..."¹³

Si en el acto del conocimiento opera dando la medida y el término a todo es por poseer la capacidad de extraer de si misma dicha medida; capacidad que posee como creadora de los entes matemáticos, que surgen como resultado de su propia unidad y permiten tal medición; a imagen de Dios como creador de entes reales. Desde su propia unidad, en este crear, genera una '*explicatio*'. Como simplicidad complicante la *Humana Mens* posibilita al proceso mismo del conocimiento, entendido como acto de medición, en tanto todo este depende del despliegue desde la unidad de la misma mente de los conceptos que poseen potencialmente la totalidad del conocimiento del mundo infrahumano.

Así como los entes creados son considerados una '*Explicatio*' del único y simplísimo principio creador, despliegue en la multiplicidad de un único principio que '*co-implica*' en si a todas las cosas en su unidad; del mismo modo desde la unidad de la mente es creada la multiplicidad de conceptos a partir de los cuales el conocimiento se posibilita, a partir de los cuales se evalúan los datos sensibles para

¹² Nicolás de Cusa. '*Un ignorante Discurre Acerca de la Mente*' Editorial Biblos. Buenos Aires, 2005. Cap. I. (n.57).

¹³ Nicolás de Cusa. Op. Cit. Cap. IV (n.74).

conformar las nociones mentales. Así como en el plano ontológico la multiplicidad 'explica' la '*Complicatio*' divina, en el plano gnoseológico el número, la magnitud, el principio del movimiento, del tiempo, etc. 'explican' la unidad constitutiva de la mente haciendo posible al conocimiento...

Al mismo tiempo "...el pensamiento dialéctico del Cusano tiene plena conciencia de la infinita desemejanza que se esconde en el seno de esta relación de semejanza entre el pensamiento humano y el divino..."¹⁴

Y por este motivo introduce la distinción fundamental entre el operar de la mente humana y el de la mente divina. Si Dios conoce todo como ejemplar en sí mismo en el acto de la creación¹⁵ el hombre lo hace en su imagen, asimilando lo ya creado. Al pensamiento divino le corresponde la '*Viss entificativa*'; al hombre la '*Viss assimilativa*'. La *Humana Mens* solo se asimila activamente a lo ya creado a partir de los datos que de las sensaciones obtiene, presuponiendo el ser de la cosa; no otorgándolo como es el caso de la '*Viss entificativa*'. Sí aparece como activo y creador respecto de la noción mental, pero no de la cosa en sí; esta siempre le resulta incognoscible en su esencia.¹⁶

"...La mente es de tal modo asimilativa que en la vista se asimila a las cosas visibles, en el oído las audibles, en el gusto las gustables, en el olor las que tienen olor, en el tacto a las tangibles, en el sentido a las sensibles, en la imaginación a las imaginables, y en la razón a las razonables..."¹⁷

La mente, que siempre actúa inmersa en un cuerpo físico, entra en contacto con una multiplicidad de estímulos sensibles a los que dará orden como material sensible para asimilarse a lo racional que hay en él y formar los géneros y las especies; constituidos entonces como semejanzas de lo sensible.

"...Podríamos decir que para Nicolás los géneros y las especies, en tanto entes de razón, son configuraciones que la mente adopta a semejanza de las especies o fantasmas que, desde lo espiritual que hay en las cosas, se le aparecen. No hay abstracción mental de una esencia

¹⁴ Colomer, Eusebi. Op. Cit. Pag. 193.

¹⁵ Explica esto en relación a la '*complicatio absoluta*' como la presencia en la naturaleza divina de todas las formas como potencias plenamente en acto en la absoluta trascendencia; de las cuales las formas de todo lo contracto son 'sombras' determinadas. En dicha explicación de la ontología divina Nicolás de Cusa continua la tradición medieval, sobre todo en lo que respecta a elementos de influencia neoplatónica.

A su vez al considerar a Dios como unidad absoluta supone la indivisibilidad de su ser; por lo cual este coincide con su crear, su pensar y toda acción que en lo contracto solo podría predicarse como separada una de otra.

¹⁶ Cfr. Cassirer, Ernst. Op. Cit. Pág. 78.

¹⁷ Nicolás de Cusa. Op. Cit. Cap. VII. (n.100).

inteligible, entonces, sino reflejo mental de una huella espiritual en las cosas"¹⁸

Puesto que si hubiera una abstracción mental de las esencias el intelecto finito sería capaz de entender con precisión la verdad de las cosas por medio de la semejanza; mientras que el conocimiento de la esencia de las cosas solo lo posee el intelecto que las crea, solo en él éstas se aparecen en su justa verdad. Con ello el Cusano se aleja del realismo gnoseológico para el cual si resulta posible una adecuación entre el intelecto y las esencias de las cosas; y con ello se reafirma el carácter aproximativo y relativo de la totalidad del conocimiento humano sobre lo creado.

El reconocimiento de la imposibilidad de acceso a la esencialidad de las cosas resalta la "conciencia aguda de la inadecuación entre nuestro conocimiento conceptual y la realidad por él conocida"¹⁹ propuesta por el Cusano y con ella el modo en que plantea la cuestión del ser bajo el ángulo del conocer, siempre como aproximación, nunca posesión del mismo por parte de un sujeto que se asimila a lo creado, pero siempre en tanto genera nociones mentales, cuya conformación requiere de su actividad subjetiva; nunca accediendo a la comprensión de las esencias mismas de las cosas creadas.

En tanto el hombre es incapaz de posicionarse por fuera de su propio modo de conocer para entender al ser de las cosas, el reconocimiento del estatuto de sus representaciones y el modo en que accede a ellas adquiere importancia puesto que por él se accede a una mayor verdad sobre el ser de las mismas que la creencia en que las especulaciones sobre ellas que realiza la mente humana pueden constituir afirmaciones plenamente verdaderas sobre la realidad de sus esencias. En definitiva, al parecer, se trata de indicar al ser de las cosas, en tanto que objeto del conocimiento humano; como representación humana y no como conocido en si mismo, del modo en que es otorgado por Dios a los entes.

¹⁸ Pico Estrada, Paula. *'La Fuerza asimilativa de la mente'* en Nicolás de Cusa. *'Un ignorante Discurrere Acerca de la Mente'* Editorial Biblos. Buenos Aires, 2005. Pag. 184.

¹⁹ Colomer, Eusebi. Op. Cit. Pag. 179.

Filosofía e inteligencia artificial:

¿El Apocalipsis o un nuevo camino en la evolución cultural humana?

Gustavo Miotti Jozami

Introducción

Por medio del presente trabajo nos proponemos investigar si existe alguna vinculación entre la Filosofía y la Inteligencia Artificial. También, nos preguntamos si el desarrollo exponencial de máquinas dotadas de Inteligencia Artificial puedan, en un futuro no muy lejano, reemplazar al hombre en todos los aspectos de su vida, llevándolo; quizás, al fin de la especie. O, si por el contrario, el desarrollo de entidades inteligentes y artificiales, signifiquen el siguiente paso en la evolución cultural del hombre.

Desarrollo

Pensamos que filosofía e inteligencia artificial se vinculan de maneras diversas. El primer acercamiento lo tenemos por el lado de la autoconciencia, un tema largamente debatido desde Descartes a la fecha, en segundo lugar, nos encontramos con el desarrollo de la inteligencia y las preguntas inherentes a la misma son: ¿Qué es la inteligencia?, ¿Cuándo estamos en presencia de un ser inteligente?, ¿la inteligencia sólo sirve a fines prácticos o puede ayudar a desentrañar que somos en realidad? Y, en tercer lugar, creemos que el desarrollo de la IA puede relacionarse con la filosofía de la mente.

¿Cuándo decimos que un individuo posee autoconciencia? Un ser es considerado consciente cuando es capaz de percibir la realidad externa que lo circunda más la comprensión de estados psíquicos-emocionales que residen en su interior. Esto significa que la persona que deviene auto consciente puede discriminar entre lo que ocurre fuera de si y lo que sucede dentro de si.

Habría un aprendizaje del mundo externo mediante nuestros sentidos que nos

informan de lo que sucede fuera de nosotros y, por otra parte, llegamos a desarrollar una suerte de introspección de lo que ocurre en nuestro interior.

Según este primer enfoque acerca de la autoconciencia, la percepción, tanto externa como interna, cobran una gran importancia para el futuro evolutivo del hombre. Desde este punto de vista la autoconciencia no significa otra cosa que percibir el mundo y a nosotros como parte de él.

Lo anterior puede ser catalogado como una visión más científica o contemporánea del problema de la autoconciencia y el de la percepción. Sin embargo, desde una perspectiva más amplia podemos decir que la percepción de la realidad externa y de las sensaciones y juicios internos se encuentra profundamente inbrincadas. Decimos esto teniendo en cuenta que, en primer lugar, el mundo existe *per se*, antes de nuestra llegada al mismo; la percepción que tenemos de él es consecuencia de la puesta en funcionamiento de todos nuestros sentidos más el uso de nuestras facultades racionales con el fin de elaborar una teoría acerca de lo que sucede a nuestro alrededor. En un segundo tiempo, llegamos a identificarnos como parte de esa realidad pero que nos trasciende. Ejemplo: un niño de tres años, luego de jugar un tiempo con un muñeco de trapo, fija la mirada en un espejo que se encuentra cerca de él. Acto seguido, se desplaza hasta el espejo y descubre, gozosamente, el reflejo de su propio rostro, de su yo. Es decir, que el niño interactúa con el medio y con los demás seres humanos y, así, llega a formarse una idea de sí mismo.

Los seres humanos dependemos mucho de lo que podamos inferir de nosotros mismos a través de la introspección. También nos vemos afectados por los datos de la realidad externa percibidos por nuestros órganos sensoriales y procesados por nuestra mente/cerebro.

Tradicionalmente se le ha dado mucha importancia a la introspección como una vía de aprendizaje diferente a la perceptual externa. Mediante la introspección podemos tener acceso directo a una parte de nuestra identidad de manera más plena que la aportada por la percepción de la realidad externa. El conocimiento de uno mismo se presenta de manera inmediata, en contraposición al conocimiento mediado del mundo que nos circunda. Hasta aquí caracterizamos el enfoque tradicional de la introspección.

Existe un punto de vista más crítico con respecto a la importancia de la introspección. Desde una perspectiva evolucionista, podemos decir que la producción de cerebros responde, simplemente, a una ventaja evolutiva en la lucha por la supervivencia de una especie en particular. Como resultado de la aparición de cerebros,

creemos, han sobrevenido al propio reconocimiento, la propia identidad, el yo, más el lenguaje que complementa y estructura nuestra visión particular de nosotros y de nuestra realidad.

Los partidarios de un enfoque no tradicional sobre la introspección, dicen que no habría una diferencia esencial entre la percepción externa y la interna, léase introspección.

Más allá de los debates suscitados en torno a si tiene más valor la introspección como un juicio de naturaleza inmediata y relacionada directamente con nuestro propio yo o, si por otro lado, debemos considerar con mayor atención a los juicios perceptivos de nuestra realidad externa, exceden los límites de esta ponencia. Lo que nos interesa destacar es que un individuo por ciertas circunstancias que no se conocen plenamente, deviene conciente. Podemos decir que gracias al desarrollo del cerebro más el lenguaje, los seres humanos han podido alcanzar una comprensión más acabada de lo que son realmente; pero no hay un fin para ese proceso. Si tuviéramos que elegir entre la introspección o la percepción de la realidad externa, deberíamos pronunciarnos por una mixtura de las dos. Decimos esto por cuanto un ser inteligente percibe la realidad que lo circunda y, al mismo tiempo, sabe que forma parte de la misma por un sobrecogimiento sobre sí. Somos hacia fuera y hacia adentro.

¿Qué es la inteligencia? “ la inteligencia consciente es la actividad de una materia organizada adecuadamente y la sofisticada organización responsable de ello, en este planeta por lo menos, es el resultado de miles de millones de años de evolución química, biológica y neurofisiológica.

Para los pensadores medievales, la inteligencia, del latín *intelligere*, comprendía tanto el acto intelectual como también la interiorización de la realidad.¹

Han existido y existen diferentes enfoques con respecto a como definir la inteligencia. La mayoría de ellos provienen de la psicología. El psicólogo suizo Jean Piaget es bien conocido por sus ideas sobre el desarrollo evolutivo de la inteligencia. Para él, la inteligencia se desarrolla por etapas alcanzando una fase final en la que el cerebro es capaz del pensamiento

El factorialismo y los test de inteligencia. Este enfoque pone en boga toda una concepción de la inteligencia en una faceta más cuantitativa que cualitativa. De la mano del francés Alfred Binet, se llevaron a cabo test cuantitativos con el fin de calcular la

¹ *Encyclopedia Británica Publishers, Inc. 1989-1990. Volúmen 8.*

capacidad intelectual de los individuos.

El cognitivismo y la inteligencia artificial. De manera general, podemos decir que la psicología cognitiva ha intentado estudiar la naturaleza de los procesos mentales recurriendo a la tecnología. Surgimiento de la Inteligencia Artificial. El concepto de IA surgió en la década de 1970 en el Reino Unido. Sus principales creadores fueron: Alfred Mathison Turing (matemático) y los psicólogos y científicos de la computación estadounidenses Alexander Simon y Marvin Lee Minsky.

Algunas corrientes filosóficas dirigieron críticas contra la IA por considerar que es un disparate hablar de la inteligencia de las máquinas puesto que estas son fundamentalmente mecánicas y deterministas; en contraposición a la mente humana que es más creativa y no determinada. No obstante esta crítica, la IA ha tenido un extraordinario desarrollo, sobre todo si tenemos en cuenta su origen interdisciplinario.

La inteligencia artificial es: una disciplina destinada a la reproducción, mediante el uso de programas de computación y sistemas informáticos, de los procesos intelectuales que caracterizan el comportamiento humano con especial interés en un aspecto más significativo: la capacidad para tomar decisiones. Cobran especial importancia en estos estudios, el análisis del lenguaje natural humano por parte de medios informáticos y los sistemas expertos.

Mayor complejidad para los dispositivos informáticos implica la comprensión de los lenguajes naturales humanos y los llamados lenguajes de interacción con el hombre. En este contexto se sitúa los sistemas informáticos destinados a comprender el lenguaje del hombre, tanto hablado como escrito, y los dispositivos informáticos de traducción. Un ejemplo destacado de este tipo lo constituyen los sistemas informáticos destinados a jugar al ajedrez interactuando con un competidor humano. En el año 1996, Gary Kasparov (jugador ruso de ajedrez), fue derrotado en una primer partida por la computadora de IBM Deep Blue, no obstante esto, el jugador se recupero y gano el match.

Otras de la áreas en las que la IA ha demostrado gran éxito es en la robótica. Hoy en día son numerosos las industrias que pasaron de ser manufacturadas a robotizadas. La reducción de los tiempos de fabricación y la disminución de los costos, han entusiasmado a los capitalistas que, cada día más, desplazan la mano de obra humana por la robotizada.

Nos quedaría por plantear la vinculación entre la inteligencia artificial y la filosofía de la mente. Desde los albores de la modernidad, la humanidad, sobre todo con

Descartes, se ha preguntado por ¿qué es la mente? ¿De qué naturaleza son los fenómenos mentales? ¿La mente o espíritu sobrevivirá a la desaparición física del cuerpo?

A continuación sintetizaremos algunas de las corrientes que trataron el problema de la mente en filosofía.

Dualismo: De manera general, el dualismo sostiene la existencia de dos principios completamente antagónicos e irreconciliables entre sí. Ejemplo: La existencia de lo material y la de lo espiritual.

Dualismo sustancial: El representante más conspicuo de esta corriente lo tenemos en Rene Descartes. El dualismo cartesiano separa la *Res cogitans* (sustancia pensante), de la *Res extensa* (o sustancia material). Para Descartes, la realidad se divide en dos tipos básicos de sustancias. La primera es la materia común y consiste sólo en pura extensión. La otra sustancia, es la que compone la razón pensante del hombre que, según el filósofo francés, no podía ser explicada por la física mecanicista de su época.

Conductismo Filosófico: En su versión más fuerte, el conductismo filosófico sostiene que toda oración acerca de un estado mental se puede parafrasear, sin pérdida de significado, por una oración larga y compleja. Ejemplo: “*x es soluble en agua*”, es equivalente por definición a: “*si se pusiera x en agua no saturada, x se disolvería*”. Según el conductista filosófico, este tipo de análisis oracional puede ser aplicado para los estados mentales. Para el conductista, no tiene sentido hablar de mente puesto que todas las acciones del hombre son actitudes disposicionales múltiples.

Materialismo reduccionista: También se lo conoce como teoría de la identidad, sin entrar en detalles, esta corriente en filosofía sostiene que los estados mentales tienen correlato físico en el cerebro. Es decir, que la actividad mental es, lisa y llanamente, la actividad cerebral.

Lo anterior no ha querido ser más que un brevísimo recorrido por algunas de las escuelas filosóficas que han tratado el problema de la existencia de los fenómenos mentales. Nuestra intención es proponer una vinculación entre la mente y la inteligencia artificial.

Dice el filósofo norteamericano Daniel C. Dennett: “*La inteligencia artificial es, en gran medida, filosofía.*”² La inteligencia artificial tiene que lidiar con preguntas que son de raigambre filosófico: ¿qué es la mente?, ¿qué es un razonamiento?, ¿en que

² Daniel C. Dennett, “*Intentional Systems*”, *Journal of Philosophy* 68 (4) (25 de febrero de 1971)

consiste la veracidad de un enunciado? Etc., La inteligencia artificial nació como un intento de comprender la naturaleza de los fenómenos mentales utilizando medios electrónicos. Pero su desarrollo ha superado con creces su finalidad inicial. Si el ser humano es el resultado de miles de millones de años de evolución biológica, la inteligencia artificial podría ser el siguiente paso en la evolución cultural.

Si bien es cierto que la IA esta mayormente vinculada al ámbito de la ingeniería y la programación, sus bases, sus inquietudes, sus problemas, responden más al campo de la filosofía.

Conclusión

Hasta el momento hemos venido hablando sobre la naturaleza de los fenómenos mentales, sobre la autoconciencia como un acontecimiento exclusivo de la raza humana. Intentamos vincular la inteligencia artificial con la filosofía de la mente; esbozamos someramente las diferentes escuelas en filosofía que se ocuparon del problema de la mente. Nuestra pregunta inicial tenía que ver con si el desarrollo de seres dotados de una inteligencia superior a la del hombre, trasuntarían en un beneficio o en la perdición para nuestra especie. Con el estado presente de evolución de la inteligencia artificial, no podríamos dar una respuesta acabada. Consideramos que en el hombre hay una radical ambivalencia que, en el renacimiento, fuera magistralmente graficada por Giovanni Pico della Mirandola³, para esta autor italiano, el hombre no tiene una forma determinada, es él mismo quien tiene que dársela. Esto implica que el ser humano podrá ser un dios o un demonio. Lo más alto y noble o lo más bajo y deleznable, estas son las posibilidades que sólo posee el hombre.

Creemos que el futuro de la inteligencia artificial podría transitar por derroteros similares, sobre todo teniendo en cuenta que es un producto humano y, como tal, falible, capaz de lo más noble o de lo más bajo.

Bibliografía

³ Giovanni Pico della Mirandola, vivió del 24 de febrero de 1463, al 17 de noviembre 1494. Pensador humanista e italiano.

Churchland Paul M, *Materia y conciencia: introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Editorial Gedisa. Año 1992. Barcelona.

Enciclopedia Británica Publishers, Inc. 1989-1990. Vol 8.

Stephen R. Graubard, *el Nuevo debate sobre la inteligencia artificial: sistemas simbólicos y redes neuronales*. Ed. Gedisa. Año 1999. Barcelona.

Kurzweil Ray, *la era de las máquinas espirituales*, Ed. Planeta. S.A. Año 1999. Barcelona.

Subjetividad y progreso en la eucronía de Louis-Sébastien Mercier

Lucas E. Misseri
(Conicet)

Introducción

En el presente trabajo se procura analizar el aporte de la utopía al giro subjetivista de la modernidad particularmente en la figura del pensador francés del siglo XVIII Louis-Sébastien Mercier. El cual en su texto *L'An 2440* de 1770 ofrece dos ideas centrales: la utopía proyectada en el futuro que derivará en el subgénero ucronico y el reconocimiento del relato individual de vida como lo más preciado que se puede legar a la otra generación. El primer aspecto supone la asociación de la utopía a la idea moderna de progreso exponencial y la segunda, el valor cognitivo y moralizante de la experiencia subjetiva.

A continuación se ofrece un análisis de ambas ideas en dos partes, la primera sitúa la obra en el contexto del pensamiento utópico y de su estudio y analiza en el marco en el que nace con Mercier una nueva forma del género. En cambio, en la segunda parte, se analiza puntualmente el aspecto subjetivo de ciertas prácticas propuestas en su novela y de la significación que las mismas suponen para el pensar en general y para la historia del pensamiento utópico en particular.

1. El nacimiento de un subgénero utópico: la ucronía

En principio es necesario definir qué se entiende por utopía. Desde su acuñación por Tomás Moro alrededor del año 1516 el término “utopía” estuvo marcado por la polisemia. Algunos autores consideran que es una cualidad que le quiso dar el mismo Moro, Dado que “utopía” tendría un doble origen: “*outopia*” y “*eutopia*”. Estas dos palabras griegas latinizadas significarían no-lugar y buen-lugar. Para otros autores se subrayan en su génesis las dos nociones características de la utopía: la irrealizabilidad y la perfección. No obstante, el término fue variando desde el siglo XVI a nuestros días. Entre los primeros en adjetivarlo estuvieron los franceses que, siguiendo a Rabelais,

emplearon el término “*utopique*” extendiéndolo a cualquier proyecto imaginario de una sociedad. Posteriormente, los alemanes emplearon un término sinónimo al de utopía, tal como en latín ya se había usado el de *Optima Respublica*, el de *Staatsroman* o novela de Estado¹. En el siglo XIX el sustantivo y el adjetivo, a partir de la crítica a los socialistas franceses e ingleses hecha por Marx y Engels, los dos términos serán asociados a fantasías inútiles y a quienes creen en quimeras.

Podría decirse que, hasta el presente, esa es la evolución lingüística de los dos términos. Sin embargo, los conceptos de “utopía” y “utópico” tuvieron una evolución distinta en los ámbitos exclusivamente teóricos. Un gran número de estudiosos tanto del campo de la filosofía como de los de la sociología, la historia y las letras abordaron el fenómeno utópico lo cual contribuyó a que se multiplique la extensión semántica de esos conceptos, además de la aparición de nuevos términos como “espíritu utópico” o función utópica. Llegado a este punto, son esclarecedores dos aportes: por un lado, el del historiador y sociólogo polaco Bronisław Baczko y por el otro, el del doctor en letras belga Raymond Trousson con un enfoque centrado en la literatura. El primero hace una clasificación de las distintas perspectivas que se toman para abordar el mencionado fenómeno².

Según Baczko, están las investigaciones que toman a la utopía como un género literario, principalmente novelístico y estudian su historia, sus técnicas, sus influencias y sus variantes. El ejemplo de este enfoque lo constituyen: Alexandre Cioranescu, Raymond Trousson y Vita Fortunati, entre otros. Las que estudian el pensamiento utópico como un todo más amplio, seleccionando aspectos generales de esa forma particular de reflexión y cómo la misma se manifiesta de diversas formas en la historia de la humanidad. El investigador *par excellence* de este enfoque fue el Frank Edward Manuel junto a su esposa, Fritzie Manuel. Las que ponen el acento en las utopías llevadas a la praxis tomando como objeto de estudio comunidades concretas que pretenden materializar un ideal social. Para ello historiadores y sociólogos analizan sus instituciones y relaciones sociales. Las que apuntan al estudio de los materiales simbólicos de las utopías entre ellos reconocen dentro de estas los mitos sociales, las otras formas de imaginarios, la influencia histórica y la religiosa. Por último, las investigaciones de “períodos calientes” de la utopía esto es, aquellos períodos

¹ Sin embargo, el concepto literario de *Staatsroman* está influido también por un género afín a la utopía aunque distinto de ella: el espejo de príncipes (*Fürstenspiegel*). Ejemplos de este último género lo constituyen el *Reloj de príncipes* de Antonio de Guevara e *Il principe* de Maquiavelo.

² Baczko, B. *Los imaginarios sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005, pp. 79-80.

particulares de la historia en los cuales la producción utópica se ha visto acrecentada de forma desmesurada. Un ejemplo de estudios de este tipo lo constituyen el del propio Bronisław Baczko sobre el iluminismo francés: *Lumières et utopie*, 1979, y el de James Colin Davis sobre la eclosión utópica de Inglaterra entre 1516 y 1700: *Utopia And The Ideal Society*, 1981.

Por su parte, Raymond Trousson, siguiendo Alexandru Cioranescu, sostiene que hay que distinguir el utopismo de la utopía. Dentro del término “utopismo” se incluyen los cinco enfoques señalados por Baczko, o sea utopismo es equivalente a “utopía en sentido amplio”, una forma de aludir al modo de pensamiento³ que subyace a cada uno de los enfoques bajo los cuales puede analizarse el fenómeno utópico⁴. En cambio, la “utopía en sentido estricto” referiría al género literario con sus regularidades y determinaciones que lo diferencian de otros géneros como la robinsonada, el espejo de príncipes, la cucaña, la arcadia, etc. De esta forma el adjetivo utópico puede hacer referencia tanto al modo como al género, pero “utopía” se reserva exclusivamente para el género literario. Por tanto, para Trousson, exponente del primer enfoque, la utopía se evidencia:

...cuando, en el marco de un relato (lo que excluye los tratados políticos), figure descrita una comunidad (lo que excluye la robinsonada), organizada según ciertos criterios políticos, económicos, morales, que restituyan la complejidad de la vida social (lo que excluye la edad de oro y la arcadia), ya se presente como ideal que realizar (utopía constructiva) o como previsión de un infierno (antiutopía⁵ moderna) y se sitúe en un espacio real o imaginario o también en el tiempo o aparezca, por último, descrita al final de un viaje imaginario, verosímil o no⁶.

En nuestro país, la filósofa Graciela Fernández distingue dos funciones insoslayables en toda utopía: la función crítica y la función fictiva⁷. La crítica da el material para la ficción. Al igual que Fernández, el ensayista uruguayo Fernando Aínsa

³ Según Trousson el término fue acuñado por Alexandre Cioranescu, especialista franco-rumano en literatura comparada para definir la esfera más amplia que incluye al género literario pero que a la vez se aleja formal y teóricamente de la utopía de Moro. Cioranescu, a diferencia de Trousson, es excesivamente riguroso a la hora de aplicar el rótulo de utopía, el cual según su punto de vista no le cabe a autores como Platón. Cf. Cioranescu, A. «Utopía: Edad de Oro y Cucaña» Revista *Diógenes*, N° 71.

⁴ Trousson, R. *Historia de la literatura utópica*, Barcelona, Península, 1995, p. 38.

⁵ En este estudio se preferirá el término distopía (J. Stuart Mill) o cacotopía (J. Bentham, 1818) en lugar de antiutopía o contrautopía porque estos últimos conducen al equivoco de considerarlos por fuera de la tradición utópica. Por otro lado, se reserva el término eutopía (T. Moro, 1516) para lo que Trousson denomina utopías constructivas.

⁶ Trousson, *Op. Cit.* 54.

⁷ Cf. FERNÁNDEZ, G. (2005). *Utopía*. “Contribución al estudio del concepto”. Mar del Plata: Suárez.

afirma que: “La utopía es siempre dualista en tanto concibe y proyecta una contra-imagen cualitativamente diferente de las dimensiones espacio-temporales del presente”⁸ y que “...no se limita a ser la construcción imaginaria de un mundo posible, sino que es una forma de percibir y analizar la realidad contemporánea”⁹.

Tomando la definición de Trousson como piedra de toque pueden clasificarse a las utopías en las siguientes categorías: **protoutopías**, textos que sin tener la adecuada forma del relato utópico han contribuido de modo inigualable a su creación. Entre estos pueden citarse las obras de pensadores griegos, el más descollante fue Platón con sus *Politeia* y *Las Leyes* sin los cuales difícilmente podría haber nacido el texto de Moro. También, la *Pankhaia* de Evémero, la *Heliópolis* de Yámbulo, entre otras posteriores como el *De republica* de Cicerón y ya en tiempos medievales el *De Civitate Dei* de Agustín de Hipona. **Eutopías**, aquellos relatos que coinciden en sus características con lo expresado por Trousson pero que tienen la particularidad de presentar una sociedad benévola. El término se le debe al mismo Moro, de modo que el “u-topos” es también un “eu-topos”: el lugar que no está aquí es un buen lugar. **Distopías**, la cara opuesta de la eutopía, al presentar una sociedad maligna en la cual el individuo es infeliz. El término lo acuñó John Stuart Mill, aunque también se suele utilizar el menos popular “cacotopía” de Jeremy Bentham. Particularmente se habla de distopismo para referirse a la literatura utópica del siglo XX. **Ucronías**, como lo afirmó Renouvier al inventar el término es la utopía en el tiempo. El buen lugar ya no se encuentra en otro lugar, sino en otro tiempo, no es aquí y ahora sino aquí y mañana. La utopía se encuentra con la modernidad y la idea de progreso, es el nacimiento de la utopía moderna o kinética.

Recapitulando, las ucronías serían una variante de la utopía *stricto sensu*, caracterizada por un desplazamiento en la temporalidad y no en la espacialidad. Si se va aún más lejos podría hablarse de eucronías, es decir, imágenes de un-tiempo-otro mejor que el presente o discronías su contrapartida negativa. En este sentido, la mayoría de las distopías del siglo XX fueron discronías puesto que situaron sus infiernos totalitaristas en el futuro, a veces futuros próximos como el de Orwell (1983) pero mayormente se refirieron a decenas de siglos en el futuro y a veces hasta otros milenios lo cual pone a este subgénero en contacto con la literatura de ciencia ficción.

Hay acuerdo en considerar a Louis Sébastien Mercier el creador de este subgénero con su obra *L'An 2440*, de la cual se darán sus principales características en

⁸ AÍNSA, F. (1999) *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires: Del Sol. Pág. 37.

⁹ *Id.* pág. 50.

la sección siguiente. Mercier inició su obra con un epígrafe tomado de Leibniz “el presente está preñado de porvenir”¹⁰, que en cierto modo es la mejor defensa del sentido de una ucronía. En palabras de Trousson:

Su verdadera innovación estriba en la creación de una forma nueva de la utopía; con él se convertía en *ucronía*. Al optar por creer en el progreso e instalar su paraíso en la Francia del futuro y ya no en una isla imaginaria, Mercier sacaba a la utopía de la categoría de las especulaciones gratuitas para convertirla en un instrumento de investigación del futuro. Su utopía, armada con la experiencia del pasado y atenta a los datos del presente, entraba en el ámbito de la deducción y del cálculo de probabilidades. Deja de ser un ejercicio mental sobre una posibilidad lateral y se convierte en un ejercicio mental sobre una probabilidad ulterior¹¹.

La utopía en el subgénero inaugurado por Mercier ya no constituye una vana ficción de un loco iluminado o de un falso profeta sino que es un instrumento de la futurología, de la ciencia y como tal está al servicio del hombre en tanto que colabora en su incesante perfectibilidad¹².

2. *L'An 2440* de Mercier: subjetividad y progreso

Mercier tiene el mérito indiscutible de haber sido quien introdujo la variable temporal en el género utópico, como dice Moreau en *L'An 2440* “...el "allá" o "en otra parte" es ahora transformado en "más tarde”¹³. Pero además de ello Louis-Sébastien Mercier (1740-1814) fue un escritor prolífico que formó parte de la avanzada intelectual en la Revolución Francesa, en la cual tuvo parte activa como miembro de la Convención por el departamento de Seine-et-Oise. En su calidad de girondino fue arrestado en 1793 con el triunfo de los jacobinos pero en 1795 retomó su puesto e ingresó en el Consejo de los Quinientos. Gozó de éxitos literarios con su *Tableau de Paris* y con *Néologie, ou Vocabulaire des Mots Nouveaux* además de con *L'An 2440* el cual estuvo prohibido, pero pese a ellos tuvo varias ediciones entre 1770 y 1786. Además de ello formó parte de la Sociedad de los Amigos de la Verdad que publicaba la revista “La boca de hierro”

¹⁰ Trousson, *Op. Cit.* p. 172.

¹¹ Trousson, *Op. Cit.*, 233-234.

¹² Mercier, L. S. *L'an deux mille quatre cent quarante: rêve s'il en fût jamais*. París, 1775, p. Trousson, 231.

¹³ Moreau, P.-F., *La utopía, derecho natural y novela del Estado*, Buenos Aires, Hachette, 1986, p. 7.

y en la que participaban Nicolas-Edme Rétif de la Bretonne, Bernardin de Saint-Pierre, Jean-Baptiste Lamarck, Condorcet, Jacques Pierre Brissot y Jean-Marie Roland, entre otros. Rétif de la Bretonne fue uno de los primeros en emularlo en su *L'An 2000* contribuyendo a la creación del subgénero, además de los escritores franceses del siglo XIX: Souvestre, Berlioz, Le Hon, Moilin, Renouvier (quien acuñó el término ucronía), Pellerin, Tarde; los ingleses Bellamy y Morris y los rusos Ulybyshev, Bulgarin y Odoyevsky.

Una de las principales características de la poética de Mercier es lo que le granjeó sus mayores problemas, debido a que él tiene una poética adogmática. Fue un crítico tanto de Boileau, Voltaire y Racine como de Newton, Copérnico y Descartes a los cuales satirizó en su obra, ganándose así la reprobación de sus pares. La característica de la perspectiva literaria de Mercier es de la que se deriva la importancia de la subjetividad en *L'An 2440*: la “poética individual”¹⁴, la idea de que cada lector aporta su propia forma de leer al texto y que no necesita ni él ni el autor instrucciones de ningún tipo, para él “la idea de una poética definida por un cuerpo institucional deviene para él, por lo tanto, inoperante y ridícula”¹⁵. De esta se deriva la idea de un pueblo autor que aparece en “El año 2440”.

Yendo puntualmente al texto en cuestión, el mismo apareció en Ámsterdam en 1770, al año y en 1775 fue impreso en París y luego Mercier lo extendió a tres volúmenes y lo publicó en 1786. El texto usa un procedimiento onírico probablemente emulando la leyenda de los durmientes que se encuentra en el Corán y en otras tradiciones asiáticas. Al parecer el protagonista anónimo se durmió indignado en 1768 y despierta en 2440 para descubrir que el horrible París que conoció es ahora un paraíso donde el mejoramiento no sólo ha sido material sino moral.

Entre las cosas que le explican los parisinos del 2440 están el abandono del lujo frívolo del siglo XVIII gracias a buenas leyes suntuarias¹⁶, los hombres notables son honrados sólo con sombreros bordados¹⁷, la población aumentó a la mitad pero al haberse cultivado la totalidad de los terrenos aptos para ello se equilibró la población con la producción¹⁸, en el Colegio de las Cuatro Naciones ya no se enseña ni griego ni

¹⁴ Coutier, Annie, “«Protestations contre les dogmes littéraires»: le pur plaisir de la lecture et de l’écriture selon Louis Sébastien Mercier”, *Cahiers du CIERL*, nº5, “Plaisirs sous l’Ancien Régime”, Les Presses de l’Université de Laval, 2009, p. 70.

¹⁵ *Ibid.* p. 71.

¹⁶ Mercier, *Op. Cit.*, p. 25.

¹⁷ *Id.*, p. 28.

¹⁸ *Id.*, p. 45.

latín sólo lenguas vivas¹⁹ y por último, poseen un pueblo autor o un pueblo de autores debido a su peculiar práctica testamentaria²⁰.

Este punto es el más digno de desarrollar dado que los otros no presuponen una novedad, de hecho algunos son retrógrados como su concepción de la mujer como un ser humano inferior o su rechazo satírico de las lenguas clásicas y de la teología y la jurisprudencia como males de los Estados. Como se anunció anteriormente, en su novela los parisinos del 2440 realizan una práctica muy particular: escriben diarios personales con sus principales ideas y experiencias en tono moralizante, texto que al fallecer heredan sus hijos y lo consideran su mayor bien. El protagonista anónimo se sorprende de encontrar un pueblo en el que todos son escritores. Esta idea se deriva de su “poética individual” que reconoce la perspectiva de cada sujeto como totalmente valiosa y niega la supremacía de un canon expresivo o interpretativo. Esta es la novedad de la ucronía de Mercier, la que lo suma al giro subjetivista de la modernidad y la que lo distingue de sus contemporáneos fervientes buscadores de la universalización de una perspectiva en particular.

Mercier es digno de ser recuperado y repensado en tanto que a fines del siglo XVIII unió la valoración positiva de la mirada individual por sobre la dogmática (en las letras Boileau y Racine y en las ciencias Descartes y Newton) al tiempo que no dejó de confiar en la posibilidad de un progreso continuo del ser humano. En palabras de Trousson “la utopía de Mercier es la de la fe en el progreso”²¹ a lo que añadiríamos un progreso en un sentido casi contemporáneo del término dado que tiene en cuenta la diferencia algo que no había sucedido antes en la historia de la utopía.

Epílogo: ¿Mercier el primer posmoderno?

Para terminar esta revisión de las dos ideas principales que aparecen con la obra de Louis-Sébastien Mercier, *L'An 2440* se desea concluir con un interrogante. Como se dijo arriba a Mercier se le debe el entender a la utopía como ucronía, es decir la unificación del pensamiento utópico con la idea de progreso de la Modernidad junto con

¹⁹ *Id.* p. 56.

²⁰ *Id.* p. 52.

²¹ Trousson, *Op. Cit.*, 232.

el reconocimiento y la valoración de la lectura y escritura individuales y por tanto de las perspectivas subjetivas en dicha ficción de progreso. La pregunta que desearía dejar para posteriores investigaciones o para otros investigadores es ¿si esta particular combinación entre progresismo y subjetivismo no preanuncia la crítica posmoderna a la Modernidad desde la Modernidad misma? En otras palabras, la crítica a los cánones literarios y a los grandes sistemas científicos de Mercier al tiempo que se sobrestima la mirada de cada sujeto, ¿no preanuncia la crítica a los grandes relatos y la propuesta de las biografías como relatos alternativos y fragmentarios?

Hasta aquí la contribución que se espera poder ampliar con otra traducción de la obra, dado que la única existente al momento data de mediados de los años 1980 y es de difícil adquisición fuera de México. Algo que no ocurre en otras lenguas como el inglés o el italiano que cuentan con traducciones casi contemporáneas a Mercier. Sirva este trabajo como invitación a investigar al pensador que según afirma el historiador norteamericano Robert Darnton ofrece el mejor testimonio del París en vísperas de la Revolución²².

²² Darnton, R. *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, Nueva York, Norton, 1996, p. 118.

La idea como acto en las *Meditaciones Metafísicas*

Mario A. Narváez
(CEF-CONICET)

Introducción

Descartes utiliza el tradicional término filosófico “idea” para referirse a los modos de la sustancia pensante. Dicho término de procedencia platónica había adquirido una significación precisa en la filosofía tomista. En efecto, como afirma el propio Descartes en la respuesta a Hobbes, designaba las percepciones del entendimiento divino¹. Él, sin embargo, le da un nuevo uso que tendrá consecuencias muy importantes para la filosofía posterior, pues de ahora en adelante su significación primaria serán las percepciones de la mente humana y dejarán de serlo las de la mente divina, dando lugar así a un giro conceptual que algunos comentaristas han llamado “la vía de las ideas”².

La concepción cartesiana de las ideas, siguiendo a Jolley, parece admitir tres posibilidades. Se concibe la idea como acto del entendimiento, como objeto independiente o bien como disposición. Cada una ha dado lugar entre los cartesianos al desarrollo de tres doctrinas distintas. La de Malebranche, que defiende la idea como objeto, la de Leibniz que considera a la idea como disposición y, finalmente, la de Arnauld y Spinoza que sostiene que la idea es un acto³.

En nuestro trabajo, no obstante, nos ocuparemos sólo de la concepción de la idea como acto, examinando brevemente algunas de las definiciones ofrecidas por Descartes a fin de determinar sus características. Intentamos mostrar que la idea así entendida incluye –tal como aclara Descartes en el prefacio de las *Meditaciones*- dos aspectos inseparables: el aspecto formal y el aspecto objetivo. Y que, si bien Descartes en ciertos pasajes destaca el aspecto objetivo, luego en las respuestas tiene que poner

¹ Descartes, *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Alfaguara, Madrid, 1977 p. 147

² Según Benítez y Robles, “el camino de las ideas” es un intento de cerrar la brecha abierta por Descartes al separar las dos sustancias (pensante y extensa). Véase, Benítez Laura, Robles José A.: “La vía de las ideas”. En: *Del Renacimiento a la Ilustración I*. Edición de Ezequiel de Olaso, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994. pp. 111-114

³ Jolley, Nicholas; *The Light of the Soul. Theory of ideas in Descartes, Malebranche and Leibniz*. Oxford University Press, Oxford, 1990. p. 21

énfasis en el aspecto formal para que su concepción de la idea no se malinterprete, es decir, no se pierda de vista el aspecto activo e intelectual de la idea. La discusión, además, hecha luz respecto de la conocida afirmación cartesiana según la cual “las ideas son como cuadros o imágenes”⁴ y de qué modo no debe entenderse. Nos limitaremos al texto de las *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, en la medida en que es uno de los esenciales del *Corpus* cartesiano, en el que podemos encontrar la discusión más importante respecto de esta cuestión. En cuanto a la bibliografía secundaria, solamente cabe mencionar *The Light of the Soul*, de Jolley que nos ha servido como guía para introducirnos en la problemática de las ideas en Descartes y sus seguidores, el resto aparecerá al final del trabajo.

La novedad introducida por Descartes, respecto a la concepción de las ideas, reside en que una idea es aquello que el sujeto percibe inmediatamente en su conciencia⁵. Esta novedad, como señala Jolley, puede considerarse la consecuencia de un nuevo presupuesto adoptado por Descartes respecto a la naturaleza de la mente humana que hace que ésta adquiera en la filosofía cartesiana atributos que pertenecían a la mente divina, tal como la percepción intelectual a través de las ideas⁶. El supuesto cartesiano (aceptado también por Galileo, Leibniz y otros) es que la mente del hombre, al ser creada a imagen y semejanza de la divina, es capaz de obtener conocimiento por sí misma y no requiere el auxilio divino –la gracia- en cada acto cognoscitivo⁷.

Como consecuencia de tales modificaciones conceptuales, el significado del término “idea” es uno de los problemas que tiene que enfrentar Descartes, desde antes

⁴ *Meditaciones*, p. 37

⁵ Tanto para Agustín como para los escolásticos “idea” significaba los ejemplares o arquetipos del entendimiento divino, universales o verdades eternas. Ciertamente, para los autores de las objeciones, formados en la tradición filosófica medieval resultaba bastante extraño que la mente humana tenga ideas, ya que las ideas pertenecían exclusivamente a la mente divina: “... con el advenimiento del Cristianismo –afirma el diccionario de Magnavacca- las Ideas del mundo inteligible platónico, que siguen guardando sus principales notas, se concentran –aun la Idea de materia- en la mente de Dios, es decir, en el Logos o Verbo. ... Correlativamente y desde el punto de vista gnoseológico, con esta doctrina Agustín explica al Verbo –en cuanto instancia en la que se subsumen las ideas o esencias de todas las cosas- como lumen que guía a todo hombre hacia la primera verdad que es Dios mismo. ... Tomás de Aquino identifica precisamente las ideas de Dios con su esencia. Y sintetiza su propuesta de solución en S. Th. I, 15, 2 in fine, diciendo que la unidad de las diversas ideas es el mismo intelecto divino...”. (Magnavacca Silvia; *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Miño y Dávila, Bs. As. 2005 pp. 335-336). Hatfield, por su parte, sostiene que la posición adoptada por Descartes implica, en contra del aristotelismo, la posibilidad de que el entendimiento puro conozca las esencias de las cosas, independientemente de los sentidos (Hatfield, Gary: “The Cognitive Faculties”. In: *The Cambridge History of the Seventeenth-Century Philosophy*. Ed. Garber Daniel and Ayers Michael. Cambridge University Press, 1998 p. 964). Véase también Ayers, Michael: “Ideas and Objective Being” In: Garber and Ayers (1998) p. 1062

⁶ Jolley p. 25

⁷ Jolley pp. 7-9

de la composición de las *Meditaciones* y, sin duda, continuará ocasionando dificultades después de publicada esta obra. Como las objeciones dejan ver, a pesar de que el prefacio ya comienza con una aclaración al respecto, los lectores seguirán mostrando importantes dificultades para su comprensión.

Pues bien, comencemos entonces por la primera de las definiciones ofrecidas por Descartes. En el mencionado prefacio de las *Meditaciones* se aclara que el término idea es equívoco. Puede significar dos cosas, o bien se refiere a la “operación del entendimiento” a través de la cual éste se representa alguna cosa –la idea en su aspecto material-, o bien en cuanto cosa representada por dicha operación, es decir, la idea considerada objetivamente. Esta primera definición tiende a destacar que los críticos que han leído el *Discourse* han pasado por alto el aspecto objetivo de la idea y su importancia para la demostración de la existencia de Dios, pues los dos aspectos de la idea admiten dos grados de perfección diferente⁸. Por otra parte, el hecho de que Descartes llame “material” a la idea en cuanto operación del entendimiento conlleva cierta confusión terminológica. En efecto, en el *Corpus* de las *Meditaciones* dicho aspecto será llamado “formal” o “realidad formal”. No nos detendremos en la manera de explicar esta confusión, aceptaremos que lo que aquí se denomina “material” equivale a lo mismo que en otros lugares llama “realidad formal”. También consideraremos que, más allá de las variaciones en la terminología, la distinción trazada por Descartes en todos los casos es la misma, esto es, aquella que se ha apuntado en el prefacio de las *Meditaciones*⁹.

La cuestión que nos planteamos a continuación es intentar establecer si en la concepción de la idea como acto, para que pueda eliminarse la equivocidad del término, debemos dejar de lado alguno de los dos aspectos, o si más bien debiéramos considerar que la primera definición cartesiana apunta solamente a no pasar por alto la unidad de los dos aspectos de la idea. Para ello tomaremos dos de las definiciones de idea extraídas de las respuestas a las objeciones, en las que puede verse que, con énfasis en uno u otro aspecto, la concepción cartesiana de la idea siempre mantiene esta ambigüedad esencial. La primera de ellas la encontramos en la segunda definición del esbozo geométrico trazado, a pedido de Mersenne, en las Segundas Respuestas:

“Con la palabra *idea*, entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos, por cuya

⁸ *Meditaciones* p. 10

⁹ Una explicación aceptable acerca de esta confusión terminológica se encuentra en Jolley, *Ibid.* p. 17

percepción inmediata tenemos conciencia de ellos. ... Y así no designo con el nombre de idea las solas imágenes de mi fantasía; al contrario, no las llamo aquí ideas en cuanto están en la fantasía corpórea (es decir, en cuanto están pintadas en ciertas partes del cerebro), sino sólo en cuanto informan el espíritu mismo aplicado a esa parte del cerebro”¹⁰.

La segunda definición es una aclaración que aparece en las repuestas a las objeciones de Hobbes:

“... llamo idea a todo lo que el espíritu concibe de un modo inmediato; de suerte que, cuando deseo o temo, como a la vez concibo que deseo y temo, cuento dichos querer y temor en el número de las ideas; y he usado ese nombre por ser ya de común empleo entre los filósofos, que significan con él las formas de las percepciones del entendimiento divino, y ello aunque no reconozcamos en Dios fantasía ni imaginación corpórea alguna”¹¹.

Ambas definiciones muestran que el término “idea” tiene una significación muy amplia que incluye todo tipo de pensamientos, desde el pensamiento de las imágenes de los objetos, hasta los sentimientos íntimos como el deseo, el dolor, el placer, el temor, etc. “Idea”, en este sentido, se aplicaría a todas las operaciones mentales de las que el sujeto es conciente. Sin embargo, debería tener una significación más precisa ya que “idea”, aunque la diferencia parece mínima, no es sinónimo de “pensamiento” que Descartes define como “todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente concientes de ello”¹².

Al examinar la primera de las definiciones citadas encontramos, ante todo, que idea es “la forma de todos nuestros pensamientos” y, como aclara la segunda definición, también la forma “de las percepciones del entendimiento divino”, según la acepción de la tradición escolástica. Para Jolley, teniendo en cuenta que en la escolástica era sinónimo de esencia¹³, el término “forma” –clave para comprender esta definición– puede interpretarse en dos sentidos, manteniendo con ello la dualidad de la definición del prefacio. Si la forma es la esencia de la idea, entonces, puesto que ésta no es más

¹⁰ *Meditaciones*, p. 129

¹¹ *Meditaciones*, p. 147

¹² *Meditaciones*, p. 129

¹³ Jolley, pp. 16-17. Según Magnavacca, el concepto de forma en la filosofía medieval si bien tiene diferentes acepciones de acuerdo con el autor y la tradición considerada, de una u otra manera, siempre se vincula con el concepto de esencia: “En todos los casos, la *forma*. se vincula siempre con la determinación ontológica y la actualidad metafísica. Por eso, también se relaciona con la *natura* (véase) que algo tiene, es decir, con el principio de sus operaciones, ya que, si ese algo tiene tal *f*., ello significa que está determinado como tal cosa, razón por la que llevará a cabo ciertas operaciones y no otras”. (Magnavacca, pp. 298-299)

que un modo del pensamiento, el término forma designará a la idea en cuanto “cierta manera de pensar”. Bajo este aspecto, según Descartes no surgen diferencias entre las ideas¹⁴. Sin embargo, si entendemos por “forma de la idea” la esencia que ella representa, esto es, su realidad objetiva, entonces, la esencia de la idea estaría determinada por esta última¹⁵. La Tercera Meditación, sin dudas, tiende a poner el acento sobre el aspecto objetivo o representativo de la idea, se afirma que “... así como el modo objetivo de ser compete a las ideas por su propia naturaleza, así también el modo formal de ser compete a las causas de esas ideas” o también que en las ideas “sólo se considera la realidad que llaman objetiva”¹⁶. Siendo así las definiciones anteriores deberían interpretarse en el sentido de que la forma de la idea es lo representado por la idea. De donde se desprendería que lo esencial dejaría de ser el acto perceptivo de la mente y pasaría a ser la cosa representada.

Sin embargo, en nuestra opinión, esta interpretación no haría justicia a la concepción cartesiana ya que restaría importancia a la idea como operación del entendimiento, en la cual reside buena parte de la innovación cartesiana. Por cierto, el texto completo de la primera definición busca atenuar los efectos de las afirmaciones de la Tercera Meditación, donde se acentuaba el aspecto representativo de la idea, es decir, su realidad objetiva. En efecto, puede verse que Descartes, al señalar la diferencia que existe entre una idea y la imagen que está en la fantasía corpórea, busca atenuar la importancia de este último aspecto de la idea. La idea es una imagen, no en cuanto tal, sino sólo en la medida en que tiene un contenido objetivo, algo que es representado por ella. Pero, en la medida en que no es pasiva, no es una imagen en sí, sino una percepción activa del espíritu. La segunda definición, remarca aún más la importancia de la idea como operación del entendimiento. “Cuando deseo o temo –afirma Descartes... concibo a la vez que deseo y temo”. Así, dado que el temor, el deseo, etc., determinan la forma de las percepciones del entendimiento humano Descartes las llama ideas, que es el nombre de las percepciones del entendimiento divino. Según esta segunda definición, lo que hace que el temer y el desear sean ideas, es que son percibidos como tales, lo cual coincide plenamente con lo afirmado en la primera definición, esto es, que la idea es la forma de los pensamientos a través de la cual ellos mismos son percibidos. En consecuencia, la idea no es pura pasividad no es sólo

¹⁴ *Meditaciones*, p. 35

¹⁵ Jolley, p. 17

¹⁶ *Meditaciones*, p. 36

imagen, la idea es también un acto de percepción, de concepción que se da en el espíritu. Como tal este acto tiene una determinada forma, temer, desear, etc. a través de la cual se percibe a sí mismo. Explicaremos con más detalle este punto.

En ambas definiciones Descartes destaca el carácter inmediato de la idea. ¿Qué significa esto? En la primera definición, podemos ver que la percepción de la forma de la idea permite tomar conciencia de tal o cual pensamiento. Esta afirmación no es muy clara pero puede ser interpretada a la luz de la segunda definición. En efecto, allí Descartes nos dice que concebir inmediatamente una idea implica concebir al mismo tiempo lo que tal idea es, por ejemplo, temer es una idea pues mientras temo concibo que yo temo. La idea, entonces, es un acto del pensamiento determinado por cierta forma que se concibe a sí misma a través de esa forma. Podríamos decir que es una operación del entendimiento auto-conciente. Margaret Wilson denomina a este aspecto de la idea como acto –es decir, al hecho de que perciba lo que ella es- “auto-luminosidad” de la idea. Según Wilson, Descartes admite que todos nuestros actos mentales son auto-luminosos¹⁷. Lo cual, permite evitar un regreso *ad infinitum*, pues como aclara Descartes en las Sextas Respuestas, para percibir la idea no es necesario que haya otra idea que se refiera a la primera idea, etc., la primera idea conoce su objeto y se manifiesta a sí misma¹⁸.

Ahora bien, desde esta última perspectiva podría parecer que la idea se percibe sólo a sí misma como operación del entendimiento, sin tener en cuenta lo que dicha actividad concibe o percibe, sin embargo, los dos ejemplos utilizados por Descartes en la segunda definición permiten disipar esa posibilidad. En efecto, el temor y el deseo nunca existen sin su contrapartida representativa, intencional, es decir, aquello temido o deseado en el acto de temer o desear. La auto-percepción de la idea implica la conciencia de que se teme y, al mismo tiempo, la conciencia de aquello que se teme. Es claro que, la expresión “cuando deseo o temo, como a la vez concibo que deseo o que temo...” significa “cuando deseo o temo **algo**”. Sin duda, en dicha definición lo que Descartes destaca es la conciencia del acto intelectual de temer o desear que acompaña la conciencia de cierto objeto temido o deseado. Tal como señala Jolley, para Descartes y Leibniz la intencionalidad es definitoria de los fenómenos mentales, no así para Malebranche quien niega que los sentimientos posean algún contenido representativo¹⁹.

¹⁷ Wilson, Margaret; *Descartes*. Routledge, London - New York, 1978 p. 141

¹⁸ *Meditaciones* (Sextas Respuestas) p. 323

¹⁹ Jolley, p. 24

Las consideraciones anteriores, por otra parte, pueden permitirnos entender con más claridad un conocido pasaje de la Tercera Meditación en el que Descartes explica qué es idea, y que casi siempre se ha visto como una identificación de la idea con la imagen. Allí podemos leer:

“De entre mis pensamientos, unos son como imágenes de cosas, y a éstos solos conviene con propiedad el nombre de “idea”, [como cuando me represento un hombre, una quimera, un cielo, un ángel, o el mismo Dios. Otros, además tienen otras formas:] como cuando quiero, temo, afirmo o niego; pues, si bien concibo entonces alguna cosa de la que trata la acción de mi espíritu, añado asimismo algo, mediante esa acción, a la idea que tengo de aquella cosa; y de este género de pensamientos, unos son llamados voluntades o afecciones, y otros, juicios”²⁰.

A la luz de lo que se ha dicho hasta aquí y, principalmente, debido a que tuvimos en cuenta las definiciones dadas en las respuestas a las objeciones, resulta sencillo interpretar este pasaje sin cometer el error de muchos lectores famosos (Hobbes, Gassendi, Spinoza, por nombrar los principales) que identifican la idea con la imagen. La idea en su realidad formal es una acción del espíritu, en su realidad objetiva en cambio una cierta imagen. En el pasaje citado, Descartes, tiende a poner énfasis en que las ideas propiamente dichas son como imágenes, pero no para negar que la idea sea una acción del espíritu (apariencia que le costará mucho disipar), sino para resaltar el carácter representativo de la idea. La idea es una imagen en la medida en que se refiere a algo y esa representación contiene parte de la realidad de la cosa representada. Hay una acción del espíritu que consiste sólo en representar algo y a ésta acción le corresponde plenamente el término idea. En cambio, hay otras acciones que además de la representación incluyen otra acción como el temor o el deseo de lo que es representado. Pero estas acciones son ideas en sentido secundario. El problema aquí surge por el hecho de que Descartes habla de la representación como si fuera puramente realidad objetiva olvidando su aspecto formal, en tanto operación del intelecto.

En cuanto explica el temor, el deseo, etc. pareciera que estamos ante ideas que

²⁰ *Meditaciones*, p. 33 La oración entre corchetes, que sin dar explicaciones omite Vidal Peña, pertenece a la edición de Ezequiel de Olaso, cuya traducción sigue el mismo texto francés que la de Peña, (Descartes, René: *Meditaciones Metafísicas*. En: *Obras Escogidas*. Traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Charcas, Bs. As., 1980 p. 237-238). Un poco más adelante Descartes afirma nuevamente: “De manera que la luz natural me hace saber que las ideas son en mí como cuadros o imágenes, que pueden con facilidad ser copias defectuosas de las cosas...” (p. 37)

son puramente una acción, sin embargo, esto es producto de una cierta simplificación. En realidad, si nuestra interpretación es correcta, los casos de las voliciones, las afecciones y los juicios implicarían la presencia de dos actos del entendimiento operando en dos niveles. Primero tendríamos el acto por el cual la mente se representa una determinada cosa, luego en un segundo nivel el acto de temor, deseo, etc. Sin esta distinción sería difícil evitar la lectura contraria, esto es, que las ideas de temor, deseo, etc. son puramente actos del entendimiento sin realidad objetiva. De todos modos, el énfasis puesto por Descartes en las Respuestas al evitar la identificación de la idea con su contenido objetivo justifica plenamente mantener esta distinción.

Conclusiones

Primero hay que destacar que, para Descartes, las ideas no son estrictamente imágenes. Todas las definiciones que hemos examinado nos muestran que la idea es ante todo una acción del entendimiento. Desacreditando así la lectura de Spinoza según la cual Descartes concibe las ideas como pinturas mudas en un lienzo.

Segundo, si bien Descartes afirma que las ideas son como imágenes, estará refiriéndose sólo a uno de los aspectos de la idea, es decir, el aspecto representativo o intencional, lo cual no implica pasividad alguna. Por el contrario, la idea como tal, en cuanto acto representativo, ya incluye una cierta acción u operación del espíritu.

Tercero, la equivocidad o el doble significado del término idea es inherente a la misma. El mismo Descartes no parece querer eliminarlo. La idea como acto conlleva dos aspectos, su realidad formal, en tanto actividad del entendimiento y su realidad objetiva, en tanto que representa algo.

Bibliografía

Fuentes:

Descartes, René; *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Alfaguara, Madrid, 1977

-----; *Obras Escogidas*. Traducción de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck. Charcas, Bs. As., 1980.

Bibliografía secundaria :

Ayers, Michael; “Ideas and Objective Being”. In: *The Cambridge History of the Seventeenth-Century Philosophy*. Ed. Garber Daniel and Ayers Michael. Cambridge University Press, 1998

Benítez, Laura; Robles, José A.; “La vía de las ideas”. En: *Del Renacimiento a la Ilustración I*. Edición de Ezequiel de Olaso, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994

Jolley, Nicholas; *The Light of the Soul. Theory of ideas in Descartes, Malebranche and Leibniz*. Oxford University Press, Oxford, 1990

Hatfield, Gary: “The Cognitive Faculties”. In: *The Cambridge History of the Seventeenth-Century Philosophy*. Ed. Garber Daniel and Ayers Michael. Cambridge University Press, 1998

Magnavacca, Silvia; *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Miño y Dávila, Bs. As. 2005

Wilson, Margaret; *Descartes*. Routledge, London - New York, 1978.

Sobre la distinción leibniziana entre fenómenos reales e imaginarios

Martín Oliveira

(Universidad de Buenos Aires)

Introducción

Las percepciones juegan un papel central en la ontología de G.W. Leibniz. En muchas ocasiones, al resumir en qué consiste el mundo desde su perspectiva, señala que éste se compone solamente de mónadas y sus respectivas percepciones. Estas últimas pueden caracterizarse como el género de las representaciones mentales para Leibniz. Ahora bien, él ubica dentro de ellas un tipo de representaciones mentales que llama “fenómenos” y, las distingue en dos tipos. Los fenómenos que se representa la mónada pueden ser en principio y siguiendo la distinción leibniziana, o reales o imaginarios.

El concepto de “fenómeno imaginario” no es, sin embargo claro, en la filosofía leibniziana. Las referencias al mismo son acotadas y en el mismo texto en el que se elabora la distinción entre los dos tipos de fenómenos, no reciben los fenómenos imaginarios una descripción adecuada. Más aún, su propia oposición a los “fenómenos reales” podría hacer pensar que se trata de fenómenos en alguna medida “irreales”, lo cual, según sostenemos, suscita dificultades al conciliar esto con otras tesis de la filosofía de Leibniz. En el presente trabajo indagaremos la naturaleza de los fenómenos imaginarios. Para ello comenzaremos rastreando la distinción leibniziana en el texto en el que se la presenta, para señalar en qué modo se explica la naturaleza de ellos y los límites de dicha caracterización. Consecuentemente trataremos de establecer a qué tipo de ente pertenecen los objetos representados por los fenómenos imaginarios, y su ubicación general en la ontología leibniziana. Continuaremos relevando brevemente la función que Leibniz otorga a la imaginación en su teoría del conocimiento, para observar en qué medida se ve involucrada en los fenómenos imaginarios. Finalmente ofreceremos las conclusiones en torno a la caracterización de los fenómenos imaginarios y los problemas que ésta suscita.

La distinción de los fenómenos

En un escrito de 1684 titulado “Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios” Leibniz desarrolla varios criterios según los cuales es posible distinguir, en sus palabras, “cuáles fenómenos son reales”¹. A propósito de los fenómenos en su generalidad, encontramos una caracterización en términos de “apariciones que existen en mi mente”², cuya existencia es indudable al ser percibidos con conciencia. En este sentido pensamos que se puede predicar lícitamente la existencia de los fenómenos como entidades mentales, independientemente de su contenido representativo; por ejemplo, aún cuando el fenómeno en cuestión sea el de un centauro, éste es un fenómeno existente. Ahora bien, creemos que es posible lograr una mayor precisión de esta distinción a partir de la calidad de los objetos representados ya sea por los fenómenos reales o imaginarios. Más precisamente entendemos que la particularidad de que el fenómeno sea real o sea imaginario debe buscarse y es definida por el objeto representado. En este sentido es necesario obtener una elucidación clara de las circunstancias según las cuales un objeto tal es real o imaginario y, cómo deben interpretarse estas características. Será fundamental indagar si la realidad o lo imaginario de los objetos representados corresponde a una característica de ellos en su calidad de entes, esto es, una característica ontológica, o si se debe por otra parte, a la relación de la mente con ellos.

Los criterios establecido en el texto antes mencionado para distinguir entre las dos clases de fenómenos consisten en varios tipos de “indicios” de índole pragmática, y son los siguientes: que el fenómeno sea vívido, que sea múltiple, que sea congruente con otros fenómenos, que sea conforme a “la sucesión de los hechos de la vida”³, y finalmente que sirva para realizar predicciones sobre fenómenos futuros. Como puede observarse, en todos ellos tienen lugar comparaciones entre diversos fenómenos, o sea, entidades mentales y no apelan en circunstancia alguna a establecer relaciones con los objetos existentes representados en los fenómenos. A su vez, desde la perspectiva de Leibniz estos criterios tampoco proveen “certidumbre metafísica”, esto es, que su contrario implique contradicción, sino en todo caso probabilidad respecto a la realidad o no de los fenómenos.

¹ Leibniz, G.W.: *Escritos filosóficos*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2003, p. 308.

² Leibniz, G.W.: *Op. Cit.*, p. 307-308.

³ Leibniz, G.W.: *Op. Cit.*, p. 309.

Desafortunadamente no es posible encontrar en aquél texto mayores precisiones sobre lo que Leibniz considera que son los fenómenos reales y, menos aún precisiones en torno a la naturaleza de los fenómenos imaginarios. En efecto, a partir de los indicios para distinguir a los fenómenos reales, podría deducirse que los fenómenos que no satisfacen dichos criterios son simplemente aparentes. En este sentido y, por oposición de los fenómenos imaginarios a los fenómenos reales, podríamos creer plausible caracterizar a los primeros como “irreales”.

El problema de la realidad de los fenómenos

Ahora bien, consideramos que esta conclusión preliminar acerca de la irrealidad de los fenómenos imaginarios se debilita en virtud de la que Leibniz lleva a cabo del concepto de realidad, hasta el punto tal que debe admitirse que los fenómenos imaginarios considerados en torno al objeto representado por ellos, son en cierta medida reales.

A los efectos de revisar este concepto encontramos de especial interés el texto de 1697 que lleva el título de “Sobre la originación radical de las cosas”. Leibniz ofrece allí varios argumentos y explicaciones a favor de su cosmología, revelando también algunos elementos importantes de su ontología. En efecto, es posible rastrear a lo largo de este texto la articulación leibniziana de los conceptos de realidad y existencia. A propósito de los cuales merece citarse el siguiente pasaje:

“(…) todas las cosas posibles, es decir, todas las que expresan una esencia o realidad posible, tienden con igual derecho a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, es decir, en proporción al grado de perfección que implican (...)”⁴

Como puede observarse, Leibniz distingue por un lado la existencia y por el otro, a la realidad o esencia de las cosas. Mientras que estas últimas no sean contradictorias, y consecuentemente metafisicamente imposibles, las cosas de cuya realidad o esencia se trate, serán para Leibniz entidades posibles. La esencia o realidad de las cosas se muestra pues cuantificable en términos de la perfección que cada una involucre. Leibniz define su concepto de perfección en *Sobre la originación radical de*

⁴ Leibniz, G.W.: *Op. Cit.*, p. 543.

las cosas como “la cantidad de esencia”⁵ y agrega más detalles sobre ella en *Monadología* §41: “(...) la perfección no es más que la magnitud de la realidad positiva tomada precisamente, poniendo aparte los términos o los límites de las cosas que los poseen”⁶. Todo lo cual lleva a pensar que los entes cuya noción no es contradictoria siempre poseen un grado de realidad. En consecuencia si encontramos que los objetos representados por los fenómenos imaginarios no poseen una noción contradictoria, debemos admitir que estos entes poseen algún grado de esencia positiva y, por ello, son reales.

Desde nuestra perspectiva resulta deseable evitar confundir los conceptos leibnizianos de realidad con el de existencia, el cual nos remite a los entes creados por la Unidad Dominante o Dios según el principio de composibilidad. Tal como es sabido, según este principio, resultan creados aquellos posibles cuya suma de esencia o realidad logra otorga mayor cantidad de perfección al mundo. En esto consiste la aplicación de la inteligencia divina en la creación del mundo, observando principios de economía de medios en pos del mayor resultado posible.

Teniendo en cuenta estas precisiones, resulta conveniente observar la respuesta que ofrece Leibniz ante una objeción según la cual, las cosas que no existen, al no participar en modo alguno de la existencia, han de ser imaginarias o ficticias. La respuesta leibniziana a esta objeción indica que las esencias que están fuera de la existencia y las verdades eternas, también alcanzadas por esta objeción, existen sin embargo en calidad de ideas en la mente divina. Aquí podemos observar otra precisión respecto a los entes reales. Ella consiste en que aunque tales entes posibles no existan en el mundo, aún así poseen un tipo de existencia como representaciones mentales de Dios.

A partir de estos resultados en torno a los conceptos de realidad y existencia, podemos empezar a delimitar la distinción entre los fenómenos reales y los imaginarios. En efecto, a juzgar por el objeto representado en cada caso, es posible interpretar que los objetos de los fenómenos reales corresponden a todos los entes posibles, sean ellos existentes en el mundo o no. Tal como hemos indicado previamente, siempre que la noción de un ente no encierre una contradicción, éste será un ente de esencia posible o real. Esos, pues, serán los objetos de los fenómenos reales de la mente. Sin embargo, queda pendiente establece a qué tipo de entidad corresponden los objetos de los fenómenos imaginarios, y cómo se los ubica a ellos en la ontología leibniziana.

⁵ Leibniz, G.W.: *Op. Cit.*, p. 543.

⁶ Leibniz, G.W.: *Op. Cit.*, p. 700.

El papel de la imaginación en los fenómenos

A los fines de echar luz sobre la distinción entre los dos tipos de fenómenos que realiza Leibniz, resulta necesario determinar qué función cumple la imaginación en su perspectiva. Una importante referencia acerca de la imaginación puede obtenerse en una carta de 1702 a la reina Sofía Carlota de Prusia:

“(…) debe haber un *sentido interno* donde las percepciones de estos diferentes sentidos externos se encuentren unidas. Esto es llamado *imaginación*, la cual comprende al mismo momento los *conceptos de los sentidos particulares*, que son *claros pero confusos*, y los *conceptos del sentido común*, que son claros y distintos.”⁷

Como puede observarse, la imaginación sería una capacidad representativa propia de la mente, que lleva a cabo la tarea de dar unidad a las percepciones obtenidas por medio de los diferentes sentidos externos. La unidad que resulta del obrar de la imaginación consiste en hacer más inteligibles los conceptos involucrados en las percepciones de manera que sean susceptibles de definición. Esto también puede observarse cuando Leibniz, en la misma carta, distingue tres niveles de conceptos según las maneras en la que se presentan a la mente:

“Hay pues tres niveles de conceptos: aquéllos que son sólo *sensibles*, que son los objetos producidos por cada sentido en particular; aquéllos que son a la vez *sensibles e inteligibles*, que pertenecen al sentido común; y aquellos que son sólo *inteligibles*, que pertenecen al entendimiento. Tanto el primero como el segundo son imaginables pero el tercero está más allá de la imaginación. El segundo y el tercero son inteligibles y distintos, mientras que los primeros son confusos, aunque puedan ser claros y reconocibles”⁸

Como puede observarse, de los tres niveles de conceptos distinguidos por Leibniz, aquéllos que están vinculados con lo sensible, los conceptos de cada sentido externo en particular, así como los conceptos pertenecientes al sentido común, esto es,

⁷ Leibniz, G.W.: “On What is Independent of Sense and Matter” en Leibniz, G.W.: *Philosophical Papers and Letters*, ed. Leroy Loemker, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 548.

⁸ Leibniz, G.W.: “On What is Independent of Sense and Matter” en Leibniz, G.W.: *Philosophical Papers and Letters*, ed. Leroy Loemker, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 549.

varios sentidos externos a la vez, caen bajo la imaginación. En la filosofía leibniziana las ciencias matemáticas encuentran su fundamento en el obrar de la imaginación con los dos tipos de conceptos antes mencionados que están vinculados con lo sensible. Más precisamente Leibniz entiende que el análisis de las nociones que corresponden a cualidades sensibles, se reduce a nociones de las ciencias matemáticas que involucran el concepto de magnitud. Desde la perspectiva de diversos intérpretes⁹, las características de claridad y confusión que presentan los conceptos derivados de percepciones de los sentidos externos responden a la teoría del conocimiento que Leibniz presenta en sus *Meditaciones acerca del conocimiento, la verdad y las ideas*. Según esta teoría las nociones son claras cuando son suficientes para reconocer el objeto que representan, mientras que son oscuras cuando no es posible reconocer tal objeto, y la categoría de la claridad está a su vez dividida en dos. Por una parte una noción clara puede ser confusa, cuando no es posible señalar todas las “notas” que distinguen a la cosa de otras, ante lo cual se opone una noción distinta, que permitiría distinguir suficientemente el objeto representado de los demás.

Se desprende de las distintas categorías de nociones y la caracterización de las representaciones sujetas a la imaginación, que las nociones involucradas en los fenómenos imaginarios tienen su origen en los sentidos externos y como producto de ello, conllevan cierto grado de confusión. Contrapuesto al uso de la imaginación se presenta el del entendimiento, que se encarga de ideas de orden puramente inteligible. Ahora bien, extender este resultado a la distinción entre fenómenos reales e imaginarios, nos haría suponer que los fenómenos reales son aquellos que contienen sólo nociones propias del entendimiento, mientras que a los fenómenos imaginarios le están reservados las nociones procedentes de los sentidos externos y, consecuentemente, confusas.

Conclusión

A lo largo de nuestro recorrido por la distinción que Leibniz traza entre los

⁹Por ejemplo en McRae, Robert: “The Theory of Knowledge” en Jolley, N.(ed.): *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 y Sepper, D.L.: “Spinoza, Leibniz, and the Rationalist Reconceptions of Imagination” en Nelson, A. (ed.): *A Companion to Rationalism*, Oxford, Blackwell, 2005.

fenómenos reales y los imaginarios, hemos podido observar que ella no es una división clara. Más allá de esa circunstancia, es posible trazar algunos límites entre los conceptualizar los “fenómenos imaginarios” según la filosofía leibniziana. Por una parte encontramos que no son ellos fenómenos simplemente irreales, pues el concepto de realidad se aplica a todo ente que posea magnitudes positivas en su noción, de manera tal que sólo aquellos entes cuya noción sea contradictoria podrían ser calificados como “irreales”. Por otra parte la imaginación en el sistema de Leibniz toma su lugar como una manera en la que la mente se relaciona con nociones que dependen o encuentran su origen en los sentidos externos. Resulta de esto que las nociones que caen bajo la órbita de la imaginación, se caractericen por ser confusas. Tal circunstancia no se ajena a la filosofía de Leibniz, sino que responde a la manera en la que el cuerpo expresa la totalidad del universo. De esta forma es posible esbozar el rol y la ubicación que tienen los fenómenos imaginarios en la filosofía leibniziana.

Cassirer y la subjetividad kantiana

Páez, Jacinto

Uno de los escollos que enfrenta Kant, durante las meditaciones que dieron origen al idealismo trascendental, es la herencia moderna de un sujeto sustancial. Esta noción tiene una fuerte presencia en su época, tanto al interior del racionalismo, como también, en una versión aggiornada (conciencia empírica o mente) al interior del empirismo. En ella perviven prejuicios intolerables para su caracterización del conocimiento; prejuicios tanto o más patentes para el lector contemporáneo que no puede dejar de ver nada más que una intromisión de motivos de índole religioso o psicológico en el terreno de la gnoseología. Más allá de esto su presencia delinea la problemática del conocimiento, obligando a los filósofos a introducirse en cuestiones tales como la relación entre el alma y el cuerpo o la constitución del mundo objetivo a partir de representaciones de la mente.

El giro copernicano señala precisamente que tal como se han planteado estos problemas no tienen solución admisible. Si los malentendidos de la razón se encuentran estrechamente ligados a la adopción de una base metafísica, no criticada, ínsita en toda explicación de la relación sujeto objeto, entonces los elementos mismos con los cuales se formulan las preguntas deben ser revisados. Tal suerte le cabe, desde luego, a la noción de sujeto, cuyo lugar debe ser ocupado, según Kant, por una mera forma. Al parecer ella se caracteriza por ser el principio organizativo del conjunto de reglas o condiciones a priori de la experiencia, al que se designa como *sujeto trascendental*. En este cambio se halla una de las claves para resolver los problemas de la razón en su uso teórico, por permitir hacer presa en el inexplorado terreno de la reflexión trascendental, aportando nuevos elementos a la hora de, por ejemplo, refutar los argumentos escépticos. Dicho de otra manera, la novedad de la *Crítica de la razón pura* (en adelante CRP) reside en tematizar por primera vez nuestro modo de conocer objetos a priori, sin apelar a juicios de la experiencia. Y sin embargo no ha sido poco frecuente la acusación de que la filosofía kantiana recae en una psicología de las facultades del alma; de ser esto así, la pretendida originalidad no sería más que una operación retórica. Estos críticos abren, por lo tanto, una brecha entre lo que Kant hizo en su obra y lo que dijo respecto de ella.

El presente trabajo se propone revisitar una de las interpretaciones neokantianas de esta polémica, puntualmente la que realiza Ernst Cassirer. Su singularidad radica en el especial énfasis que pone en los aspectos lógico-trascendentales de la primera crítica, disminuyendo, o incluso anulando, el rol de la noción de facultad. Se busca con ello determinar hasta qué punto la CRP resiste la eliminación de nociones como mente, facultad y similares. Asimismo se busca establecer si este intento corresponde a un paso pendiente en el proceso de desustancialización del sujeto moderno. Para ello, explicaremos esquemáticamente algunos aspectos relevantes de tal proceso, y luego retomaremos críticamente los desarrollos de Cassirer sobre la filosofía trascendental, presentes en el segundo tomo de su obra *El problema del conocimiento en la filosofía y las ciencias modernas*¹.

El desarrollo del giro subjetivista

La filosofía cartesiana tiene sin duda el mérito de haber asignado un nuevo rol filosófico a la subjetividad. Por primera vez el principio arquimédico “pienso, luego soy” es puesto en la base de una fundamentación del conocimiento. Pese a que filósofos y amigos de Descartes le señalaron, en diversas oportunidades, la reminiscencia de sus ideas con ciertos pasajes de la obra de San Agustín, es claro el sentido en que el filósofo francés insiste en las diferencias. En efecto, la vuelta sobre sí mismo aparece, en el caso del obispo de Hipona, como motor de una exploración mística; mientras que las *Meditaciones Metafísicas* involucran a la subjetividad y la separación de los sentidos en el marco problemático de la certeza de la ciencia y de la validez objetiva de nuestros juicios sobre el mundo externo.

Creemos de todas formas que en un determinado punto Descartes no logra apartarse de las reflexiones místicas de su predecesor medieval. Para alcanzar una fundamentación de derecho de la verdad, considera inevitable la apelación al Ente Supremo. En su obra, la posibilidad de una legalidad y veracidad en la experiencia, o la posibilidad de una física mecanicista encuentra su asiento en la voluntad creadora de Dios. La divinidad es el comodín al cual se recurre frente a los peligros del solipsismo y

¹ *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, II, Bruno Cassirer editor. Berlín, 1907 (citamos por la traducción de W. Roces, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna* tomo II, Fondo de Cultura Económica, México, 1956)

el escepticismo.

A este respecto el veredicto kantiano señala la operación de una hipóstasis². El giro subjetivista debe ser ampliado mostrando que no es necesaria la apelación a Dios si se quiere comprender el orden de la naturaleza. Éste puede ser explicado perfectamente como un aporte originario del sujeto a la conformación de la experiencia. Kant alcanza este resultado tras desarrollar en profundidad los problemas de una estética y una lógica trascendentales, siendo la última una lógica que, sin perder aprioridad, no renuncia a la referencia a objetos³. Desde la subjetividad, a través de su mencionado aporte (los elementos de la razón) se alcanza la formulación del sistema de principios del entendimiento. Tales principios podría pensarse que son los sustancializados por Descartes bajo la forma de leyes eternas que Dios diseñó para nuestro mundo; en el caso de Kant reposan en la naturaleza trascendental de las facultades del sujeto.

Sin embargo, como señalamos previamente, hay oscuridades que parecen acercar a Kant a las posiciones que abandona desde su retórica. Ellas nos hacen sospechar de una efectiva tensión entre las motivaciones críticas y ciertas premisas metafísicas y/o psicológicas que tornan confusa la exposición de la CRP. Se pueden ejemplificar concretamente en su referencia a las dos fuentes principales del conocimiento: sensibilidad y entendimiento, y al modo en que determinan el contenido y la estructura de la obra. Su presencia lleva a preguntar si no se trata acaso de una conciencia psicológica o de un sujeto de operaciones metafísicas.

Una respuesta moderada a este interrogante es la ofrecida por Paul Natorp, maestro de Cassirer, quien señala que pese a pervivir, en la prosa de Kant, un vocabulario psicológico no por ello se ve invalidado el espíritu trascendental de sus reflexiones, es decir su búsqueda de condiciones para la experiencia⁴. Es en este contexto que se inserta el intento de Cassirer por purificar la primera crítica poniendo en el centro de la misma, no la distinción de facultades sino el “superador” concepto de una *síntesis a priori*. Mostraremos a continuación el significado de tal concepto y el esfuerzo de Cassirer por mostrar que, gracias al mismo, desaparece el problema de relacionar sensibilidad y entendimiento.

² Citado por E. Cassirer op. cit. p.595.

³ Cfr. Kant I. *Crítica de la Razón pura*, Colihue, Buenos Aires, 2007 (trad. M. Caimi) p126 y ss. La numeración correspondiente a la paginación de las ediciones alemanas de 1781 y 1787 es A56/B80 y siguientes.

⁴ Natorp P. *Kant y la escuela de Marburgo*, Porrúa, México, 1975 p.34

Síntesis a priori

El concepto de una síntesis a priori es indispensable en la formulación de un idealismo trascendental. Si nos volvemos hacia los antecedentes históricos del kantismo podemos trazar de una forma más o menos precisa la distinción entre lo subjetivo, en tanto asociado al flujo de representaciones de un sujeto; y lo objetivo como lo correspondiente al estado de cosas en el mundo. Desde este enfoque la síntesis se presenta como la constitución de un objeto del mundo a partir de las representaciones subjetivas; las reglas fijas en tal constitución servirían por ende para la realización de una síntesis a priori. Como es notorio, tal síntesis nunca puede corresponder de manera plena con el objeto tal como es, que permanece al margen del conocimiento en tanto cosa en sí. Los mecanismos de la pretendida construcción no son otros que las ya mentadas facultades de la mente. Entrar en un examen detallado de la gran cantidad de críticas a este modelo excede, desde ya, los límites de este trabajo pero no queremos dejar de destacar que el mismo es rechazado por el neokantismo de Cassirer.

Para comprender a qué se refiere éste cuando habla del concepto de una síntesis a priori se debe apelar previamente a su presentación de la distinción entre *ser* y *valor*. Mientras que la distinción entre subjetivo y objetivo se presenta en el plano del ser (estados mentales y objetos externos) la misma se realiza al exterior del concepto de conocimiento. No sucede esto, en cambio, cuando ella se traza desde el plano del valor. La validez viene dada por el tipo de enlace que presentan las representaciones en un juicio, siendo el problema del conocimiento cómo explicar que algunos juicios posean validez objetiva.

Como no es difícil reconocer todo juicio, de validez subjetiva u objetiva por igual, está compuesto por el material presente en la conciencia; no puede residir aquí, entonces, el motivo de la separación. Para alcanzarla es necesario percatarse de que hay juicios que valen para el sujeto empírico, y otros que valen para un sujeto en general. El punto clave no se ve en la referencia a la cosa sino en la calidad del enlace presente entre las representaciones. Cuando el mismo se realiza atendiendo al punto de vista ideal y lógico es que encontramos la universalidad y la necesidad en los juicios, esta característica les viene dada por la concordancia del enlace con las reglas del conocimiento. Cassirer enuncia, sin necesidad de recurrir a las propiedades de las facultades del conocimiento, la identificación entre el sujeto trascendental y la

conciencia en general implicada en los actos de juzgar⁵.

Resta poner en cuestión el origen de los modos de enlace considerados como las reglas del pensar. Aquí es donde se encuentra el meollo de la separación entre el texto kantiano y la lectura que realiza Cassirer. En la CRP tales reglas surgen de la combinación de los elementos de la sensibilidad y el entendimiento (espacio, tiempo y las doce categorías); la *Analítica de los principios* arroja como resultado los principios sintéticos a priori que rigen la validez objetiva de todo juicio. El problema fundamental para alcanzarlos es reunir aquello que en un principio fue puesto en aislamiento, las facultades. Pero si este problema alcanza una solución, se obtiene el sistema que opera como condición de toda experiencia que pueda presentarse a una razón finita humana. Sin embargo en la lectura de Cassirer no se encuentra el énfasis que merece ni el problema de la obtención de las formas de la sensibilidad ni el de las formas del pensar; encontramos una lectura que se desentiende parcialmente de los problemas de la Estética trascendental y que tampoco se introduce en los problemas de una deducción metafísica de las categorías, y no es desde luego una casualidad que así sea. Esto no significa que no se reconozca un lugar privilegiado al espacio y tiempo, o a los conceptos puros, pero sí que se los separa de su fundamentación apriorística arraigada en la facultades. Cassirer señala que espacio y tiempo “representan un tipo especial de relación, que nosotros establecemos entre las diferentes impresiones concretas”⁶. No se trata ya de las formas de la sensibilidad sino de principios trascendentales (condiciones) que rigen una fase de la síntesis de las representaciones; principios que permiten deslindar juicios de validez subjetiva de juicios de validez objetiva. Son “determinados estadios y fases en aquel camino de la progresiva unificación del material empírico múltiples que constituye el conocimiento científico”⁷. Una situación análoga es la que corresponde a las reglas del pensar sólo que se encuentran en una etapa diferente del enlace del juicio; mientras que espacio y tiempo se vinculan al ordenamiento del múltiple sensible, las reglas del pensar son indispensables para su unificación y determinación.

De este modo, desaparece el problema de reunir sensibilidad y entendimiento, o temporalizar las categorías; ya que los dos tipos de condiciones son aspectos necesarios del mismo proceso del conocimiento. Sin embargo, se ha perdido el asiento sobre el

⁵ Cfr. Cassirer op.cit. páginas 616 y 624.

⁶ Cassirer op.cit. pág. 637

⁷ Cassirer op.cit. pág. 639

cual reposaba la apodicticidad y completud de, por ejemplo, la tabla de las categorías.

Conclusiones

Por lo expuesto anteriormente creemos posible señalar algunos puntos característicos por los cuales la visión neokantiana, en este caso Cassirer, no puede reducirse a un mero kantismo. Más allá de las convergencias en cuanto a que la filosofía debe transformarse en una filosofía trascendental, es decir, que busca las condiciones de posibilidad de la experiencia, se presenta en Kant un afán por construir un sistema completamente atemporal, imperecedero. La CRP presenta el esqueleto del sistema de la ciencia, que como tal, permanecerá incólumne a lo largo del desarrollo de las ciencias. A esto nos referíamos cuando hacíamos mención a la apodicticidad y completud del sistema. Creemos que es éste el punto que más se ha visto puesto en peligro por el trabajo de Cassirer. Si bien su intento exegético realmente disuelve los peligros psicologistas implicados en la obra de Kant, también disuelve a su mínima expresión al sujeto trascendental kantiano. Al eliminar las facultades se pierde la posibilidad de fundar, gracias a ellas, el sistema de la razón; la filosofía ya no puede realizar sus investigaciones apelando a la mera razón porque esta ha perdido la mayor parte de su contenido metafísico, no solo psicológico.

La distinción entre el neokantismo de Cassirer y la filosofía de Kant puede trazarse entonces distinguiendo entre un modelo estático y un modelo dinámico del desarrollo de la razón. Si se siguen las referencias presentes en el texto hasta sus reales consecuencias puede comprenderse el trabajo que realizará Cassirer en sus obras sistemáticas⁸. La eliminación de la noción de facultad tiene como correlato la liberación del sistema del conocimiento, por el cual ya no puede alcanzarse a una razón intemporal sino que debe comprenderse su funcionamiento a través de sus concreciones históricas. El filósofo debe entonces volcarse a la historia de la experiencia humana para encontrar en ella el desarrollo progresivo en la búsqueda de las condiciones de la misma. Ya no puede desarrollarse una investigación autónoma, que pueda valer por sí misma para todo hombre y todo tiempo; sino que siempre el filósofo reflexiona condicionado por el momento histórico en que vive, por el desarrollo efectivo de la ciencia y la cultura de su

⁸ Nos referimos a *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) y a *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921) entre otras.

época. Sólo de él podemos hallar las condiciones, nos diría Cassirer, sin saber que nuevo avance nos depara el mundo venidero. Pareciera ser entonces que el último paso en el camino de desustancialización del sujeto termina modificando el modo mismo de hacer filosofía, dejando al descubierto una verdadera problemática filosófica: la del significado y fundamento de la filosofía.

Paganismo y cristianismo en la filosofía renacentista

Andrea M. N. Paul
(UNGS-CONICET)

Entendemos que el Renacimiento representó el renacer de doctrinas antiguas y que estas doctrinas tomaron vigor nuevamente entre los intelectuales. Actitud que se nutrió del deseo de volver a dar vida al impulso creativo que había encontrado su manifestación más pura en el Antigüedad. Sin embargo, la vuelta a los clásicos no sólo significó resucitar sus ideas sino, también, moldearlas de tal forma que sean parte de “su mundo”. Como menciona Rocío de la Villa, en la introducción a la obra de Marsilio Ficino *Comentario al Banquete de Platón*

Animados por el afán de redescubrir el sentido de las palabras de los hombres, sometidas a la culpabilidad y autocensura de la originalidad medievales, retoman textos clásicos y deciden reinterpretarlos en otra clave. Hay en un primer momento una asimilación de la cultura romana, hay un encuentro posterior con el mundo griego.¹

De esta manera, la recuperación de los textos clásicos requirió una lectura interpretativa y esta interpretación significó el nacimiento de nuevos ideales, en los que convergieron diferentes teorías con respecto al hombre, al mundo, a la naturaleza, al mismo Dios. Asimismo, el retorno a los antiguos significó volver al origen, es decir, recuperar aquellos fundamentos que contenían las respuestas a sus principales interrogantes. De este modo, se entiende mejor ese intenso interés por la búsqueda de documentos de la cultura clásica, por la investigación que se volcó en la traducción y edición de las obras más importantes de la lengua latina y griega, e incluso de la cultura oriental. Esta búsqueda, en parte nostálgica y en parte utópica, constituyó un cambio profundo con respecto a la Edad Media, y, en cierto sentido, con el orden cristiano-escolástico.

¹ De la Villa Rocío, Estudio preliminar en Marsilio Ficino, *De Amore. Comentario al Banquete de Platón*, Madrid, Tecnos, 1994. p. XIII

Como su título lo indica, el presente trabajo² estará dirigido a poder comprender uno de los aspectos más importantes de la filosofía del Renacimiento que es, justamente, la confluencia de dos marcos culturales diferentes: el pagano y el cristiano. En virtud de esa confluencia ocurre inevitablemente una transformación tanto del cristianismo como de las teorías clásicas; transformación que es a su vez el comienzo de una revolución filosófica que, en diversos sentidos, preparará a la Modernidad. Algo que se puede ver con particular claridad en los escritos de Marsilio Ficino, figura principal del neoplatonismo florentino, pese a esto:

Sus fuentes incluían no sólo los escritos del mismo Platón y de los antiguos platónicos que nosotros generalmente llamamos neo-platónicos, sino también las atribuidas a Hermes Trismegisto y Zoroastro, Orfeo y Pitágoras, que la erudición moderna ha reconocido como productos apócrifos de la Antigüedad tardía, pero que Ficino, al igual que muchos de sus predecesores y contemporáneos, consideraban testimonios venerables de una filosofía y teología paganas antiquísimas, que precedieron e inspiraron a Platón y a sus discípulos.³

Abordando, entonces, textos neoplatónicos y herméticos, además de las obras más importantes del mismo Platón, Ficino procuró restaurar un saber, cuyas doctrinas se había desarrollado en los pueblos más antiguos, en simultáneo con las revelaciones judeo-cristianas. Esta secuencia doctrinal conocida como *prisca theologia*⁴ (antigua teología); representaría una suerte de “profecía” que si bien,

No formula explícitamente el contenido de los dogmas fundamentales del cristianismo, los alumbra como figura y como preparación racional de la verdad evangélica, como discurso teológico-racional que no está en contradicción con el cristianismo, sino que lo anticipa y

² El presente trabajo es parte del proyecto de tesis doctoral cuyo tema es “*Usos del pasado en el Renacimiento. Marsilio Ficino y la recuperación cristiana del platonismo*”. Como su título lo indica, nuestra investigación está dirigida a reconstruir el pensamiento de Marsilio Ficino, fundador y figura principal de la Academia platónica de Florencia, teniendo en cuenta su intención de realizar una síntesis entre el cristianismo y las doctrinas antiguas.

³ Kristeller Paul O, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970, p. 58.

⁴ La definición que nos ofrece Ficino de la *prisca theologia* nos obliga a estudiar la historia con un desarrollo lineal y progresivo hacia la segunda venida de cristo. Dentro de esta historia esta secuencia doctrinal reúne la sabiduría antigua ampliando sus horizontes a oriente. De esta manera, se conforma una antigua teología que, como el Antiguo testamento, tienden hacia la verdad y participan del anuncio de la venida del cristianismo preparando a la humanidad para este acontecimiento. El trabajo de Marsilio Ficino justamente será poner de manifiesto la concordia doctrinal de la antigua teología con el cristianismo.

prepara⁵

Ahora bien, el propósito que dirigió a Ficino para recuperar las doctrinas clásicas y así reconstruir una antigua teología, se fundamenta en la propia crisis que, según él, esta padeciendo el cristianismo y la filosofía en su tiempo, producto de la separación entre razón y fe que se generó en la Edad Media. Esta separación no sólo convirtió a la razón filosófica en impía y a la fe cristiana en indocta, sino también mermó las posibilidades de alcanzar el perfecto conocimiento de la verdad. En virtud de esto propone el trabajo de armonizar nuevamente estos dos elementos y reconstruir, de este modo, una doctrina que conduzca la humanidad a la verdad y demuestre que toda religión directa o indirectamente está relacionada con el único Dios verdadero.⁶

Es con este sentido reformador y concordista que Ficino procuró hacer dialogar el pensamiento platónico con los dogmas cristianos, de tal forma que logaran un acuerdo demostrando su armonía dentro de la verdad universal y, de esta manera, destruir la impiedad (razón que excluye la fe) y la superstición (fe que excluye la racionalidad). Una de sus obras más importante, *Theologia platonica*⁷, encierra en sí misma esta ambición reformadora y su intención de incidir sobre la crisis tanto en el campo filosófico como religioso.

Tal como lo señala Panofsky, en su obra “*Estudio sobre iconología*”⁸ coordinar de manera efectiva todo estos escritos en un sistema filosófico capaz de responder a los proyectos planteados por Ficino es una de las tareas más difícil que debió enfrentar. Pues, fusionar la teología cristiana con la filosofía pagana, es decir, armonizar toda la teología antigua con los dogmas fundamentales del cristianismo necesitó encontrar el denominador común que justifique esta reunión

⁵ Granada, M., *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, Barcelona, 2000. p.130.

⁶ De este modo, nos acercamos a un concepto mayor que es el de Religión natural concebida como la religión común a todas las naciones y por lo tanto es natural a la especie humana. Lo que nos interesa subrayar en este punto, son dos importantes factores: el primero, es justamente los fundamentos que utiliza Ficino para afirmar la existencia de esta religión universal, ya que estos fundamentos están asentados esencialmente en las doctrinas cristianas como en las ideas platónicas. El segundo factor, tiene relación con los caminos de investigación que abre esta teoría. No sólo nos llevaría a analizar el sincretismo de los platónicos florentinos como una pasarela hacia teorías posteriores de tolerancia religiosa y filosófica, como dirá Paul Kristeller, sino que también nos obligaría a recalcar que con la idea de una religión común a todos y de esta manera natural a la especie humana, convierte a nuestro autor en precursor de los defensores, por un lado, de la existencia de una religión universal y, por el otro, de varios pensadores de la Modernidad que han utilizado el concepto de religión natural, ya sea de manera similar o distinta, como es el caso de Hume.

⁷ Marsilio Ficino, *Theologia platonica*, Bologna, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, 1965

⁸ Panofsky, Erwin, *Estudio sobre iconología*, Madrid, Alianza 1984 p. 190

En tal sentido, Granada observa cuatro puntos claves que utiliza Ficino para justificar la presencia de la *prisca theologia* en esta tendencia reformista como única herramienta para unificar el cristianismo con la filosofía. En primer lugar, se encuentra con la necesidad de reconocer la concordia de la *prisca theologia* con el cristianismo, es decir, entender a la antigua teología como portadora de doctrinas que anuncian el advenimiento del cristianismo y de esta manera “asimilarla” al Antiguo Testamento en dos de sus funciones: preparar a la humanidad para la verdad cristiana y revelar la existencia de la providencia:

Apoiado por un espíritu concordista que quería reconocer a Hermes Trimegisto como el profeta más antiguo de la humanidad, tanto inspirador de paganos (Orfeo, Pitágoras, Filolao y Platón) como contemporáneo y, a veces, maestro del mismo Moisés; representando con eso la garantía de la posible reconciliación entre la sabiduría pagana y la doctrina cristiana.⁹

Esta búsqueda constante de intentar armonizar el platonismo con el cristianismo lleva a Ficino a interpretar postulados platónicos con clave cristiana, a comparar el Antiguo Testamento con los escritos paganos antes mencionados. “Así, los temas del retorno del alma humana al cielo, atraída por la belleza de Dios en el Fedro, y la progresiva iluminación del alma humana a medida de su ascenso hacia las ideas en la República, se habían transformado en temas sobre la salvación y la iluminación del alma individual, no por el conocimiento, sino por la fe”.¹⁰

Un segundo punto le permite pensar a la *prisca theologia* como una *sapientia* en la que, el conocimiento racional de la divinidad y su contemplación, se articulan dando lugar a un culto piadoso. Este último punto se relaciona inmediatamente con el tercero, pues, es justamente la restauración de la *prisca theologia* la que permitiría establecer finalmente la verdad ante la “impía filosofía”. Esto es:

La *prisca theologia*, como feliz unión de doctrina y religión, como *pia philosophia* y *docta religio*, permitía en opinión de Ficino establecer la verdad de la religión ante la impía filosofía contemporánea escindida de la religión, una filosofía que es fundamentalmente el aristotelismo en versión averroísta y alejandrísta, que por un lado elimina la religión al negar con la

⁹ García Bazán Francisco, La religión hermética: formación e historia de un culto de misterios egipcio, Bs. As. Lumen, 2009, p. 72.

¹⁰ Azara Pedro, estudio introductorio en Marsilio Ficino, *Sobre el furor divino y otros textos*, estudio preliminar y notas de P. Azara, Barcelona, Anthropos, 1993 p. XXXVIII

inmortalidad del alma¹¹

Finalmente, en el cuarto punto podemos observar la justificación, por parte de Ficino, de la traducción e interpretación de las obras clásicas. Esta justificación respondería a un mandato impuesto por Dios ya que la posibilidad de terminar con la impiedad de la filosofía por medio de la simple predicación de la fe no era suficiente. La providencia divina entonces, reclamaría la restauración de la *prisca theologia*, de sus doctrinas en el Renacimiento, para establecer una reforma espiritual que supere la crisis y así:

Mostrar y justificar que desde ella [...] es posible comprender, con los profetas del Antiguo Testamento, con los Evangelios y con las cartas de San Pablo, que en el centro de esta sabiduría inmemorial está Jesucristo, el Dios hecho hombre, el Amor mismo¹²

En otras palabras lo que pretendía entonces Ficino era insistir sobre la idea de que existe un Dios, “capaz, en su infinita bondad, de comunicarse con los hombres a través de Hermes, Orfeo, Zoroastro, Platón o San Pablo. Todos los escritos verdaderos venían a decir lo mismo porque reflejaban el encuentro íntimo entre el poeta-teólogo y Dios”.¹³

Ahora bien, a estos cuatro puntos nosotros le sumamos un quinto que en cierto sentido explicita lo que Gradada desarrolló anteriormente. La idea es resaltar el papel del platonismo en esta apología de la *prisca theologia* que Ficino efectúa. En otros términos, el ideal de “filósofo sacerdote” también deberá ser un punto clave para justificar esta empresa reformista y concordista que permita la restauración. Pues queda claro que el platonismo, y el mismo Platón, le brinda a nuestro autor el modelo a imitar ya que:

Platón y la teología gentil siguen teniendo en la era cristiana y en las circunstancias del presente, según Ficino, una vigencia y una utilidad que emanan precisamente de su carácter filosófico o racional, de su unión armónica entre conocimiento y piedad¹⁴

¹¹ Granada, M., El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes, Barcelona, Herder, Barcelona, 2000. p. 132.

¹² García Bazán Francisco, La religión hermética: formación e historia de un culto de misterios egipcio, Bs. As. Lumen, 2009 p. 74.

¹³ Azara Pedro, estudio introductorio en Marsilio Ficino, *Sobre el furor divino y otros textos*, estudio preliminar y notas de P. Azara, Barcelona, Anthropos, 1993 p. XV.

¹⁴ Granada Miguel, “sobre algunas aspectos de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en

En resumidas cuentas, el platonismo, entendido en su sentido más amplio, ofrece a los ojos de Ficino el modelo a seguir para la reunificación del saber y, en general, de la vida humana. Entendemos que el ideal de “filósofo-sacerdote” platónico permite a Ficino llevar a cabo una crítica profunda del aristotelismo y de la tradición escolástica en general. La recuperación entonces de los textos antiguos, no sólo garantizaban a Marsilio Ficino el encuentro con el hombre divino que él buscaba defender, un hombre semejante a su creador, capaz de comprender no sólo los misterios del universo sino también las fuerzas del cielo, sino también, la concreción de su proyecto de una reunificación universal del saber en la que la piedad y el pensamiento puedan reunirse como antiguamente lo estuvieron. Es por ello que:

La filosofía verdadera [para Ficino] es totalmente otra cosa: es sorprender el fondo misterioso del ser, atrapar el secreto, y a través de un conocimiento que está más allá del saber científico alcanzar a comprender el significado último de la vida liberando al hombre del horror de su condición mortal ¹⁵

Para decirlo en pocas palabras, entender el recurso que pretendía utilizar Marsilio Ficino para saldar esta crisis, guía nuestras lecturas no sólo a estudiar sus escritos, sino también, las fuentes que analizó y entendió como el fundamento de la armonía entre razón y fe. Esa reunión, también llamada *pia philosophia*, debe entenderse como la respuesta de Ficino a una crisis cultural profunda y, en tal sentido, como parte “del plan divino de recuperación de la humanidad”. A partir de allí, sería posible no solamente comprender la razón por la cual los intelectuales de la época dirigen su mirada hacia el pasado clásico sino, además, evaluar si, y en qué medida, estos ideales alcanzan la Filosofía Moderna.

Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo”, *Daimon. Revista de filosofía*, 6, 1993, p. 44.

¹⁵Garin E., *Marsilio Ficino y el platonismo*, Buenos Aires, Alción, 1993 p. 56.

Donación y receptividad en la Estética Trascendental.

La fundamentación heideggeriana del carácter esencialmente finito y receptivo de la Razón en la *KrV*

Pelegrin, Laura

El objetivo general de este trabajo consiste en analizar la lectura de Martin Heidegger de la Estética Trascendental de la *Critica de la Razón Pura* a la luz del problema de la finitud, y del carácter receptivo de la intuición¹.

Mostraremos cómo Heidegger recupera la fundamentación crítica del carácter esencialmente receptivo de la intuición: pone el concepto de racionalidad finita como condición necesaria de la explicación trascendental de la constitución de la experiencia en general.

La hipótesis particular de este trabajo es que los argumentos de la demostración heideggeriana del carácter esencialmente receptivo de la intuición no dependen de los resultados de la Estética sino de la distinción entre pensamiento finito e infinito. De aquí que, para Heidegger, el carácter esencialmente finito y receptivo de la Razón, tal como se lo considera en la Estética, resulta inapelable en tanto es la peculiaridad de dicha Razón que puede establecerse en virtud de su propio concepto.

El GA 3 y el GA 25 comienzan del mismo modo. En ambas interpretaciones el hincapié de la lectura heideggeriana está puesto en el concepto de finitud y en un intento de desplegar los argumentos que permitan al análisis crítico un punto de partida tal. El espacio que Heidegger dedica a estas consideraciones y al análisis de los fundamentos de este punto de partida se comprende al tener en cuenta que para Heidegger el descuido en la caracterización de este origen es lo que ha llevado a erróneas interpretaciones de la *Critica*².

En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger recuerda, retomando las consideraciones de *Prolegómenos* (§4), que el único hecho aceptable, que responda a

¹ Son varias las obras en las que Heidegger presenta su lectura de Kant. No obstante, dada la complejidad de la cuestión, centraremos nuestro análisis en *Kant y el problema de la metafísica* (GA 3) y en *Interpretación fenomenológica de la Crítica de la Razón Pura*. (GA 25).

² GA 3 p. 20. También cabe destacar que, para Heidegger, Kant no ha desplegado los argumentos en su totalidad. GA 24 p. 210.

los principios metódicos, es la Razón misma y de ningún modo hecho empírico alguno³. Este es para Heidegger el único modo en el que la investigación puede asegurarse alcanzar principios seguros, mientras que el subvertir el comienzo de la investigación atenta contra las bases del propio sistema crítico, en tanto impide alcanzar el objetivo fundamental de la *Crítica*: sentar las bases de la metafísica⁴.

Esta crítica heideggeriana se remonta a sus primeras lecciones en Friburgo. En el curso dictado en 1919 (*La idea de la idea de la filosofía y el problema de las cosmovisiones*. GA 56/57) Heidegger advierte los problemas que involucra el subvertir el punto de partida de la investigación. Lo que en GA 25 y GA 3 se denomina “la fundamentación de la metafísica”, tiene en GA 56/57 el nombre de “el problema de la filosofía como ciencia originaria”. Entendida de este modo, la filosofía debe hacer visible el origen y ramificación del ámbito de problemas de la ciencia y, por tanto, debe determinarse mediante un método que a la vez sea científico y originario; sólo con la ayuda de un método adecuado se puede alcanzar el objeto de esta ciencia primera⁵. En esta lección de 1919 Heidegger considera que “el sentido de cada método científico genuino arranca inicialmente de la naturaleza del objeto de la ciencia en cuestión”⁶ y atribuye a Natorp el haberlo evidenciado⁷. Sin embargo, Heidegger advierte aquí que “el método científico originario no se puede deducir a partir de una ciencia derivada, de una ciencia que en sí misma no sea originaria. Un intento de estas características debería conducir a un evidente contrasentido”⁸. El contrasentido que Heidegger nota se comprende en relación al objetivo del proyecto kantiano. El sistema crítico trascendental se aboca al problema de la verdad trascendental “que precede a toda verdad empírica y la hace posible”. De aquí que la “verdad trascendental” adviene sólo mediante un análisis crítico de la Razón y es normativa respecto de cualquier hecho “pues ningún conocimiento puede contradecirla sin que al mismo tiempo pierda todo su contenido, es decir, referencia a algún objeto y por ende toda verdad”. (*KrV* A 146/ B 185). En esta línea Heidegger dirá que el punto de partida de la Razón debe ser sostenido en tanto la intención primordial de la *Crítica* es el fundamentar la posibilidad

³ Kant, *Prolegomena*, §4. “no hay nada dado como base, excepto la razón misma, sistema que, por lo tanto, trata de desenvolver el conocimiento desde sus gérmenes originarios, sin apoyarse en hecho alguno”. En GA 3 s.18. En esta línea rechaza también Heidegger la posibilidad de que la tabla de las categorías sea derivable a partir de la tabla de los juicios. GA 3 s.56.

⁴ *Kant y el problema de la metafísica*. p.33. GA 3 s. 30.

⁵ GA 56/57. *KNS*. §2. p.15

⁶ GA 56/57. *KNS*. §2. p.16

⁷ GA 56/57. *KNS*. §2. p.15

⁸ GA 56/57. *KNS*. §2. p.15.

del conocimiento ontológico, esto es, la posibilidad de los juicios sintéticos a priori⁹ ; si éstos han de ser sostenidos como principios generales y puros de la Razón, deben estar fundados sobre bases no empíricas, es decir, deben ser puros. De aquí que el punto de partida de la Razón es el único admisible para cualquier intento de una fundamentación de una metafísica pura¹⁰; entendiendo que “la fundamentación de la metafísica equivale al proyecto de la posibilidad interna de la síntesis a priori”¹¹.

Para Heidegger el punto de partida en la Razón viene exigido por la meta propia del análisis crítico, es este objetivo el que determina el punto de partida y el consecuente desarrollo metódico, que será para Heidegger el método de aislamiento¹². La posibilidad de una fundamentación de la metafísica, es decir, el establecimiento de una verdad trascendental que legitime a toda verdad empírica, encuentra su condición de posibilidad en un único punto de partida: la Razón y el auto-reconocimiento de su carácter de finita. Esto es lo que Heidegger denomina el “*proto-factum* metafísico”¹³.

En suma, la fundamentación metódica de este primer punto de partida viene, para Heidegger, de las condiciones propias de la empresa. La Razón como punto de partida resulta indefectible para el emprendimiento de una fundamentación de la metafísica, como lo es para Heidegger el proyecto crítico.

Recuperado el ámbito de la Razón pura como único punto de partida posible para una indagación crítico trascendental, pone Heidegger como centro de la problemática el carácter humano y, por ende, finito de una intuición tal.

El origen fundamental de la fundamentación de la metafísica es la razón pura humana, y en el centro de la problemática de la fundamentación está, como lo más esencial, precisamente el carácter humano de la razón, es decir, su carácter finito (...) la limitación fáctica del conocimiento no es sino consecuencia de ésta esencia.¹⁴

Como señalamos en la introducción, será central para la lectura heideggeriana el establecer el carácter esencialmente receptivo de la razón finita humana. Esta afirmación, como mostraremos en lo que sigue, no encuentra sustento en los resultados de la Estética sino en las peculiaridades de todo pensamiento finito (como intuición

⁹ GA 3, p.15

¹⁰ GA 25, §4, p.69.

¹¹ Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, ed. FCE, Trad. G. Roth, 1973, p.39. GA 3 p.38

¹² GA 25, 107, 161.

¹³ *Kant y el problema de...* p.194. GA 3 p. 233.

¹⁴ *Kant y el problema de...* p.26. GA 3 p.21.

derivada). Será esto lo que le permitirá a Heidegger sostener que aunque la Estética tiene un carácter provisorio¹⁵, sin embargo, el carácter receptivo de la Razón no podrá ser anulado ni reformulado en el transcurso de la *Crítica* ya que el ser una razón finita involucra necesariamente la intuición derivada y, de aquí, el ser esencialmente receptiva en virtud de una afección trascendente. Esto es, si bien para Heidegger los resultados de la Estética deben ser interpretados a la luz de los pasajes subsiguientes; no obstante, la facultad receptiva de la racionalidad finita será sostenida como receptividad producto de una afección trascendente a ella¹⁶.

Heidegger emprende la tarea de desplegar la fundamentación metódica del concepto de finitud y su consecuente carácter receptivo recuperando la distinción kantiana entre la racionalidad humana y la divina que Kant desarrolla en *KrV* B 72. Interpreta estos pasajes en los siguientes términos: Dios como ser originario no puede ser dependiente de ningún otro ente, su pensamiento tiene que ser originario, creador. Ésta racionalidad se refiere intuitivamente a las cosas, inmediatamente, en tanto las crea. El pensamiento originario, como productor de lo que aprehende es el único capaz de guardar una relación primaria con el ente¹⁷. La cuestión de la *KrV* es por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, por los principios de todo ser objetivo. Quien puede tener un objeto es sólo un conocimiento finito. Un sujeto infinito no podría siquiera tener propiamente un “objeto”. En la lectura heideggeriana de Kant el objeto: “... es siempre objeto para un sujeto de conocimiento finito”¹⁸. Esto quiere decir que el objeto como un problema para el conocimiento sólo tiene sentido en el marco de una racionalidad finita pues es aquella que no puede tener una captación cognoscitiva total del objeto mientras que quien lo produce sí¹⁹. En contraposición a un pensamiento creador, el ser finito (en tanto es creado²⁰) tiene una intuición derivada, una “intuición no-creadora”²¹. Un ser finito es esencialmente receptivo en tanto es un pensamiento derivado, no creador de lo que conoce. Según Heidegger, en tanto nos encontramos en el análisis de una intuición finita, ésta involucra analíticamente el carácter de la receptividad, es decir, “finitud y afección forman una dupla inseparable para Kant”²².

¹⁵ GA 25, §12, p.161.

¹⁶ GA 25 p.54

¹⁷ GA 24. p. 213

¹⁸ Clive Cazeaux, (1995). p.348.

¹⁹ GA 24. p. 213. Aquí Heidegger remite a Kant, *Reflexiones*, 704, 929, 1117 y a Kant, *Vorlesungen ubre die Metaphysik*, ed. De Pölitz, 1821, p.97.

²⁰ GA 24. p.115.

²¹ GA 3 p.25

²² Xavier Chenet (1994) p. 59

Esta Razón finita no puede producir al ente que se le da sino que el conocimiento intuitivo requiere que aquello que intuye exista ya por sí mismo²³. De este modo, la subjetividad que conoce es de algún modo dependiente de aquello que conoce en tanto no puede producirlo en el acto de pensarlo (a diferencia de la intuición originaria), y, por lo tanto, "... es preciso que el objeto cognoscible se muestre espontáneamente"²⁴. De aquí se concluye que "la finitud es la necesaria dependencia de la receptividad"²⁵. La dinámica sujeto-objeto es, en lo que a la problemática del conocimiento respecta, irreductible. Aunque la relación sea siempre una correlación, cada uno de los términos (sujeto y objeto) no puede ser reducido el uno al otro ni surgir uno del otro. Heidegger atribuye a Natorp el mérito de haberlo evidenciado²⁶.

Alberto Rosales, siguiendo esta línea heideggeriana, marca que si se desconociera la relación esencial entre carácter finito de la Razón y su ser receptiva entonces:

El sujeto finito con su a priori posibilitaría tales cosas <los fenómenos>y se transformaría con ello en una suerte de creador de su mundo, lo cual contradice a la experiencia de su finitud. Es así pues necesario para Kant, y no sólo en vistas de la posibilitación de la moral, seguir admitiendo la existencia de cosas en sí²⁷.

Rosales parece seguir la línea de interpretación heideggeriana. No obstante, este autor cree que los argumentos de Heidegger harían depender la receptividad del carácter finito de la intuición sensible mientras que para él "nuestro pensar es tan finito como esa intuición. Su dualidad es anterior a la limitación específica de cada uno de ellos"²⁸. Al señalar esta crítica Rosales remite a los párrafos 4 y 5 de *Kant y el problema de la metafísica*, y, como ya hemos mostrado, aquí Heidegger retoma los argumentos de Kant según los cuales el carácter receptivo de la razón se deriva de su contraposición al pensamiento infinito. Según la lectura heideggeriana "...el pensamiento como tal lleva ya el sello de la finitud"²⁹ sólo que en tanto el conocer es primariamente intuir, a partir

²³ GA 3 p.25

²⁴ GA 3 p. 30

²⁵ GA 24 p.214.

²⁶ GA 24 pp.221, 222. La referencia de Heidegger aquí es: Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritische Methode*, Tübingen, 1912, p.24.

²⁷ Alberto Rosales (2009) p.67.

²⁸ Alberto Rosales, (2009,), p.83.

²⁹ GA 3 p.24. De hecho, es la radicalidad de la finitud de la Razón lo que da lugar a la crítica fundamental que Cassirer dirige a Heidegger en Davos y en su reseña a *Kant y el problema de la metafísica*. Cf. E. Cassirer (1931). La finitud radical del pensamiento será un problema para Heidegger. "A lo largo de su

de la esencia de la intuición puede elucidarse la del pensar. De aquí que podamos señalar que la crítica de Rosales no es acorde a la propuesta interpretativa heideggeriana. Heidegger no hace depender la finitud de la distinción entre intuición y pensamiento sino que, muy por el contrario, como mostramos anteriormente, la divergencia entre finitud e infinitud viene en virtud de diferentes modos de ser y no de diferentes modos de conocer, los cuales dependen de lo primero: “la limitación fáctica del conocimiento no es sino consecuencia de ésta esencia <finita>”.³⁰”

Asimismo, la lectura de Heidegger, por su propia lógica interna, requiere de una prueba autónoma de demostración del carácter de receptivo de la intuición; no puede depender de los resultados de la Estética. Sólo así interpretada la lectura de Heidegger se muestra consistente. Esto se evidencia en el hecho de que Heidegger pone en duda que la Estética haya logrado su cometido al mostrar al espacio y al tiempo como formas de la intuición. Mientras que la Estética Trascendental tiene un resultado puramente negativo³¹, el carácter receptivo de la intuición, tal como es demostrado al comienzo de la investigación, es firmemente sostenido por Heidegger. No por ser intuición sino por ser intuición de una Razón finita es que dicha intuición es receptiva.

“La intuición como tal no es receptiva sólo la finita lo es. El carácter finito de la intuición reside por tanto, en la receptividad (...). De acuerdo con su esencia, la intuición finita necesita que el objeto de la intuición la toque y sea afectada por él.”³².

De aquí que Heidegger no podría de ningún modo derivar la idea de finitud y receptividad de la Estética Trascendental (como lo sugiere la interpretación de Rosales) dado que, como se señaló, los resultados de la Estética, respecto a las intuiciones puras de espacio y tiempo, deberán para Heidegger ser releídos a la luz de los pasajes subsiguientes de la *Crítica* mientras que el carácter finito y esencialmente receptivo de la Razón se verá conservado en todo el transcurso de la lectura heideggeriana. Así lo atestiguan las múltiples referencias a este concepto que Heidegger ha demostrado como fundamental en el comienzo de su análisis. En este sentido Heidegger compartiría con Xavier Chenet que “la filosofía trascendental reposa sobre un concepción metafísica del

Kant y el problema de la metafísica así como durante el debate de Davos, Heidegger se ha esforzado en mostrar que este carácter derivado del conocimiento humano no desaparece en ninguno de los niveles de la teoría del conocimiento desarrollada por la Crítica de la razón pura. La finitud radical afecta también al entendimiento y a la razón.” Carvajal (2007) p. 247.

³⁰ *Kant y el problema de...* p.26. GA 3 s.21.

³¹ GA 25 p.110

³² *Kant y el problema de...* p.30. GA 3 s26

sujeto humano como un ser pensante finito”³³. Por “metafísico” debe entenderse que las notas aducidas son las que representan al concepto como dado *a priori* (*KrV* A23/ B38). Es asimismo este comentarista quien atribuye a Heidegger el mérito de haber evidenciado la relación entre finitud y afección/receptividad y critica a Cohen por no haber notado que la noción de donación, por sí misma, resulta insuficiente para caracterizar el paradigma de Kant, dado que “no sólo el objeto es dado sino que sólo puede ser dado como efecto de un afección”³⁴. Es esta línea interpretativa la que hemos intentado desplegar.

A partir de aquí se comprende que *Kant y el problema de la metafísica* termine como ha comenzado, con el problema de la finitud como uno de los centrales puntos para la elucidación.

Se ha mostrado que más allá de la riqueza que la exégesis heideggeriana pueda haber proporcionado por su influencia en la tradición interpretativa, asimismo, la lectura de Heidegger, al menos en lo que a este punto respecta, puede ser leída como una defensa del punto de partida de la *Crítica*. Esto es, una defensa del concepto kantiano de intuición finita y del carácter esencialmente receptivo de la misma.

Bibliografía

Heidegger, M., Gesamtausgabe, Frankfurt, V. Klostermann Verlag:

GA 3 [Kant](#) und das Problem der Metaphysik (1929), ed. F.-W. von Herrmann, 1991.

GA 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927), ed. F.-W. von Herrmann, 1997.

GA 25 Phänomenologische Interpretation von *Kants [Kritik der reinen Vernunft](#)* (1927/28), ed. I. Görland, 1977, 3rd ed. 1995.

GA 56/57. Zur Bestimmung der Philosophie. 1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919), ed. B. Heimbüchel, 1999.

Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.

Carvajal, Julián; “Finitud radical y moralidad a la luz del debate Heidegger-

³³ Xavier Chenet (1994), p.41. En esta línea: GA 3 §43.

³⁴ Xavier Chenet (1994) p.43-44.

Cassirer sobre el kantismo” en *Fragmentos de Filosofía*, n. 5, 2007.

Cassirer E. “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation” en *Kant-Studien*, 36 (1931), pp. 1-26.

Cazeaux, Clive, “Metaphor and Heidegger’s Kant” en *The review of Metaphysics*, Vol. 49, No. 2 (Dec., 1995), Washington, DC pp. 341-364.

Chenet Xavier, *L’aisse de l` ontologie critique: L’ Esthétique Transcendantale*, Press Universitaires de Lille, 1994, p.41.

Rosales, Alberto; *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*. Ed. Biblios., 2009.

El Estado Moderno: la institucionalización de la razón (vía el Derecho)

Lic. Bárbara Pérez Jaime

I

“El Estado es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad patente, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe. En la costumbre tiene su existencia inmediata, y en la autoconciencia del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada, así como esta autoconciencia – por el carácter- tiene en él cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su libertad sustancial”

G.W.F. Hegel.

Si de algo se ha ocupado la modernidad, a lo largo de todo estos siglos es de mostrarnos, desde diferentes corrientes filosóficas, la importancia de la creación del Estado. Y la causa de esto lo podemos empezar a vislumbrar a partir del Renacimiento, luz que apareció para romper las tinieblas del medioevo, develando a un hombre que se puede pensar a sí mismo sin quedar relegado al “mandato divino” Podemos decir que con Descartes aparece en el siglo XVII esta ruptura con la escolástica, a partir de sus ingerencias sobre el ser humano como sujeto que se escinde de la naturaleza.

“Mas, ¿qué es entonces lo que soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Una cosa que duda, que entiende, ‘que concibe’, que afirma, que niega, que desea, que no desea, que imagina y que siente. En verdad no es poco si todas estas cosas pertenecen a mi naturaleza. Pero, ¿por qué no iban a pertenecerle? (...) ¿Hay algo de todo esto que no sea tan verdadero como es seguro que yo soy yo y que existo (...)?”¹

¹ Rene DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas* “Grandes Pensadores, Descartes” Madrid, Edición especial para Editorial El Ateneo hecho por Editorial Libsa, 2001. Pág.135/136.

El medioevo había logrado, con su predominio teológico monoteísta cristiano, la creencia que el hombre era una simple criatura puesta en el mundo por Dios y que todo lo que le sucedía eran nada más ni nada menos que “designios divinos”. A partir de Descartes podemos decir que el hombre comienza a tomar un protagonismo sobre él mismo, construyéndose como un sujeto que se piensa y se crea. Esto va a derivar en un cambio de mentalidad con respecto a él mismo y a los otros. Las reflexiones hechas por Maquiavelo y por Hobbes podemos ubicarlas en un período de transición en el cual la burguesía se deviene en una clase con poder y “pueden darse el lujo” -como opina Grüner- de decir que la política es dominación. Como no será visto con buenos ojos esta forma de definir a la política, será acallado por sus sucesores, “lo cual es fácilmente comprensible: toda clase dominante, una vez consolidado su poder, necesita rápidamente borrar sus orígenes bastardos, ocultar la huella de la violencia original de su nacimiento, esconder la realidad desagradable y sangrienta de su conquista detrás de la máscara alegre, pacífica y bonachona de las ideas abstractas de Ley, Justicia, Constitución o Contrato. La burguesía, ya a partir del siglo XVIII pero mucho más luego de la afirmación de su poder con la Revolución Industrial, preferirá despachar al incómodo Maquiavelo (y a Hobbes) y retener al moderado y ponderado Locke (y a Montesquieu), que le proporciona un justificativo mucho más tranquilizador, más idealizado y elegante, para su República de Propietarios: es decir, para su dominación de clase”¹

A partir de estas concepciones, es entonces que enarbolamos los “derechos del hombre y del ciudadano” protegidos por el Estado, porque gracias a su existencia, garantizamos El Derecho.

Este Derecho, aparece ligado a la idea de libertad y es sostenido por el precepto kantiano que pregona que la libertad deviene de la idea de una voluntad autónoma (haciendo uso de un mundo inteligible) que mediante el cumplimiento de los imperativos categóricos, somos dignos de ser felices. Pero en la práctica, nuestra voluntad actúa conforme al deber y no por deber, por ende “el derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según un ley universal; y el derecho público es

¹ Eduardo GRÜNER, *La astucia del león y la fuerza del zorro* en “La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento”, Atilio Boron (compilador) Buenos Aries CLACSO 1999 Pág. 254-255

el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia sin excepción”.² Pero cumplir con esta idea que “el derecho de uno termina donde empieza el derecho del otro” supone un idea de libertad negativa³, en tanto soy libre de hacer aquello que la ley no prohíbe pero, además estas leyes son coercitivas y coactivas, por lo que podemos derivar a que toda constitución civil es una relación de hombres libres sujetos a leyes coactivas, entendiendo por esto que es la limitación de la libertad por parte de otro.

Si tal concordancia depende entonces del cumplimiento de un mandato universal (por deber) pero que se garantiza por la ley externa (conforme al deber), es entonces que estamos actuando guiados por una voluntad heterónoma, ya que las leyes se obedecen porque han sido dictadas “como si” la voluntad general las hubiese sancionado. Es por ello que los principios a priori kantianos se mantienen en una tensión irreconciliable...

Pero es Hegel, quien a través del “espíritu del pueblo” va a salvar esta irreconciliable tensión subjetiva, para devenirse en la idea objetiva... El Estado en Hegel se presenta como la realización de la libertad objetiva de los hombres autoconscientes. Es el espacio donde las diferencias de los hombres (a causa del egoísmo de los individuos de la sociedad civil) se resuelven, y todos son parte del mismo, basados en la idea de patriotismo, ciudadanía y espíritu del pueblo⁴ “Según Hegel, historia y razón se interpretan una por otra. Lo absoluto, sin las formas que adquiere necesariamente en la historia, sería ‘la soledad sin vida’, y la historia es aquello con lo cual debemos reconciliarnos. La libertad es esta reconciliación. La libertad hegeliana (...) trasciende al individuo y su vida privada; es una reconciliación del hombre con su destino, y ese destino encuentra su expresión en la historia (...) ‘Weltgeschichte ist Weltgerichte’: la historia del mundo es el juicio del mundo”.⁵

²Immanuel KANT, *Teoría y Práctica* “Colección: Clásicos del pensamiento” Madrid, Editorial Tecnos SA, 1993 Pág. 26

³ “El concepto de libertad sólo puede ser entendido en el marco de la existencia de una constitución civil, ya que sin derecho no existe libertad, entendida ésta en términos políticos:”(...) el concepto de un derecho externo en general procede enteramente del concepto de libertad (...)” Libertad y derecho son dos caras de la misma moneda, el concepto de libertad pensado por Kant es un concepto de libertad negativa. A diferencia de autores como Hegel y Marx, existe libertad porque existe coacción, hay libertad para hacer todo aquello que la ley no prohíbe” en Javier AMADEO y Bárbara PÉREZ JAIME, *El concepto de libertad en las teorías políticas de Kant, Hegel y Marx* en “La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx.” Atilio Borón (compilador). Buenos Aires, CLACSO, 2000. Pág.417

⁴ El espíritu del pueblo es por sí mismo una realidad espiritual que tiene un carácter único e indivisible. Es ya una Idea, no es una constitución de individuos-átomos, sino que es una organización que preexiste a sus miembros. Va ligada a la historicidad del cada pueblo.

⁵ Jean HIPPOLITE, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Buenos Aires Ediciones Caldén. Colección El Hombre y su mundo. Nro. 9. 1970. Pág.124.

El pensamiento hegeliano sostiene que el Estado moderno no tiene nada de artificial, sino que es la razón sobre la tierra.

Porque en el mundo moderno el hombre privado, el propietario, el burgués, han adquirido demasiada importancia como para ser al mismo tiempo ciudadanos (esto haciendo alusión al ciudadano de la polis antigua), dándose sus propias leyes. Lo que trae aparejado que el gobierno ya no aparece como el gobierno de todos, sino como existencia independiente. Hay una separación entre los gobernantes y los gobernados y es de esto de lo que nos ocuparemos a continuación.

II

“Quien dice: ‘el hombre’, dice el mundo del hombre: Estado, Sociedad. Este Estado, esta Sociedad produce la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella es un mundo subvertido. (...) Es la realización fantástica del ser humano, porque el ser humano no tiene una verdadera realidad.”

Karl Marx.

El Estado ¿dios omnipresente? (o de cómo el Derecho es su encarnación...)

La Reforma luterana hizo que el hombre internalizara su religión, para así pasarlo al ámbito privado. Liberó a los hombres de las cadenas exteriores religiosas, pero los recluyó en su propia religiosidad interior. Así es como el hombre crea a la religión, el “resumen enciclopédico del mundo”, como dirá Marx, “el significado real de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una época privada de espíritu”. El Estado moderno ha logrado emanciparse de la religión, separándose en esferas de diferentes especies. El edén terrenal será entonces la creación del Estado, y la clase burguesa será la clase emancipada que lleva el estandarte de *emancipadora de la sociedad toda*, (siempre y cuando el resto de la misma esté en su misma situación de clase) “Solo en nombre de los derechos universales de la sociedad puede una clase determinada

arrogarse el dominio universal”.⁶ En este mundo subvertido, lo único que la filosofía logra es quedarse en la contemplación, “pintando gris sobre gris” en vez de hacer la crítica para que el hombre lleve a cabo su práctica⁷.

El Estado moderno, entonces, es el lugar donde la clase burguesa garantiza la relación de dominación, siendo aval, vía el derecho positivo, de recrear esta relación social, que en apariencia cuida a todos por igual.

Podemos decir abiertamente que a través de esta institución se conforma una igualdad formal – ante los ojos de la ley todos somos iguales- con una desigualdad real – en tanto se legitima la explotación social de una clase dominante sobre el resto- la cual se sostiene en un marco legal. Por ello vamos a dejar en claro que haremos uso del concepto de Estado que expone Weber, entendiendo por este un orden jurídico y administrativo que ejerce el monopolio legítimo del poder y se encuentra políticamente orientado para influir sobre los cuadros administrativos y el cual pretende validez no solo frente a los miembros de la asociación sino también respecto de toda acción que ejecute a lo largo del territorio en el que se extienda su dominación.

Esta “jaula de hierro” que se perfecciona burocráticamente, va tomando vida propia hasta lograr su propia autonomía. Si bien Hegel habla de ella como clase universal, la burocracia es “la fuente de debilidad del liberalismo” porque es quien ejerce poder coercitivo y, hasta cierto punto se deviene en casta. La elección del Jefe de Estado es una mera ilusión, por parte de la sociedad civil, porque con este acto reivindica la elegibilidad de todos los cargos y con ello se “ilusiona” que solo a ella le corresponde designar al cuerpo burocrático.

Dijimos anteriormente que el hombre moderno ya no tenía tiempo para dedicarse a la polis, y por ello eligen representantes que eleven su voluntad como si fuera propia. La idea de representación va ligada al concepto de hombre privado, en tanto no ejerce directamente su ciudadanía. Es un sistema hegemónico el que puede garantizar la democracia entre el grupo dirigente y sus dirigidos, porque solo la apariencia de una legislación para todos por igual puede ser capaz de sostener una relación de dominación, donde los intereses de los grupos dirigentes son expuestos como el interés común. Esta hegemonía logra construirse mediante una legislación que, igualmente, avale el pasaje de los grupos dirigidos al grupo dirigente. Y el derecho es el

⁶ Karl MARX, *Introducción para la crítica de la ‘Filosofía del derecho’ de Hegel*. en “Filosofía del Derecho de Hegel” Buenos Aires, Editorial Claridad, 1955. Pág. 18

⁷ Entendemos por práctica, a la práctica revolucionaria en tanto que el hombre es quien determina su conciencia y no al revés como lo plantea el idealismo hegeliano.

medio para lograr el fin: crear y recrear un tipo de ciudadano y de civilización, y por ello el derecho debe ser elaborado en conformidad a dicho objetivo y apostando a su máxima eficacia.

Con la crisis del 1929 el Estado cambia su impronta liberal para devenirse en proteccionista, lo cual se agudiza a partir de la Segunda Guerra Mundial. Interesado en el ámbito económico privado, comienza a intervenir en la economía, cobrando entidad de “individuo” en el ámbito de la sociedad civil a partir de presentarse como empresa garante de servicios y prestaciones para el ciudadano. Si bien la idea de Estado había sido concebida para garantizar los bienes en general (Locke), aquí se presenta como un actor social más. Es por esto que cambia la concepción del mismo a los ojos de los ciudadanos...

Este cambio gestado desde la misma clase dominante, sirve para garantizar la reproducción del capital nacional frente a los extranjeros, por un lado, y para seguir garantizando esta relación de dominación, por el otro. El Estado se encargará, entonces, de responder a todas las demandas gestadas desde la sociedad. Será el encargado de satisfacer los reclamos sociales, cediendo en algunos casos para que esta relación no sea solamente tensión. Determinadas demandas se consensuarán para que la movilización social sea garantizada. Esta idea de movilidad representa ciertos triunfos de las clases dominadas frente a la dominante.

Es a partir de esta nueva forma que el todo social recurre a la figura del Estado como el mediador de los conflictos, “el Dios en la tierra que todo lo resuelve” ¿Se puede decir que se ha cumplido la idea hegeliana de Estado? Me atrevería a decir que no. Porque para Hegel, todas las clases son representadas en el Estado y la soberanía la representa el Príncipe⁸. En tanto, las democracias de este tiempo se sostienen, según lo expuesto anteriormente, por un sistema hegemónico, donde el ciudadano recoge la fantasía de ser él mismo el depositario de su voluntad legislativa en sus representantes. Sin embargo, Hegel no podría concebir esta idea, ya que el Príncipe solo es hereditario, en tanto que un sistema democrático (que es el universal abstracto de las formas de gobierno) no permite la realización del individuo en su particularización.

⁸ Es en la figura del Príncipe en quien se concentra la universalidad del Estado en un doble carácter: en tanto monarca y en tanto universal concreto que contiene a los otros dos momentos, poder legislativo – universal abstracto- y poder gubernativo – particularización-)

El Estado de Bienestar puede seguir sosteniendo esta aparente igualdad (formal) frente a los ojos de todos y garantizando la real desigualdad de los individuos, porque aparece, entonces, como un Dios manifiesto.

“El movimiento de “despolitización” psicológica involucrado en el monoteísmo cristiano- su ruptura de la “bella totalidad” clásica, que evoca Hegel – es, desde luego, profundamente político. Más aún: se puede decir que es la Política (y la dominación) tal como la conocemos hoy, que en aquel momento encuentra un fundamento en la religión: en re-ligare de nuevo tipo entre los sujetos, en tanto estos ya no se deben a la polis (espacio de inclusión de los dioses) sino a una Idea trascendente. Mejor dicho, en el cristianismo, a una Imagen trascendente que, como imagen del Otro absoluto, hace de Tercero garante de que el lazo entre los sujetos no será puramente especular: Dios (y luego el Estado, cuando se produzca la separación entre la teología y el derecho) es el espejo trascendente en el que los sujetos hacen coincidir su cuerpo con su imagen, y es la distancia absoluta con Él, mediatizada por la representatividad de Su ausencia, la que instituye al sujeto político como inseparable – en tanto lógica de su constitución- del religioso. Pero la condición de esa eficacia instituyente es la duplicación del amor del sujeto por sí mismo en amor a Dios (...)”⁹

Pero la verdadera libertad se logrará, para el pensamiento marxista, cuando el ciudadano individual recoja en sí al ciudadano abstracto y por ello se convierta en ser social, cuando reconozca y organice sus propias fuerzas como fuerzas sociales, entonces se cumplirá su emancipación humana.

III

Como hemos visto, queda mucha tela por cortar cuando de Estado, Derecho y Razón se habla. Lo que sí podemos afirmar es que la construcción de lo político y de la política hoy día se funda en esta piedra basal que es la necesidad de la creación de un Estado Moderno, identificado esencialmente por su monismo de poder, y por tanto el único capaz de llevar adelante la organización de una sociedad civil delimitada en un territorio conocido como Estado Nación-

Pero todo esto solo puede ser pensado y ejecutado con el surgimiento del racionalismo y luego con el devenir de las diferentes corrientes, pero que ya no pueden

⁹ Eduardo GRÜNER, *Las formas de la espada. Miserias de la Teoría de la Violencia*, Buenos Aires. Ediciones Colihue S.R.L. “Puñaladas. Ensayos de punta” 1997.pág.17/18.

dar un paso atrás, echando por tierra la razón. Con Descartes se inaugura este sujeto que piensa y que puede pensarse a sí mismo como creador... y entre los resultados de su creación ha surgido el Estado Moderno.

Pensamiento y expresión.

Diderot y el poder de la elocuencia en la filosofía antigua

Esteban Ponce
(UNL-CONICET)

Comenzaremos con una cita: “¡Dichoso el filósofo al que la naturaleza haya dado, como antaño a Epicuro, a Lucrecio, a Aristóteles, a Platón, una imaginación poderosa, una gran elocuencia, el arte de presentar sus ideas con imágenes sorprendentes y sublimes!”. Este pasaje, que podría formar parte de uno más de los tantos escritos que en el siglo XVIII se dedicaron a la querrela de los antiguos y los modernos, proviene, en realidad, del texto *Sobre la interpretación de la naturaleza*, de 1753. Más precisamente, aparece en el centro de las reflexiones de Diderot acerca de la metodología y los criterios de la nueva filosofía experimental. Sin embargo, la cita contiene algunas claves que nos permitirán remitirnos a un texto redactado dos años antes, titulado *Carta sobre los sordomudos para uso de los que hablan y oyen*. Dichas claves son las referencias a la elocuencia, al arte de presentar ideas y a la imaginación, entendida como facultad. Los términos “elocuencia”, “arte”, “imaginación” y “sublime”, parecen pertenecer al lenguaje de la estética, antes que al de una teoría del conocimiento o una gnoseología. Pero, justamente, lo que buscamos al poner en relación estos dos textos es dar cuenta de la existencia de vínculos teóricos que puedan justificar el movimiento continuo que Diderot realiza desde un registro discursivo al otro.

En la *Carta*, Diderot retomará el debate sobre la cuestión de las inversiones en el lenguaje, que habían tratado, entre otros, Bateaux, Dumarsais y Condillac, para darle un nuevo giro y discutir otro problema, el de la relación entre el pensamiento y la expresión. Así, partiendo de un tema que podría ser considerado desde un punto de vista estrictamente gramatical, Diderot se desplazará hacia el terreno de los compromisos ontológicos y metafísicos que supone la decisión de estructurar la experiencia en un determinado orden lingüístico, para finalizar presentando una posición original con respecto a la relación que se da entre el pensamiento y los distintos medios que

utilizamos para su expresión. A continuación, presentaremos el debate sobre las inversiones en el lenguaje, para pasar luego a considerar los aspectos más importantes de la temática de la comunicación del pensamiento.

En 1746 aparecía el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, primera obra del abate Condillac. Por entonces, Diderot estaba publicando sus *Pensamientos filosóficos* y, por intermedio de Rousseau, había trabado relaciones con el abate. En la *Carta sobre los sordomudos* se puede percibir la influencia que ejercieron en Diderot las ideas sobre las inversiones gramaticales que Condillac había adelantado en su *Ensayo*. No obstante, en un movimiento típico del eclecticismo, Diderot explotará al máximo el potencial que había encontrado en los argumentos del abate, modificando y trasladando el tema de las inversiones al ámbito de la estética. En resumidas cuentas, digamos que una inversión se produce cuando en un enunciado se rompe con la relación sintáctica de una determinada estructura gramatical. En este sentido, las gramáticas de las lenguas modernas respetan, generalmente, la estructura sujeto-verbo-predicado, por lo que, prácticamente, están exentas de inversiones; en el latín y en el griego, en cambio, las inversiones eran moneda corriente. Diderot reconoce que existe esta inversión que llamamos gramatical, como también reconoce que fue progresivamente eliminada a medida que el lenguaje se hacía más preciso. Sin embargo, advierte la existencia otro tipo de inversión, que denomina metafísica y que fue acrecentándose al ritmo en que se pulían de inversiones las lenguas modernas. Éstas, en su afán por presentar una estructura gramatical ordenada y estable, han revertido, en la expresión, el orden natural en que las ideas se hacen presentes al espíritu. Veamos, a través de una cita, cómo lo presenta Diderot:

Los objetos sensibles fueron los primeros en sorprender a los sentidos, y los que reunían varias cualidades sensibles a la vez, los primeros en ser nombrados; son los diferentes individuos que componen este universo. Seguidamente se diferenciaron las cualidades sensibles unas de otras, se les dio nombres; son la mayoría de los adjetivos. Por último, abstracción hecha de sus cualidades sensibles, se encontraron, o se creyó encontrar, algo común en todos esos individuos, como la impenetrabilidad, la extensión, el color, la figura, etc., y se formaron los nombres metafísicos y generales, y casi todos los sustantivos. Poco a poco nos hemos acostumbrado a creer que dichos nombres representaban a seres reales: hemos mirado las cualidades sensibles como simples accidentes y hemos imaginado que el adjetivo estaba realmente subordinado al sustantivo, aunque el sustantivo no sea propiamente nada, y el *adjetivo lo sea todo*.

Diderot distingue así un orden natural de un orden de establecimiento o científico. Admite, como vimos, que el orden de establecimiento es más apropiado para la comunicación de la ciencia, pero a cambio de que se reconozca que en el perfeccionamiento de las lenguas modernas ha operado una inversión metafísica, esto es, que se ha configurado allí una manera de representar la experiencia que implicaba un compromiso ontológico. Dicho reconocimiento será clave para comprender la diferencia entre utilizar un lenguaje estructurado para mejorar la comunicación, por un lado, y creer que ese mismo lenguaje pueda dar cuenta de las cosas tal como existen en el mundo, por otro. Como se puede percibir en la cita, los destinatarios de la crítica son los peripatéticos, como los llamará Diderot unas líneas más adelante, aclarando que no se refiere a la filosofía aristotélica, sino a “nuestro peripateticismo”. Diderot entiende que, como consecuencia de las inversiones metafísicas, las lenguas modernas han ganado precisión y claridad pero han perdido elocuencia y energía para comunicar las ideas de modo poético. A partir de esta observación, Diderot deslizará su reflexión hacia el ámbito del arte y de sus medios expresivos. Pero antes, deberá introducir la tesis de la simultaneidad de ideas presentes al entendimiento. Veremos, a continuación, cómo se realiza este movimiento.

Como hemos observado más arriba, aunque las cualidades sensibles sean las primeras en sorprender a nuestros sentidos, la estructura sintáctica invierte ese orden natural y coloca su correlativo en el lenguaje, es decir, el predicado, en el último lugar del enunciado. Sin embargo, el tema de las inversiones requiere de un examen más cuidadoso del orden natural de las ideas, puesto que, como señala Diderot, “hay que conocer lo que es el orden natural, antes de afirmar nada sobre el orden invertido”. Precisamente, la importancia que Diderot le atribuye al sordomudo de nacimiento es que su expresión por medio de gestos podría ser un indicador bastante fiel de aquél orden, por el hecho de carecer de un lenguaje previo que condicione la comunicabilidad de sus ideas. Así, el estudio de la expresión del sordomudo “no nos deja duda alguna sobre los primeros y los últimos signos inventados y nos transmite las nociones más justas que podamos esperar del orden primitivo de las palabras y de la frase antigua, con la que hay que comparar la nuestra, para saber si tenemos o no tenemos inversiones”. Ahora bien, cuando Diderot sostiene que existe un orden natural de las ideas no está afirmando que las ideas deban presentarse al espíritu o a la mente una tras otra, sino que algunas de las ideas presentes despiertan nuestra atención antes que otras. Para esto es necesario comprobar que al menos dos ideas puedan estar presentes al espíritu

simultáneamente. El argumento principal de Diderot es que, de no ser así, sería imposible cualquier tipo de juicio. Esto se sigue de pensar todo juicio como una relación entre ideas, es decir, como una función de unidad. Por ejemplo, de no haber al menos dos ideas presentes al espíritu en el momento del juicio, una aportada por la sensibilidad y la otra por la memoria, no sería posible la comparación entre ambas; comparación que es, justamente, lo que permite establecer una relación. Diderot se encamina así hacia una distinción fundamental entre pensamiento y expresión, entre el estado efectivo de las ideas en el alma y su desarrollo en la expresión discursiva:

Una cosa es el estado de nuestra alma, otra cosa las cuentas que rendimos, bien a nosotros mismos, bien a los demás; una cosa es la sensación total e instantánea de dicho estado; otra cosa la atención sucesiva y detallada que nos vemos forzados a dar para analizarla, manifestarla y hacernos oír. Nuestra alma es un cuadro viviente a partir del cual pintamos sin cesar: empleamos mucho tiempo en reproducirlo con fidelidad, pero existe entero y a la vez: el espíritu no avanza a pasos contados como la expresión.

Se comprende, a partir de esta distinción, que Diderot insista en señalar que “ver un objeto, juzgarlo bello, experimentar una sensación agradable, desear su posesión, es el estado del alma en un mismo instante”, y que la comunicación de ese estado por medio del discurso variará de acuerdo a la capacidad expresiva del lenguaje que utilicemos. En este sentido, el latín y el griego tenían la ventaja de contar con palabras que representaban simultáneamente una cantidad de ideas, con lo cual, estaban en mejores condiciones de pintar la simultaneidad del alma. En cambio, la tendencia a la purificación del discurso en las lenguas modernas produjo, con el paso del tiempo, el empobrecimiento de la expresividad, al ir eliminando de su vocabulario los términos energéticos que estaban a disposición de los antiguos. Siguiendo este razonamiento, Diderot sostiene que la expresión más acabada del alma será aquella que logre presentarla toda entera de una sola vez, algo que solo se alcanza a través del arte. Valiéndose de la comparación entre distintos discursos, Diderot distinguirá tres estadios que puede alcanzar una expresión, en cuyo extremo superior se encuentra la poesía jeroglífica:

Hay que distinguir, en todo discurso en general, el pensamiento y la expresión. Si el pensamiento está reproducido con claridad, pureza y precisión, es suficiente para la conversación familiar; a esas cualidades añadid la elección de los términos, con el número y la armonía del periodo, y

tenéis el estilo que conviene al púlpito, pero todavía estaréis lejos de la poesía, sobre todo de la poesía que la oda y el poema épico despliegan en sus descripciones. Entonces, recorre el discurso del poeta un espíritu que mueve y vivifica todas las sílabas. ¿En qué consiste ese espíritu? A veces he sentido su presencia; pero todo cuanto sé de él es que es quien hace que las cosas sean dichas y representadas a la vez; que al mismo tiempo que el entendimiento las capta, el alma se conmueve, la imaginación las ve, y el oído las oye; y que el discurso ya no es solamente una concatenación de términos energéticos que exponen el pensamiento con fuerza y nobleza, sino que también es un tejido de jeroglíficos puestos los unos sobre los otros, que lo pintan. Podría decirse que toda poesía es emblemática.

Naturalmente, Diderot no está pensando sólo en la poesía de los antiguos, sino también en la de sus contemporáneos. Lo que posibilita el jeroglífico en la poesía moderna es que los autores reintroducen en su obra las inversiones que habían sido excluidas por la gramática de su tiempo, como así también algunas expresiones que habían caído en desuso en el discurso cotidiano. Por supuesto, no alcanza solamente con disponer de un lenguaje rico y de una gramática liberada; también es necesario poseer cualidades de genio, esto es, según Diderot, una imaginación poderosa y una sensibilidad especial para captar en detalle lo que se nos presenta a los sentidos. La figura del genio será, precisamente, la que nos permitirá releer el pasaje citado del texto *Sobre la interpretación de la naturaleza*.

Como vimos allí, Diderot atribuía a los filósofos antiguos todos los rasgos de un genio. Recordemos: una imaginación poderosa, una gran elocuencia y el arte de presentar sus ideas con imágenes sorprendentes y sublimes. Pero si las lenguas exentas de inversiones gramaticales, como lo son las modernas, son las más aptas para el discurso filosófico, ¿por qué elogiar estas características en Lucrecio, Platón o incluso, como lo hace en el artículo “GENIO” de *l'Encyclopédie*, a Descartes? La respuesta, desde nuestro punto de vista, es que Diderot entendía que la filosofía contiene un componente estético inescindible, que se manifiesta en la generación de los sistemas. Todo sistema filosófico es producto de la imaginación, puesto que ofrece una representación sintética de la naturaleza, esto es, una representación que supone necesariamente una unidad de la que no podemos dar cuenta, a la que nunca podremos alcanzar por medio de pasos analíticos, y que por lo tanto debe ser creada. Al igual que el alma, la naturaleza es un cuadro en continuo movimiento que intentamos expresar en un sistema, aunque seamos conscientes de que solo podemos aspirar a dar una imagen verosímil y transitoria.

Esta relación entre las esferas de la filosofía experimental y la estética es suficiente para justificar el desplazamiento de una a otra que notamos en la obra de Diderot y sirve, a su vez, para explicar por qué, lejos de mantenerse atado a la seriedad del discurso filosófico, prefirió explorar el terreno de las cartas y las novelas, de los sueños y las paradojas, de la ironía y el delirio, para dar con la mejor manera de expresar su pensamiento.

Método y subjetividad en el neokantismo de Hermann Cohen

Hernán Pringe

El objetivo de este trabajo es presentar la concepción de Hermann Cohen del método trascendental y sus implicancias respecto de la cuestión de la subjetividad. Para ello, comenzaremos considerando la caracterización neokantiana del método trascendental (§1). Luego, estudiaremos en qué sentido esta caracterización se corresponde con la doctrina de Kant (§2). En tercer lugar, discutiremos la interpretación de Cohen de la crítica de la razón como crítica del conocimiento (§3). Finalmente, veremos en qué sentido una crítica del conocimiento metódicamente fundada permite establecer una teoría de la subjetividad (§4).

§1 Método trascendental y ciencia natural

El neokantismo de Marburgo se concibe a sí mismo como deudor de Kant no en lo que respecta al contenido de su filosofía sino sólo en la forma de su filosofar. Los neokantianos subrayan que ellos no aceptan de manera dogmática ningún resultado de la filosofía crítica, sino que sólo adoptan lo que constituye el verdadero legado histórico de Kant: el *método* propio de la filosofía.¹ Dicho método es el denominado *método trascendental*.

Según este método, la investigación filosófica debe partir de un cierto *factum* y proceder buscando sus condiciones de posibilidad.² En el caso de la filosofía teórica, el hecho a considerar es la experiencia.³ Al respecto Cohen sostiene:

“la experiencia está dada; se deben descubrir las condiciones sobre las que reposa su posibilidad. Si se encuentran las condiciones que *posibilitan* la experiencia

¹ P. Natorp (1912), „Kant und die Marburger Schule“, *Kant-Studien* 17, pp. 193 – 221. Aquí, p. 194.

² Así sostiene Cassirer: “Ich bleibe bei der Kantischen Fragestellung des Transzendentalen stehen, wie sie Cohen immer wieder formuliert hat. Er sah das Wesentliche der transzendentalen Methode darin, daß diese Methode anfängt mit einem Faktum; [...] Anfangen mit einem Faktum, um nach der Möglichkeit dieses Faktums zu fragen.” E. Cassirer (1929), “Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger.” En: M. Heidegger (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 274 – 296. Aquí, p. 294.

³ No sólo la filosofía teórica seguirá el método trascendental, sino también la filosofía práctica.

dada, [...] entonces estas condiciones deben calificarse como las notas constitutivas del concepto de la experiencia, y luego debe deducirse de este concepto aquello que reclama el valor cognoscitivo de realidad objetiva. Éste es todo el quehacer de la filosofía trascendental.”⁴

Cohen identifica sin más con la ciencia físico-matemática aquella experiencia que servirá de punto de partida del método trascendental. De tal modo, Cohen afirma que “la experiencia está dada en la matemática y en la ciencia pura de la naturaleza”⁵ y, más precisamente, en la “ciencia de Newton.”⁶ La tarea de la filosofía trascendental, en tanto teoría de la experiencia, será entonces la de determinar las condiciones de posibilidad de la ciencia newtoniana. Cohen resume su interpretación de la doctrina de Kant de la siguiente manera:

“La tarea de Kant es entonces ante todo la evaluación y caracterización del valor cognoscitivo y del fundamento de la certeza de la ciencia natural newtoniana, que él [Kant] captaba con la palabra admonitoria ‘experiencia’”⁷

§2 Kant y el método trascendental

En vista de este énfasis neokantiano sobre la cuestión metódica, resulta llamativo constatar que la expresión “método trascendental” *no* se encuentra en la obra de Kant.⁸ El método trascendental, tal como es concebido por los neokantianos, corresponde más bien a lo que Kant denomina método *analítico* o *regresivo*. En efecto, este método consiste, según Kant, en partir de lo que se busca como si fuera dado y ascender a las condiciones sólo bajo las cuales esto que se asume como un hecho es posible.⁹ El método analítico es el que Kant utiliza en los *Prolegómenos*, pero no es el

⁴ H. Cohen (1877), *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, p. 24.

⁵ H. Cohen (1877), *op. cit.*, pp. 24 – 25.

⁶ H. Cohen (1910), *Kants Begründung der Ethik*, 2. Auflage, Berlin, p. 32.

⁷ H. Cohen (1918), *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. Auflage, Berlin, p. 93. En esta ciencia newtoniana no se considera sólo la físico-matemática, sino también otras ciencias, que Cohen considera descriptivas de la naturaleza, como la biología.

⁸ M. Baum (1980): Artículo: “Methode, tranzendente.” En: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Günder. Bd. 5, Basel – Stuttgart. Según Kant, la metafísica, luego de haber seguido los métodos dogmático y escéptico, sólo puede ahora andar el “camino crítico”: *KrV*, B 884. En este sentido, la tabla de los principios generales de la ciencia de la naturaleza es obtenida a partir de la naturaleza del entendimiento, mediante el “método crítico”: *Prol.*, AA IV, 308. Esta “mudanza en la manera de pensar” consiste en asumir que “conocemos a priori de las cosas sólo aquello que nosotros mismos ponemos en ellas”: *KrV*, B XVIII.

⁹ *Prol*, AA IV, 276n.

propio de la *Crítica de la razón pura*. Consideraremos ahora brevemente esta diferencia.

Kant concibe su proyecto crítico como una empresa orientada a establecer la posibilidad de la metafísica como *ciencia*. La metafísica se halla en una situación desfavorable frente a aquellas otras disciplinas teóricas de la razón (como la matemática o la ciencia pura de la naturaleza),¹⁰ en las que efectivamente se alcanzan conocimientos *a priori*, porque, según Kant, no hay ningún conjunto de juicios sintéticos *a priori* que pueda ser presentado justificadamente como conocimiento *metafísico*. En otras palabras, en contraposición a la ciencia matemática y a la ciencia pura de la naturaleza, no hay una ciencia metafísica real. En esta situación, si quisiéramos seguir el método analítico, no podríamos partir de la metafísica científica como un hecho, para estudiar *cómo* esa ciencia es posible, pues no sabemos siquiera *si* una metafísica tal es posible. Más bien, ésta es la pregunta que debemos responder.

A quien busque responderla se le plantean dos opciones. La primera de ella es dejar de lado el método regresivo y adoptar un método progresivo o sintético. Ésta es la opción adoptada en la *Crítica*. En esta obra, sostiene Kant, se investiga a la razón pura misma y se determinan sus elementos y las leyes de su empleo puro según principios. Al hacerlo, no se pone como base nada fuera de la razón misma y se desarrolla el conocimiento “desde sus gérmenes originarios sin apoyarse en *factum* alguno.”¹¹

El método sintético puede ser caracterizado como un método “de aislamiento e integración.”¹² Dicho método distingue al conocimiento filosófico de aquel otro tipo de conocimiento racional puro: el conocimiento matemático. En efecto, la matemática comienza sus investigaciones estableciendo definiciones, axiomas y postulados, y avanza mediante la construcción de sus conceptos en la intuición. Por el contrario, la filosofía parte de conceptos oscuros y confusos que debe descomponer en sus elementos, para luego recomponer el todo, que es ahora representado de un modo claro y distinto.¹³ En el caso de la crítica de la razón, el concepto a analizar es el concepto de

¹⁰ La lógica formal, en donde la razón sólo se ocupa de sí misma, no es propiamente una ciencia, precisamente por no brindar conocimiento de *objetos*.

¹¹ *Prol.*, AA IV, 274.

¹² M. Caimi (2007), “Estudio preliminar”, en: I. Kant: *Crítica de la razón pura*. Estudio preliminar, traducción y notas de Mario Caimi. Índices de Esteban Amador, Mariela Paolucci y Marcos Thisted. Buenos Aires, Colihue, 2007. p. XXI.

¹³ Así, mientras que el matemático inicia su investigación definiendo sus conceptos, la definición constituye la culminación de la tarea del filósofo. *KrV*, A 731 = B 759. “*Definir*, como la expresión misma lo indica, debe significar propiamente sólo exponer originariamente el concepto detallado de una cosa, dentro de los límites de él.”: *KrV*, A727 = B 755. Kant aclara en una nota a este pasaje: “El *carácter detallado* significa la claridad y suficiencia de las notas; los *límites* [significan] la precisión: que [las

la razón misma, en tanto facultad de conocimiento. La investigación de este concepto establece, finalmente, que hay dos fuentes de conocimiento irreductibles entre sí. Por un lado, el sujeto dispone de una capacidad *receptiva*, mediante la cual los objetos le son *dados*. Dicha capacidad se denomina sensibilidad. Por el otro lado, el sujeto posee una facultad *espontánea*, por la cual los objetos son *pensados*: el entendimiento.¹⁴ Se establece, además, que el conocimiento sólo es posible mediante la *cooperación* de ambas facultades. La sensibilidad brindará una multiplicidad intuitiva que el entendimiento sintetizará en una unidad representada por un concepto. El objeto dado será así pensado y, en tanto dado y pensado, el objeto será *conocido*. A la luz de este resultado se determinará la posibilidad de la metafísica.

En los *Prolegómenos*, Kant toma un camino distinto. Allí, como ya dijimos, el método utilizado no es el sintético sino el analítico. Hemos visto que no disponemos de un cuerpo de conocimientos *metafísicos* que pueda ser el hecho del cual parta la investigación. Sin embargo, según Kant, estamos en posesión de otros conocimientos sintéticos a priori, como los que nos brindan la matemática y la ciencia pura de la naturaleza. La investigación de los *Prolegómenos* partirá de estas ciencias como *facta* y establecerá sus condiciones de posibilidad. A partir de allí, se mostrará cómo del principio de la posibilidad de dos tipos particulares de conocimiento por razón pura puede deducirse la posibilidad del conocimiento por razón pura en general.¹⁵ De aquí resulta que un método que en general busque las condiciones de posibilidad de un conocimiento dado (es decir, otra vez: un método que tome por punto de partida una ciencia y busque retroceder hasta las condiciones de posibilidad de ella) sea el método que permita resolver el problema de la posibilidad de esa ciencia particular que es la metafísica. Este método es el que Kant llama “analítico.”

§3 Crítica de la razón y crítica del conocimiento

notas] no son más que las que pertenecen al concepto detallado; *originariamente* [significa] que esa determinación de los límites no está deducida de cualquier parte, y por consiguiente no ha menester, además, de una demostración; lo cual haría inepta la presunta definición para estar en la cúspide de todos los juicios sobre un objeto.”

¹⁴ “Es de la mayor importancia *aislar* conocimientos que por su género y por su origen son diferentes de otros, e impedir cuidadosamente que confluyan en una mezcla con otros con los que están habitualmente enlazados por el uso. Lo que hacen los químicos al separar las materias, lo que hacen los matemáticos en la en su teoría pura de las cantidades, mucho más está obligado a hacerlo el filósofo, para poder determinar con seguridad la participación que tiene, en el uso vagabundo del entendimiento, una particular especie de conocimiento, el valor propio de ella, y su influencia.”: *KrV*, A842 = B 870.

¹⁵ *Prol*, AA IV, 275.

Cohen reinterpreta estos los métodos sintético y analítico, orientados originalmente a fundamentar la posibilidad de la metafísica como ciencia, a la luz de una distinción central en su teoría del conocimiento.¹⁶ El término “conocimiento” puede designar, o bien el proceso o la actividad del conocer, o bien el resultado o producto de tal tarea. El conocimiento como actividad remite inmediatamente al *sujeto cognoscente* que la lleva a cabo. Por el contrario, el conocimiento como resultado remite en primer término al *objeto conocido*. Por lo tanto, una teoría trascendental del conocimiento tendría ante sí dos caminos abiertos: podría analizar el conocimiento, ya sea como actividad del sujeto, o como resultado objetivo.¹⁷ El método sintético, utilizado por Kant en la *Crítica*, guía un análisis del primer tipo, pues aquí se investigan las facultades de la subjetividad cognoscente. Según Cohen, nos encontramos así frente a una *psicología trascendental*. Contrariamente, el método analítico de los *Prolegómenos* establece un procedimiento del segundo tipo, partiendo de la matemática y la ciencia pura de la naturaleza como productos del conocimiento. Este método funda así una *lógica trascendental*.¹⁸

Ahora bien, la psicología trascendental, investigación que estudia las facultades del sujeto y que no asume *factum* alguno fuera de la razón misma, aparenta ser más radical que la lógica trascendental, que parte del *factum* de la ciencia. Sin embargo, Cohen entiende que una mirada más detenida del problema muestra que el camino de la psicología trascendental resulta intransitable. En efecto, para Cohen la conciencia cognoscente y sus operaciones permanecen irremediabilmente ocultas para ella misma, por lo que un análisis psicológico, *aún de un tipo no empírico y trascendental*, sólo puede establecer los elementos de la conciencia de un modo *hipotético* y nunca con certeza. La conciencia en su actividad no es objeto posible de la teoría del conocimiento. Más bien, sostiene Cohen, “la conciencia cognoscente sólo tiene en el *hecho del conocimiento científico* aquella realidad a la que la investigación filosófica puede remitirse.”¹⁹ Por lo tanto, la teoría del conocimiento sólo puede desarrollarse

¹⁶ Véase G. Edel (1988), *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, München, pp. 266 ss.

¹⁷ En este sentido, véase también: P. Natorp (1877), “Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis”, *Philosophische Monatshefte* 23, pp. 257 - 286 y H. Rickert (1909), “Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik”, *Kant-Studien* 14, pp. 169 – 228.

¹⁸ “*Crítica del conocimiento* es sinónimo de *lógica trascendental*, pues su tarea es el descubrimiento de los principios sintéticos o de aquellos fundamentos del conocer sobre los que la ciencia se construye y de los que depende su validez.” H. Cohen (1883), *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Berlin, p. 7.

¹⁹ H. Cohen (1883), *op. cit.*, p. 127.

como análisis del resultado del proceso de conocer, esto es como teoría de la ciencia. A la teoría del conocimiento así entendida, Cohen la denomina “*crítica del conocimiento*”, para evitar que se la confunda con algún tipo de psicología, sea ésta empírica o trascendental. En esta crítica del conocimiento establece Cohen el límite que vincula su propia posición con la doctrina de Kant y que a la vez la separa de ella:

“Mientras que el propio Kant todavía lidia con representaciones y exigencias psicológicas, nosotros *objetivamos* en su sentido [en el de Kant], en el espíritu y letra del sistema crítico, *a la razón en la ciencia*. La *crítica de la razón* es la *crítica del conocimiento* o de la ciencia. La crítica descubre lo *puro* en la razón en la medida en que descubre las condiciones de la certeza sobre las que descansa el conocimiento como ciencia.”²⁰

§4 Subjetividad y crítica del conocimiento

De tal modo, según Cohen, la crítica de la razón no se ocupa de investigar nuestra *facultad* de conocimiento. Dicha investigación sería, en el mejor de los casos, psicológica, pero nunca lógica. La crítica debe más bien ser entendida como crítica del *conocimiento mismo*.²¹ El objeto de estudio de la filosofía es la ciencia y no la conciencia. En este sentido, Cohen distingue un *a priori trascendental* de uno meramente *metafísico*. El primero designa un *fundamento* del conocimiento, mientras que con el segundo se apunta a un *elemento* de la conciencia. Con esta distinción, Cohen se opone tanto a las variantes *psicologizantes* (Fries, Herbart, Schopenhauer, Beneke) como a las versiones *fisiologizantes* (Helmholtz, Lange) de la doctrina de Kant.

Para Cohen, las intuiciones puras (espacio, tiempo) y las categorías constituyen métodos de conocimiento y no formas del espíritu.²² Por su parte, la unidad de la conciencia es entendida como la mera composición de ambos métodos y no como la unidad de un yo. En este sentido, afirma Cohen, “[n]ada ayuda que el yo sea proclamado como puro y diferenciado del yo empírico: la cosa sigue siendo, tal como Hegel dice de Kant y Fichte, ‘idealismo psicológico’”²³ La validez objetiva de la ciencia sólo exige la unidad de la conciencia entendida como unidad de los principios que

²⁰ H. Cohen (1883), *op. cit.*, p. 6.

²¹ H. Cohen (1918), *op. cit.*, p. 733.

²² H. Cohen (1918), *op. cit.*, p. 743.

²³ H. Cohen (1918), *op. cit.*, p. 750.

constituyen las leyes más generales de la naturaleza. En esta unidad, así considerada, no puede por lo tanto esconderse nada relativo a un sujeto individual. La unidad de la conciencia, como unidad de los principios, encuentra su expresión culminante en el juicio fundamental según el cual las condiciones de posibilidad de la experiencia son a la vez las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia.²⁴

Sustentada sobre el método trascendental, Cohen propone entonces una concepción de la subjetividad cognoscente según la cual el sentido de esta subjetividad se *agota* en su función condicionante del conocimiento científico. Las intuiciones puras y las categorías sólo constituyen condiciones lógicas y no poseen ningún significado psicológico adicional o independiente. Lo que el análisis trascendental revela no es, por lo tanto, ninguna peculiar estructura de nuestro aparato cognitivo sino exclusivamente el sistema de las condiciones de la ciencia empírica. De tal modo, Cohen sostiene:

“El nudo pensamiento del método trascendental es: aquellos elementos de la conciencia que son suficientes y necesarios para fundamentar y fijar el *factum* de la ciencia son elementos de la conciencia cognoscente. La determinación de los elementos *a priori* se rige por su relación y competencia respecto de los hechos del conocimiento científico, que ellos fundamentan. [...] Los elementos de la conciencia deben operar como fundamentos de la ciencia y los presupuestos de la ciencia deben hacerse valer como rasgos esenciales de la conciencia cognoscente. El *a priori* metafísico debe tornarse *a priori* trascendental”²⁵

Así, Cohen se enfrenta a toda posición que sostenga que la conciencia cognoscente condiciona el conocimiento *porque* ella posee cierta organización o estructura. Más bien, el orden de la argumentación se invierte: determinaremos ciertos elementos como propios de la conciencia cognoscente *porque* ellos son condiciones de la ciencia.²⁶

Pero, dado que el conocimiento científico no es un todo acabado, sino que se encuentra en constante desarrollo, ampliación y revisión, también los elementos de la conciencia se irán modificando correspondientemente.²⁷ La conciencia cognoscente no

²⁴ H. Cohen (1918), *op. cit.*, p. 753.

²⁵ H. Cohen (1918), *op. cit.*, p. 108.

²⁶ La teoría de la experiencia de Cohen no *fundamenta* la legalidad del mundo, sino que más bien la *presupone*. De tal modo, en el mejor de los casos, la posición de Cohen es una variante de (en términos de Strawson) “metafísica descriptiva,” que sólo *describe* la estructura de nuestro pensamiento acerca del mundo, pensamiento que para Cohen es el de la ciencia físico-matemática. Véase: J. Stolzenberg, *Ursprung und System*, Göttingen, 1995, p. 42.

²⁷ “El pensamiento necesario del progreso de la ciencia tiene como presuposición necesaria [...] el pensamiento del progreso de los conocimientos puros.” H. Cohen (1914), *Logik der reinen Erkenntnis*, 2.

posee, por lo tanto, una estructura fija, rígida e inmutable, que un estudio de lo a priori metafísico -como las exposiciones o deducciones metafísicas kantianas- pudiera descubrir. Por el contrario, los resultados de toda investigación orientada a la determinación de aquello en la conciencia cuyo *origen* es *independiente* de la experiencia tienen un valor relativo y provisorio.²⁸ Sin embargo, permanece como necesaria la hipótesis de que en general hay conciencia cognoscente -lo que, según el método trascendental, equivale a asumir que hay condiciones de la ciencia- pues de otro modo la ciencia sería producto del mero azar.²⁹

La conciencia cognoscente adquiere de esta manera un sentido completamente funcional y toda referencia a un aparato cognitivo desaparece. La subjetividad alcanzada según el método trascendental es meramente el pensar que contiene los fundamentos lógicos de su producto: la ciencia. Es decir, la subjetividad no es más que el *correlato condicionante* de la objetividad. De tal modo, esta concepción de la subjetividad se diferencia, por un lado, de toda posición que presente a la subjetividad cognoscente como un *en sí*, es decir como una instancia que pueda ser caracterizada independientemente, o más allá, de su ser fundamento lógico de la ciencia.³⁰ Por otro lado, resulta claro que este pensar de la ciencia tampoco puede confundirse con la subjetividad *concreta* de un yo, que en su completa facticidad es no sólo sujeto del conocimiento, sino también sujeto del error.³¹ La subjetividad trascendental no es, por lo tanto, ni una sustancia metafísica ni un sujeto psicológico, sino solamente una función lógica.

Varios comentaristas hay señalado que la subjetividad así considerada adquiere, por lo tanto, el carácter paradójico de ser una subjetividad sin sujeto.³² De tal modo, permanece indeterminado cómo se ha de establecer un vínculo *positivo* entre las condiciones del *conocimiento* y el sujeto concreto del *conocer*, vínculo no menos necesario que su ya justificada distinción. La discusión de este problema excede el marco de este trabajo. Sin embargo, a la luz de lo dicho hasta aquí, podemos adelantar

Auflage, Berlin, p. 396.

²⁸ H. Cohen (1918), *op. cit.*, p. 107.

²⁹ “La creencia en la validez objetiva de la ciencia se basa por lo tanto en la hipótesis de elementos y caracteres propios de la conciencia cognoscente, espiritual, en los que la ciencia encuentra su fundamento y garantía.” H. Cohen (1918), *op. cit.*, p. 106.

³⁰ Como es el caso, por ejemplo, del ego cartesiano, que contiene no sólo las reglas y los principios del conocimiento, sino que es también él mismo una sustancia.

³¹ Véase: M. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin, 1965, pp. 94 ss.

³² Véase: N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1965, pp. 160ss. G. Edel, *op. cit.*, p. 271.

que su solución enfrentará como dificultad principal el hecho de que el pensar condicionante de la ciencia, tal como sostiene Cohen, “vale [...] no como pensar humano.”³³

³³ H. Cohen (1914), *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. Auflage, Berlin, p. 43.

David Hume: Escepticismo y subjetividad

Romina Pulley

A poco de cumplirse trescientos años del nacimiento de David Hume, el modo en que aún se comprende su doctrina ha permanecido casi inalterable. Mientras que en otras disciplinas, como la economía o la historia, reverdeció el interés por la obra humeana como fuente de nuevas interpretaciones de la vida del hombre, en lo que hace al yo, aún se lo piensa como un filósofo escéptico. Y no sólo eso; se llama ‘radical’ a su escepticismo y se lo considera como el resultado de llevar hasta sus últimas consecuencias los razonamientos de Locke y Berkeley. La crítica a las nociones metafísicas y a las doctrinas religiosas dogmáticas extendieron su influencia a toda su obra y los intérpretes, prácticamente desde el la publicación del *Tratado* han intentado refutar el supuesto escepticismo humeano.

En el caso concreto de la identidad personal, ésta ha sido considerada como un elemento más del escepticismo humeano en general. Esto es así debido a que, al menos en apariencia, el yo, como sujeto de conocimiento y acción moral, se desploma frente a la crítica de Hume y sólo deja tras de sí interrogantes como a quién pertenecen las percepciones de las que habla el filósofo escocés.

Desde la lectura tradicional de Hume como un escéptico radical, resulta al menos paradójico, cuando no contradictorio, que el *Tratado*, la obra en la que se establece el proyecto de un sistema de ciencias cuyo centro estaría ocupado por la ciencia moral o del hombre, acabe con la pérdida del yo como realidad con consistencia propia.

A esto se suma que, de aceptarse la lectura canónica y considerar sólo la crítica negativa a la noción del yo, surgen serias contradicciones no ya entre el *Tratado* y otras obras de este autor (como el ensayo “*De la inmortalidad del alma*” o los *Diálogos*), sino incluso entre los mismos libros I y II del *Tratado de la Naturaleza Humana*. Es decir, si se considera al Libro I como un esfuerzo por fundar un sistema basado en el hombre, es de esperarse que luego del análisis negativo, Hume presente un argumento que suministre un concepto de mente o yo que sirva de fundamento a la doctrina de las

pasiones en el Libro II. Sin embargo, pareciera que no es este el caso y el yo, luego de la crítica humeana, se disuelve en un flujo de percepciones que no alcanza por sí mismo para atribuir identidad a nadie.

Pero es posible dar otra vuelta de tuerca a esta cuestión y contraponer a la lectura tradicional dos interpretaciones contemporáneas: el naturalismo y el positivismo. El primero hace hincapié en la importancia de la “naturaleza humana” y la influencia de ésta en la formación de nuestras creencias, es decir, se destaca el papel de ciertos principios naturales universales pero no a priori, que guían a la imaginación y la llevan a formar creencias aceptables, aunque no justificables racionalmente en última instancia, en relación con las cuestiones fácticas. La lectura positivista, por su parte, centra su atención en la exigencia humeana de que el conocimiento debe provenir sólo de la experiencia, en la necesidad de establecer una ciencia del hombre ordenada por el método experimental y en el rechazo de Hume a la metafísica. Estas dos lecturas, la naturalista y la positivista, tienen en común el sostener que existe en los textos humeanos una valoración positiva del conocimiento en las cuestiones de hecho. Esto significa que el proyecto de Hume de una “ciencia del hombre” comprende una redefinición de la noción de conocimiento en la que la fundamentación el mismo no viene dada por los criterios de racionalidad clásicos. Esto puede extenderse, creo, a la noción de yo, es decir, es posible hallar elementos que permitan comprender de un modo distinto al tradicional, en qué consiste para Hume la identidad personal e incluso sostener que existe una noción positiva de la mente más allá de la crítica a la idea tradicional racionalista del yo como una sustancia simple e idéntica.

Comenzaré, entonces, delimitando cuál es el objeto de la crítica humeana respecto de la identidad personal, pasaré revista a los puntos más importantes de tal crítica y por último, presentaré los elementos que permiten considerar que sí existe en el *Tratado* una concepción positiva del yo y que este yo humeano puede cumplir con las mismas funciones que se le adscribían al yo como sustancia simple e idéntica.

En primer lugar, Hume considera la existencia de un yo que está conformado por una mente y un cuerpo, es decir, no identifica la identidad personal con la identidad mental y sostiene, por ejemplo, en el *Tratado*, II, I, IX que “*las cualidades de nuestra mente y nuestro cuerpo constituyen nuestro yo*”. Sin embargo, al llevar a cabo su crítica, Hume se limita a la identidad mental, dando por supuesto que la mente se encarna en un cuerpo, deja el examen de lo relativo a él a los anatomistas y fisiólogos y pretende estudiar la mente de manera aislada. Sólo dirá explícitamente que el yo está

compuesto de cuerpo y mente cuando trate de explicar los mecanismos de la simpatía o al tratar las pasiones indirectas del orgullo y la humildad¹. De modo que, aunque refiere el término “yo” a la mente, no hay que perder de vista que se trata siempre de una mente encarnada en un cuerpo.

Ahora bien, ¿qué es lo que afirma Hume respecto de ese yo? Desde el punto de vista del positivismo, sostiene, por empezar, que se trata de una serie de percepciones sucesivas conectadas entre sí por medio de ciertas relaciones siendo la más importante la causalidad (T, 261). Como veremos luego, esto lo lleva a considerar al yo como poseedor de cierta unidad e identidad aunque se trata, finalmente, de una identidad imperfecta. Además, Hume sostiene que no tiene sentido hablar del yo como un alma, sustancia o sustrato desconocido pues escapa del ámbito de la experiencia posible, no tendríamos ninguna impresión de un yo de ese tipo y, por lo tanto, estaría fuera de nuestra capacidad cognitiva.

Por otro lado, a la luz de la interpretación naturalista, Hume entiende que la creencia en el yo es un efecto inevitable del dinamismo propio de la naturaleza humana que, a través de la imaginación, nos lleva a formar una noción de nuestra propia identidad, una ficción natural, si se quiere, que no resiste ningún análisis de la razón pero que no podemos abandonar.

De modo que, contrario a lo que la lectura canónica de Hume afirma, es posible hallar una propuesta constructiva respecto a la identidad. Tal propuesta comienza, empero, por la ya conocida crítica a la noción de yo como una sustancia simple e idéntica. Hume lleva a cabo su exposición sobre la mente haciendo uso de su principio de derivación conforme el cual una idea es válida sólo si es posible hallar la impresión de la que deriva. De acuerdo con esto se pregunta qué quieren decir los filósofos cuando hablan de sustancias e inhesión y afirma que sería difícil encontrar una impresión para la idea de sustancia pues, si esos filósofos tienen razón, la impresión no tendría ninguna de las cualidades características de las sustancias. Se necesitaría una impresión que durase toda vida y no sólo eso, sino que además fuera siempre idéntica y simple. Pero, aunque resulte frustrante, todas las impresiones son percederas y sucesivas.

¹ Esto le ha costado numerosas críticas pues se ha interpretado que intenta explicar el modo en que trabaja la mente si hacer referencia al cuerpo lo que le impediría, por ejemplo, distinguir entre la memoria y los inventos de la fantasía dado que únicamente a través de ciertos indicios físicos es posible corroborar los recuerdos. También, de no tener en cuenta al cuerpo, se derivaría el problema de cómo distinguir mi serie de percepciones de la de otra persona pues lo que distingue una mente de otra es la relación casual de los sucesos mentales a un cuerpo.

A esto se agrega que, si se intentara defender la idea de sustancia diciendo que se trata de algo que puede existir por sí mismo, se tropieza con la dificultad de que las impresiones serían, conforme esa definición, también sustancias con lo cual no sería posible distinguir entre sustancia y accidente o entre alma y percepciones. Es decir, la definición de sustancia es inútil en la problemática del yo porque las percepciones (al ser diferentes entre sí y de cualquier otra cosa, son también separables y se las puede concebir como existiendo por separado) cumplen con los requisitos de la sustancialidad.

Pero lo que nos interesa aquí son las tesis que, según Hume, habían sido aceptadas por los filósofos respecto del yo y contra las que él argumenta, a saber:

- Somos íntimamente conscientes en todo momento de eso que denominamos yo.
- Ese yo existe durante toda nuestra vida.
- Se trata de un yo idéntico y simple.

El problema radica en que Hume, al analizar las tres tesis conjuntamente, dio lugar a que se entendiera que las rechaza todas aún cuando él no niega la primera, es decir, que seamos conscientes del yo. De hecho, la afirma explícitamente en el libro II del *Tratado* (T, 339: “... *en todo momento somos íntimamente conscientes de nosotros mismos y de nuestros razonamientos y pasiones*”). Sí rechaza las dos últimas tesis y, con esto, una determinada concepción del yo, pero esto no equivale a sostener que no tengamos ninguna idea del yo. Más aún, Hume se sitúa en el plano puramente epistemológico y de sus argumentos no se sigue que no exista o no pueda existir un yo. En el mejor de los casos, Hume muestra que si existe tal yo, no podríamos tener una idea de él pues no es una impresión sino aquello sobre lo cual se supone que se inhiere las impresiones e ideas y si sólo podemos tener conocimiento de lo derivado de las impresiones, entonces, el yo caería en el ámbito de lo incognoscible. De este modo, la idea de un yo siempre idéntico y simple resulta ininteligible. Pero la cuestión de la identidad no acaba aquí; por el contrario, una vez criticada la identidad y simplicidad del yo entendido al modo racionalista, Hume intenta explicar qué es aquello que nos induce a otorgar identidad a las percepciones sucesivas.

Hume parte de la crítica a la idea de identidad o mismidad como la idea que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo. Tal idea es atribuida a los objetos, por empezar, aunque cambien, siempre que cada una de sus partes continúe manteniendo la misma proporción que guarda con el conjunto e incluso siempre que todas las partes mantengan el mismo fin

común. Esto sucede así debido a que la imaginación pasa de manera suave y prácticamente imperceptible entre varios objetos sucesivos relacionados. En lo que hace a la identidad personal, ésta no pertenece a las percepciones que la componen sino que resulta de la unión de sus ideas correspondientes en la imaginación al momento de reflexionar sobre ellas. Pues bien, como las ideas se relacionan a partir de ciertos principios (semejanza, contigüidad y causalidad), la identidad personal dependerá, seguramente, de alguna de estas relaciones. Hume deliberadamente se limita a la semejanza y la causalidad. En el primer caso, la sucesión de percepciones es revivida a través de la memoria que guarda el orden en que aparecen tales percepciones de modo que es ella la que descubre la identidad. Pero la relación que verdaderamente parece unificar las percepciones que conforman la identidad personal es la causalidad aunque también vinculada a la memoria. En efecto, de no tener memoria, difícilmente se podría relacionar causalmente una percepción con otra aunque, una vez proporcionada la relación de causalidad, ésta puede ser llevada más allá del alcance de la memoria.

Así, Hume presenta la mente como un sistema de percepciones relacionadas entre sí a través de la semejanza y la causalidad, sobre todo. Se trata de un sistema que no sólo tiene relaciones de tipo estructural sino que incluye asimismo, una dimensión temporal o funcional. De ahí que presente, para referirse a la mente, la metáfora de la república (T, 261) en la que, del mismo modo que la república puede cambiar sus leyes a lo largo del tiempo, por ejemplo, una persona puede cambiar sus impresiones e ideas sin perder la identidad.

Ahora bien, sostener que la mente es un sistema de percepciones es distinto de afirmar que se trata sólo de un “haz” dado que, mientras este último refiere a un conjunto de elementos unidos accidentalmente, en el sistema, las percepciones mantienen entre sí relaciones de interdependencia. Cada uno de esos elementos cobra sentido y es lo que es sólo dentro de un sistema y en relación con otras percepciones. Por eso, la mente es algo compuesto pero con cierta unidad. No se trata, obviamente, de una identidad perfecta o numérica (como la que criticó) sino imperfecta como la que se le atribuye a una república.

Por otra parte, esta visión de la identidad como un sistema o estructura de percepciones relacionadas funcionalmente es producto de un punto de vista sincrónico, es decir, de su consideración en un momento dado. Sin embargo, es preciso tener en cuenta cierta perspectiva diacrónica pues la estructura que da lugar a la identidad cambia ya sea porque cambia alguno de sus componentes o porque cambian las

relaciones entre ellos. Es decir, el sistema de percepciones en un determinado momento da lugar a un sistema diferente pero que guarda similitudes con el anterior. El yo, en ese sentido, no sería un único sistema sino una sucesión de sistemas relacionados aunque en cada momento hay un solo sistema. Esto explicaría dos cosas fundamentales relacionadas con la identidad: por un lado, que la imaginación tienda a darle más unidad dado que el paso de un sistema a otro sería casi imperceptible y, por otro, que la experiencia pasada pueda influir en las creencias actuales.

Pues bien, ¿puede este yo como estructura de percepciones, distinto del yo sustancial, simple e idéntico que Hume criticó, cumplir con las funciones que generalmente se le adscriben al sujeto de conocimiento? En primer lugar, este yo humeano sería autoconsciente pues, en este contexto, tener autoconsciencia equivale a tener, dentro del sistema de percepciones, otra percepción refleja cuyo objeto sería la propia mente. La conciencia no sería, pues, más que otra percepción refleja. De modo similar, cualquier actividad mental consistiría en incorporar cierta percepción; pensar, querer, sentir, por ejemplo, consiste en que ocurra una determinada percepción.

En ese sentido, si se considera que conocer equivale a incorporar percepciones nuevas al sistema/estructura ya presente, entonces, dentro de la doctrina humeana, el yo imperfecto es capaz de conocimiento pues no sólo incorpora ideas sino que lo hace siempre relacionándolas con los demás componentes del sistema, es decir, lo refiere siempre a un sistema de percepciones determinado.

Pero, ¿agota esto el tema de la identidad personal? Probablemente la respuesta sea negativa y el propio Hume en el Apéndice al *Tratado* parece pesimista y encerrado en su laberinto. Pero la desazón no proviene de la falta de un yo adecuado para conocer pues el sistema de percepciones que él propone cumple con las funciones que tradicionalmente se adscribían al yo. El desconcierto proviene de no poder explicar adecuadamente, más que apelando a cierta propensión inevitable de la imaginación, la necesidad de atribuir al yo una simplicidad e identidad reales. Quedaría por entender por qué esa explicación sí le resultó satisfactoria en el caso de la identidad de los objetos externos y no para la identidad personal. Sin embargo, más allá de esto, lo cierto es que la cuestión de la identidad de la mente deja de ser metafísica y el yo deja de ser sustancial pero no por eso, incapaz de conocer ni mucho menos, incapaz de sentir, desear

u

odiar.

El *sí mismo como otro*.
La alternativa de Paul Ricoeur
entre el sujeto ensalzado y el sujeto humillado

Alberto F. Roldán

La hermenéutica del *sí* puede aspirar a mantenerse a igual distancia del **Cogito** exaltado por Descartes que del **Cogito** despojado de Nietzsche.

Paul Ricoeur.

Introducción

Entre las reflexiones filosóficas contemporáneas sobre la subjetividad se destaca, entre otras, el aporte de Paul Ricoeur. En el presente trabajo se expone el modo en que su pensamiento sobre el *sí mismo como otro* representa *in nuce* un intento válido para superar tanto al cogito cartesiano como a la crítica nietzscheana. Primeramente, se indaga en qué consiste la expresión *sí mismo como otro* acuñada por Ricoeur, su reflexión sobre la problemática establecida entre *mismidad* e *ipseidad* y su apelación a lo que da en llamar “identidad narrativa” con lo cual intenta por superar las polarizaciones entre el *cogito* ensalzado por Descartes y el *cogito* humillado que resulta de la crítica de Nietzsche. Luego, se analizan las relaciones que Ricoeur establece entre persona, sujeto y cuerpo, destacando la importancia que le otorga a la dimensión somática de la persona. Para esto último, Ricoeur se nutre del planteo de P. F. Strawson en su obra *Les individus* donde denomina a los cuerpos físicos y las personas “particulares de base”. El trabajo concluye sintetizando el modo en que, a través del concepto de *sí mismo como otro* en tanto identidad narrativa y la tríada persona-sujeto-cuerpo, Ricoeur ha logrado superar la polarización entre un sujeto ensalzado (Descartes) y un sujeto humillado (Nietzsche) proponiendo un sujeto que se va forjando en la intersubjetividad, ámbito en el cual el cuerpo tiene un papel decisivo.

1. *Sí mismo como otro*: entre el cogito cartesiano y el cogito quebrado

Si hay algo que se destaca en todos los textos de Ricoeur es el énfasis que hace en la persona humana. Para entender la importancia de ese énfasis y, acaso, la razón de ser del mismo, hay que comenzar por reconocer las tensiones o polarizaciones con las cuales lucha Ricoeur. Uno de los textos clave para entender esta cuestión es *Sí mismo como otro*.¹ En el prólogo de la obra, Ricoeur explica lo que quiere decir con *sí mismo como otro*. Esa expresión es el punto de convergencia entre tres intenciones filosóficas principales: a) la primacía de la mediación reflexiva que se expresa en el singular “yo pienso”, “yo soy”; b) el “mismo” que, para Ricoeur, tiene dos significaciones distinguibles respecto a la identidad: *identidad = idem e identidad ipse*; c) la dialéctica del sí y del otro distinto del sí. Explica Ricoeur:

Sí mismo como otro sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra [...] no sólo de una comparación –sí mismo semejante a otro– sino de una implicación: sí mismo en cuanto... otro.²

Profundizando un poco más la segunda de las tres intenciones filosóficas expuestas, Ricoeur confronta el problema de la “identidad personal”. Es un problema en tanto la persona en un sentido sigue siendo la misma a lo largo del tiempo, pero en otro, es diferente, ya que sufre cambios constantes. Los términos de esa confrontación de los dos usos más importantes del concepto de identidad son *mismidad* (del latín *idem*, en inglés *sameness*, en alemán *Gleichheit*) y, por otro lado, la identidad como *ipseidad* (del latín *ipse*, en inglés *selfhood*, en alemán *Selbstheit*). Para Ricoeur, la mismidad es un concepto de relaciones y se refiere, sobre todo, a la identidad *numérica*, en el sentido de que una cosa designada mediante un nombre determinado e invariable, no se convierte en dos cosas, sino que sigue siendo una sola y la misma cosa. “Identidad, aquí, significa unicidad: lo contrario es pluralidad [...]”³ Otros dos aspectos de la mismidad (*idem*) son lo cualitativo y la continuidad ininterrumpida en el tiempo que, aplicada al individuo, plantea un problema porque el desarrollo, crecimiento y envejecimiento de la persona son factores que establecen desemejanzas. Por lo tanto, Ricoeur recurre a otro modo de ser idéntico a sí mismo, lo que denomina “identidad *ipse*” o la *ipseidad*. Como explica

¹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI, 1996. En adelante citaremos: *SM*.

² *SM*, p. xiv.

³ *SM*, p. 110

Marie-France Begué:

En el *ipse* la alteridad es constituyente y constitutiva. Su vinculación es tan íntima que no se puede pensar a éste sin la intervención de aquella; se podría decir más bien que tal identidad “pasa” por la alteridad del “otro”, la atraviesa y está llamada a integrarla.⁴

Pero cuando la mismidad se refiere a la persona, hay que encontrar un factor de permanencia en el tiempo. Hay dos modos de permanencia en el tiempo de los cuales dispone la persona: *el carácter* y la *palabra dada*. No hay aquí espacio para discurrir sobre los significados de ambos términos clave, pero sí es importante señalar que es en esas dimensiones donde Ricoeur encuentra la solución a la problemática planteada, mediante lo que da en llamar “identidad narrativa”. Dice: “la polaridad que voy a escudriñar sugiere una intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal, en el que *idem* e *ipse* tienden a coincidir [...]”⁵

¿Cuáles son las polarizaciones con la que lucha Ricoeur o que, dicho de otro modo, trata de superar? En su obra clave para nuestro tema: *Sí mismo como otro*⁶ el pensador francés trata de superar, por un lado, la exaltación del *cogito* cartesiano que toma dominio sobre la cosa a conocer y, por otro lado, su humillación, que Ricoeur ve expuesta paradigmáticamente en la crítica de Nietzsche. Ricoeur analiza pormenorizadamente el pensamiento de Descartes. Para Ricoeur, el *cogito* cartesiano carece de significación filosófica fuerte si su posición no lleva implícita la búsqueda de un fundamento último. Analizando el *Discurso del método* y las *Meditaciones*, Ricoeur encuentra que “el ‘yo’ que conduce a la duda y que se hace reflexivo en el *Cogito* es tan metafísico e hiperbólico como la misma duda lo es respecto a todos sus contenidos.”⁷ En la tercera meditación es donde Descartes relaciona la noción del infinito y el finito cuando dice: “De alguna forma tengo en mí antes la noción del infinito que del finito, es decir, de Dios antes que de mí mismo.”⁸ Descartes entiende que la idea de Dios es como un sello del autor sobre su obra, de modo tal que “yo concibo esta semejanza [...]

⁴ Marie-France Begué, *Paul Ricoeur: la poética del sí mismo*, Buenos Aires: Biblos, 2002, p. 227. Cursivas originales.

⁵ *SM*, p. 113

⁶ Que según Eduardo Casarotti es la obra maestra de Ricoeur y en la que su filosofía toma forma e ilumina el resto de sus escritos, “Paul Ricoeur. La constitución narrativa de la identidad personal”, en *Filósofos de hoy VI*, p. 1, http://www.chasque.apc.org/frontpage/relation/9905/filosofos_de_hoy.htm.

⁷ Ricoeur, *SM*, p. xvi.

⁸ Descartes, *Tercera Meditación*, cit. Por Ricoeur, *Ibid.*, p. xx.

gracias a la misma facultad por la que me concibo a mí mismo.”⁹ Y comenta Ricoeur: “No es posible llevar más lejos la fusión entre la idea de mí mismo y la de Dios.”¹⁰ Hasta aquí, la exaltación del *Cogito* cartesiano. Pero hay otro polo de la cuestión que, para Ricoeur, está representado por Nietzsche. Se trata, en este caso de lo que denomina *cogito quebrado*. Explica: “tal podría ser el título emblemático de una tradición, sin duda menos continua que la del *Cógito*, pero cuya virulencia culmina con Nietzsche, haciendo de éste oponente privilegiado de Descartes.”¹¹ Ricoeur observa que, aparte de Herder, la filosofía de la subjetividad no ha tomado bien en cuenta la mediación lingüística que se transmite en el “yo soy” y el “yo pienso”. Pero Nietzsche, precisamente, y como buen “maestro de la sospecha”, “saca a la luz las estrategias retóricas ocultas, olvidadas e incluso hipócritamente rechazadas y denostadas, en nombre de la inmediatez de la reflexión.”¹² Ricoeur analiza varios de los textos de Nietzsche¹³ en los que el filósofo alemán encara una crítica frontal al *Cogito*. En algunos aforismos de Nietzsche hay una “duda hiperbólica” en la que, según Ricoeur, el propio Nietzsche sería –para usar el lenguaje de Descartes– el “genio maligno”. Además, el ataque de Nietzsche contra el positivismo, indica que no hay hechos, sino sólo interpretaciones. El resultado final de la crítica de Nietzsche al *Cogito* es resumido por Ricoeur en términos concluyentes: “Nietzsche, en estos fragmentos, al menos, sólo dice esto: *dudo mejor que Descartes*. El *Cogito* también es dudoso.”¹⁴

En esta breve introducción hemos observado las dos polarizaciones del sujeto: el sujeto ensalzado (el *Cogito* de Descartes) y el sujeto humillado (la crítica de Nietzsche). Para superar esta antinomia, Ricoeur propondrá, entonces, una especie de tercera vía: el *cogito* herido que es, justamente, la “hermenéutica del sí”, pero “del sí mismo como

⁹ Descartes, *Ibid*, cit. Por Ricoeur en *SM*, p. xxi. El párrafo completo de Descartes dice: “concibo esa semejanza, en la cual está contenida la idea de Dios, por la misma facultad por la que me concibo a mí mismo; es decir, que, cuando reflexiono sobre mí mismo, no sólo conozco que soy una cosa imperfecta, incompleta y dependiente, que sin cesar tiende y aspira a algo mejor y más grande que yo, sino que conozco también, al mismo tiempo, que ése, de quien dependo, posee todas esas grandes cosas a que yo aspiro y cuyas ideas hallo en mí; y las posee, no indefinidamente, y por eso es Dios.” *Discurso del método-Meditaciones metafísicas*, La Plata: Terramar, 2004, Tercera meditación, p. 145.

¹⁰ *Ibid*.

¹¹ *SM*, pp. xxiii. Cursivas originales.

¹² *Ibid*. La expresión “maestros de la sospecha” es acuñada por el propio Ricoeur y se refiere, específicamente a tres pensadores: Nietzsche, Marx y Freud. Dice, por ejemplo, al referirse a la desmitificación: “tres maestros de la sospecha: Marx, Freud y Nietzsche, quienes pertenecen a nuestra cultura y con los que estamos parcialmente ligados.” *El lenguaje de la fe*, Buenos Aires: La Aurora, 1978, p. 17.

¹³ Ricoeur cita, entre otros textos de Nietzsche: *Genealogía de la moral* y fragmentos del *Nachlass*.

¹⁴ *SM*, p. xxviii. Cursivas originales

otro”.¹⁵ El planteo de Ricoeur es sintetizado por Santiago Castello en los siguientes términos:

Así, con Descartes, el sujeto humano queda sin anclaje, despojado de toda resonancia psicológica y de toda referencia autobiográfica, con una identidad ahistórica; y con Nietzsche, el sujeto humano se ve arrojado a la existencia (usando palabras de Heidegger) como un ser carente de sentido. La “muerte de Dios” a la vez que libera y dispersa, sustrae todo fundamento, quedando el sujeto ante la cruda autonomía de su libertad.¹⁶

Es en el campo de la ética donde la propuesta ricoeriana alcanzará su mayor desarrollo. Lo explica el propio autor al referirse a la dialéctica del *mismo* y del *otro*:

Ocorre que esta dialéctica, la más rica de todas, como el título de esta obra recuerda, no encontrará su pleno desarrollo más que en los estudios situados bajo el signo de la ética y de la moral. La autonomía del *sí* aparecerá en ellos íntimamente unida a la *solicitud* por el prójimo y a la *justicia* para cada hombre.¹⁷

2. Persona, sujeto y cuerpo

En el primer estudio de *Sí mismo como otro*, Ricoeur analiza el tema de la “persona” y la referencia identificante. Reflexiona sobre el individuo y la individuación, pero lo que más interesa a nuestros fines es, precisamente, su consideración sobre “la persona como particular de base”. Tomando como marco referencial la obra de P. F. Strawson *Les individuos*, denomina “particulares de base” a cuerpos físicos y personas en el sentido de que “nada se puede identificar sin remitir en última instancia a uno u otro

¹⁵ Eduardo Silva Arévalo interpreta la propuesta de Ricoeur en los siguientes términos: “Abandonar la ambición fundacional atribuida al *Cogito* no lo induce a sumarse a sus sepultureros que lo declaran definitivamente quebrado (*brisé*). Más bien emprende un camino antropológico más provechoso, una suerte de tercera vía, que con el nombre de *hermenéutica del sí* intenta dar sentido a la idea y a la expresión de un *Cogito* herido (*blessé*) esbozado en sus obras anteriores. Su hermenéutica del sí mismo es una indagación, que somete a todas las mediaciones del lenguaje, de la acción, de la narración y de la ética, a un *sí* que será sucesivamente llamado ‘locutor, agente, persona de narración, sujeto de imputación moral’, etc. Es la testificación de *sí* a todos los niveles: lingüístico, práxico, narrativo, y prescriptivo.” “Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica”, *Teología y vida*, vol. 46, Nro. 1-2, Santiago de Chile, 2005, http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-3449200500010000&script=sci_arttext&tl, p. 13.

¹⁶ Santiago Castello, “Sí mismo como otro. Hacia la recuperación del sujeto”. Universidad Católica de Córdoba, 2002. http://www.uccor.edu.ar/paginas/filosofia/public_alumnos/SiMismoComoOtro.Ricoeur.Ampliado.pdf, p. 9.

¹⁷ *SM*, p. xxxi. Cursivas originales.

de estos dos tipos particulares.”¹⁸ Hay dos formas de referirse a la persona: como de una de las “cosas” de que hablamos o como un sujeto que habla. Siguiendo la primera perspectiva, no podemos avanzar mucho, pero en algún momento es necesario “salirse” de ese enfoque de “cosificación” para pasar al “poder de autodesignación que hace de la persona no sólo un tipo único, sino un sí. Debemos, incluso, preguntar si verdaderamente se pueden distinguir las personas de los cuerpos.”¹⁹ Una segunda tesis que Ricoeur extrae de Strawson es que los particulares de base son los cuerpos, porque ellos reúnen los criterios de localización espaciotemporal. “Esta prioridad de los cuerpos es de la mayor importancia para la noción de persona.”²⁰ Una cuestión que no resuelve Ricoeur es si las personas son cuerpos o poseen cuerpos. Esta es una problemática que surgió cuando el cristianismo toma contacto con el pensamiento griego.²¹ Pero de todas maneras, rechaza los dualismos que plantean una oposición entre cuerpo y alma. Entiende que el énfasis en el cuerpo, desaloja del puesto central el idealismo subjetivista que enfatizaba la *conciencia pura*, a la cual se añade, como especie de apéndice secundario, el cuerpo.

Luego, Ricoeur analiza el concepto primitivo de persona que reúne tres ideas fundamentales: Primero: la determinación de la noción de persona se realiza por medio de predicados que le atribuimos. “La persona está en posición de sujeto lógico respecto a los predicados que la atribuimos.”²² Segundo: a la persona se le atribuyen dos clases de predicados: físicos y psíquicos. Los primeros, muestran lo que la persona tiene en común con otros cuerpos y las segundas, lo que la distingue de los cuerpos. Tercero: el análisis del concepto primitivo de persona pondría en el mayor aprieto una teoría del sí derivada exclusivamente de las propiedades reflexivas de enunciación. Esto significa,

¹⁸ SM., p. 6.

¹⁹ SM, p. 7.

²⁰ SM, p. 9

²¹ En este sentido, es oportuno aclarar que, desde la perspectiva bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, “cuerpo” designa a la persona humana en su totalidad aunque haciendo énfasis en lo exterior o somático. La oposición cuerpo vs. alma como dice John A. T. Robinson, “es también extraña al pensamiento hebreo. Se ha descrito la concepción helénica del hombre como la de un ángel metido en un robot, un alma (el *ego* invisible, espiritual, esencial) encarcelada en una armadura material, de la que espera verse al fin libre. El cuerpo no es esencial a la persona: es algo que poseemos, o mejor, por lo que somos poseídos. Ahora bien, según la famosa expresión de Wheeler Robinson, en su última época, ‘el concepto de la personalidad es la de un cuerpo animado, no el de un alma encarnada.’ No *tenemos* un cuerpo; *somos* un cuerpo.” *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Barcelona: Ariel, 1968, p. 21. Por su parte José Comblin afirma que para la Biblia el hombre es una unidad, como referencia al ser concreto que se presenta en su cuerpo. Comblin señala que el problema surgió cuando el cristianismo entró en contacto con el pensamiento griego, planteando a los teólogos la dificultad de cómo enunciar la concepción unitaria del ser humano con conceptos del dualismo griego. José Comblin, *Antropología cristiana*, Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1985, p. 79.

²² SM, p. 11.

en otros términos, que los hechos o dimensiones mentales tienen la particularidad “de conservar el mismo sentido tanto si son atribuidos a *sí mismo* como si lo son a *otros* distintos de sí mismo, es decir, a cualquier otro [...]”²³ La consecuencia final de estas consideraciones sobre el concepto primitivo de persona es resumida por Ricoeur en estos términos:

[...] hay que adquirir simultáneamente la idea de reflexividad y la de alteridad, con el objeto de pasar de una correlación débil y demasiado fácilmente asumida entre alguien y cualquier otro, a la correlación fuerte entre a sí, en el sentido de mí, y a otro, en el sentido de tuyo.²⁴

Observemos los dobles opuestos:

reflexividad vs. alteridad

correlación débil vs. correlación fuerte

lo mío vs. lo tuyo

En el planteamiento de Ricoeur, hay que afirmar y mantener ambas dimensiones en cada caso, que no es otra cosa que enfatizar el eje central del *sí mismo* (en cuanto, también) *otro*.²⁵ En síntesis: la ética que proyecta Ricoeur es una ética de la persona, centrada en la persona, pero no la persona en tanto individuo –aunque lo incluye– sino que es, sobre todo, una ética del sí mismo en tanto que otro, en tanto posibilidad de convertirse de la reflexividad hacia la alteridad, de colocarse “en el lugar del otro”, es decir, con la capacidad de empatía, de sentir como el otro en tanto prójimo.

Conclusión

Con el concepto *sí mismo como otro*, Paul Ricoeur intenta superar la polarización entre el *cógito* cartesiano y la crítica nietzscheana al sujeto. Mientras

²³ *SM*, p. 14. Cursivas originales.

²⁴ *SM*, p. 16.

²⁵ En palabras de Begué, el planteo de Ricoeur significa “que, en principio, cada uno puede ponerse en el lugar del otro y ejercer *en tanto que otro* la función de ‘yo’ que le permite imputarse a sí mismo su propia experiencia. La imaginación también está implicada en esta capacitación de instalarse en los diversos campos temporales.” Marie-France Begué, *Op. Cit.*, p. 98. Cursivas originales.

Descartes representa a un *cogito* exaltado en su capacidad y Nietzsche exhibe a un *cogito* humillado, Ricoeur plantea una posibilidad de superación de ambos extremos, proponiendo precisamente al *sí mismo como otro* que, a la vez que reivindica al sujeto muestra también sus limitaciones. Para Ricoeur, ya no es posible hablar de un *cogito* exaltado “omnipotente” ni de un *cogito* fatal y definitivamente humillado. A la problemática de la identidad personal, marcada con los términos *idem* e *ipse*, Ricoeur responde a través de lo que da en llamar “identidad narrativa”, que permite ver cómo el sujeto sigue siendo el mismo a pesar de los cambios que sufre a través del tiempo.

Para Ricoeur, la identidad personal se construye a través de la intersubjetividad. Por eso lo que *sí mismo como otro* en el sentido de que que, en principio, cada uno puede ponerse en el lugar del otro y ejercer *en tanto que otro* la función de “yo”, perspectiva que abre un abanico de posibilidades de acción del sujeto en términos de relación, solidaridad y amistad.

De particular importancia es destacar el modo en que Ricoeur relaciona la tríada sujeto-persona-cuerpo, sobre todo en cuanto a la dimensión somática de la persona. Para ello, Ricoeur toma como punto de partida la obra de P. F. Strawson, *Les individuos*, que destaca a los cuerpos como “particulares de base” en el sentido de reunir los criterios de localización espaciotemporal. De ese modo, Ricoeur subraya la importancia del cuerpo como constitutivo de la persona, lo cual lo vuelve a distanciar de Descartes y, a su vez, lo ubica dentro de una perspectiva semítica que enfatiza el carácter unitario del ser humano. Rechaza los dualismos que plantean una oposición entre cuerpo y alma y entiende que el énfasis en el cuerpo, desaloja del puesto central el idealismo subjetivista que enfatizaba la *conciencia pura*, a la cual se añade, como especie de apéndice secundario, el cuerpo.

En la rica exposición de Ricoeur queda sin resolver la cuestión de si la persona “tiene” cuerpo o “es” cuerpo. Ese planteo, como se indicó, tiene respuesta en algunas teologías cristianas que han superado el dualismo griego. Pese a esa cuestión irresoluta, el planteo de Ricoeur del *sí mismo como otro* resulta creativo y sugerente para una nueva concepción del sujeto que supere la exaltación cartesiana y la humillación nietzscheana. En síntesis: Ricoeur propone un sujeto que se va forjando a través de su capacidad intersubjetiva que se expresa en la apertura a la relación con el otro.

Sobre cómo los conceptos leibnicianos de libertad y necesidad se armonizan cuando se los piensa según las causas eficientes y finales

**Ernesto Manuel Román
(UNMdP)**

I. De la necesidad fatal a la hipotética, o del determinismo a la libertad

Gottfried Wilhelm Leibniz siempre consideró como necesario, a la hora la de la producción de conocimientos, el diálogo y el intercambio de ideas con los especialistas en los diferentes campos de saber. Así es que gran parte de sus principales ideas se hayan dispersadas en su basto epistolario; por lo que no es de extrañarse que, adentrándose en el sinuoso terreno de la metafísica y la teología racional, busque establecer un diálogo, con una eminente figura en la materia, como lo era Antonio Arnauld, a quien llamaban *el Grande*.

El comercio epistolar entre estos dos grandes metafísicos comienza, cuando el filósofo de Hannover, le envía al Príncipe Ernesto Landgrave de Hesse, un sumario con los artículos contenidos en su *Discurso de metafísica*, para que se los haga conocer a Arnauld. Cuando este último los lee, tiene, en principio, una reacción de rechazo; le confiesa al príncipe, que no encuentra nada en ese texto que pueda tener alguna utilidad, ya que ve en ellos "...tantas cosas que me asustan, y que casi todos los hombres, si no me equivoco, encontrarán tan chocantes..."¹. A continuación señala que, para mostrar la dificultad que sufren los pensamientos leibnicianos, solo le basta con invocar el comienzo del artículo 13 de su discurso que reza "Que el concepto individual de cada persona encierra una vez por todas lo que le sucederá siempre"², ya que, según el autor de la *Lógica de Port Royal*, de esta tesis se sigue que Dios no tuvo mas libertad sobre los acontecimientos de la humanidad, supuesta su decisión de crear a Adán, que la que tendría de no crear una naturaleza pensante, en el supuesto de que haya decidido crearme. En efecto, si la noción individual de Adán contiene lo que le sucederá siempre, también contiene que tendrá determinada cantidad de hijos, y siendo así contendrá

¹ Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Correspondencia con Arnauld*. Buenos Aires: Losada, 2005, p. 13.

² *Ibidem*, p. 13.

también las nociones individuales de ellos, y la de ellos contendrá la de sus hijos, y así sucesivamente. Por lo tanto, si Dios elige crear a Adán, ya no posee ninguna libertad sobre lo que le sucederá, ni a él, ni al resto de la humanidad, ya que estos acontecimientos se siguen necesariamente de su noción, como se sigue de la definición de un triángulo, que la suma de sus ángulos internos es igual a 180°. Si la conexión que une a los acontecimientos de Adán, con su noción individual es, como considera Arnauld, una *necesidad fatal*, se le quita a Dios la potestad de tomar las decisiones sobre lo que le sucederá a la humanidad entera. Con esto se estaría limitando la libertad de Dios, y como tal se lo pensaría como poseyendo una imperfección, idea que atenta contra el núcleo del Dogma, y que va en contra de la misma definición de Dios que da Leibniz en el comienzo de su *Discurso de metafísica*, a saber, “Dios es un ser absolutamente perfecto”³.

Pero este no es el caso. Por el contrario, Leibniz explica en sus cartas posteriores, que la consecuencia (el hecho de que Dios no posea mayor libertad sobre el género humano, suponiendo que haya querido crear a Adán, de la que tuvo de no crear una naturaleza capaz de pensar, en el supuesto de que haya querido crearme) en virtud de la cual Arnauld descalifica su tesis (que la noción individual de una persona contiene lo que le sucederá siempre), solo se puede deducir de dicha tesis, si se confunde la necesidad fatal o metafísica, con la necesidad hipotética o *ex hypothesi*.

En efecto, es necesario diferenciar dos tipos de necesidad, en virtud del modo de verdad al que se apliquen. Hay que distinguir, entre las verdades eternas y las verdades de existencia o contingentes. Las primeras son abstractas o definen especies diferentes, las segundas son concretas o definen individuos diferentes. Las primeras son abstractas, ya que solo expresan *su* esencia o lo que contienen expresamente, las segundas son concretas, ya que expresan *el* mundo al que pertenecen virtualmente o sus condiciones individuales. Las primeras se hayan contenidas en el entendimiento de Dios, las segundas dependen de los decretos de su voluntad. Las primeras son matemáticas, las segundas pertenecen al mundo físico o moral. La necesidad propia de las verdades de esencia, es por tanto un *necessitate metaphysica* o absoluta, mientras que las verdades contingentes, solo poseen una necesidad hipotética, es decir, solo son necesarias bajo el supuesto de una elección de Dios *sub ratione possibilitatis*. Por depender de un decreto libre, deben ser pensadas como elegidas entre una infinidad de posibles. Cada elección

³Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discurso de metafísica*, contenido en *Tratados fundamentales*, Buenos Aires: Losada, 2004, p. 103.

particular que hace, la hace en virtud de la que ha tomado sobre el todo *sub ratione generalitatis*, ya que la los particulares, no son mas que una expresión de la totalidad, bajo cierta relación, es decir, desde cierto punto de vista. Leibniz señala que:

“... para proceder exactamente hay que decir que no es tanto a causa de que Dios ha resuelto crear este Adán que ha decidido todo lo demás, sino que tanto la resolución que toma con respecto a Adán, como la que toma con respecto a otras cosas particulares, es una consecuencia de la resolución que toma con respecto a todo el universo...”⁴

Por lo tanto, de la hipótesis de que el concepto individual de cada persona encierra de una vez por todas lo que le sucederá por siempre, no se sigue “una necesidad más que fatal”⁵, sino más bien, que la libertad de Dios no elige nada en el mundo por sí solo, sino que siempre lo hace conforme a sus principales designios; lo que, en vez de restarle libertad a Dios, le hace justicia al hecho de que Dios la posee en sumo grado. Según Leibniz, es mucho más digno de Él, pensarlo como los sabios, los cuales “cada acto de voluntad encierra una relación con todo lo demás, a fin de estar concertados en la mejor forma posible.”⁶

Es por esto que la restricción, que implicaba la noción individual leibniziana, para con la libertad de Dios, es en verdad, solo aparente, y el supuesto fatalismo del filósofo de Hannover, no es más que la suprema y más perfecta libertad de un Dios que no se obliga a nada por ello.

II. ¿Y vuelta atrás?

¿Es entonces Leibniz acérrimo defensor del predominio de la libertad de elección, por sobre cualquier forma de la determinación externa a dicha voluntad? No podríamos afirmarlo. Para ilustrar el porqué de nuestra reticencia a la mencionada postura, nos parece conveniente partir del contrapunto que conforman Leibniz y Descartes en lo tocante a la relación que se establece entre la voluntad y el entendimiento.

Leibniz en su *Correspondencia con Arnauld* y también en *la Profesión de fe del*

⁴ Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Correspondencia con Arnauld*. Buenos Aires: Losada, 2005, p. 45.

⁵ *Ibidem*, p. 13.

⁶ *Ibidem*, p. 20.

filósofo critica la idea cartesiana que establece que las verdades eternas dependen de decretos libres de Dios, que Él establece desde su libertad mas íntima, sin estar de compelido por nada. Para Leibniz las verdades necesarias, tales como las de la geometría, no dependen en nada de la voluntad divina, sino que se hallan desde el fondo de la eternidad, contenidas en su entendimiento. En efecto, señala a propósito de estas ideas que: "... Dios no ha producido esas ideas queriéndolas, sino pensándolas, y las ha pensado existiendo."⁷ De ellas no se podría decir siquiera que son criaturas, ya que dada la existencia de Dios, estas ideas se siguen con total necesidad. Incluso, Gilles Deleuze, llega a afirmar que estas verdades constituyen las primitivas de Dios y que se podría afirmar que son también sus requisitos, puesto que (por la misma razón por la que se siguen necesariamente de la existencia de Dios) Él, para existir, debe poseerlas. Deleuze llama a las verdades eternas autoinclusiones, justamente porque expresan expresamente (valga la redundancia) todo lo que incluyen en su noción, mientras que los individuos concretos expresan virtualmente todo el mundo (dada la conexión intrínseca de las cosas entre sí).

De esto podemos concluir que los infinitos mundos posibles, tampoco dependen de un acto de creación divina, ya que son posibles porque no son imposibles, y la imposibilidad no es otra cosa que la contradicción (el principio propio de las verdades eternas es el de no contradicción o identidad), y por último, si lo necesario es aquello cuyo contrario implica contradicción; se sigue que los posibles son solo las múltiples consecuencias que se pueden seguir de lo necesario. Por tanto, la elección entre los mundos posibles depende de la libertad y la voluntad divinas, pero la determinación de lo que es posible e imposible no depende de ellas. De esta manera vemos resurgir un fatalismo, esta vez de tipo intelectualista: lo que se puede elegir y lo que no, determina de las condiciones de posibilidad de esa elección, y si estas condiciones no son puestas por la voluntad, tenemos que admitir que ésta posee un límite y que se haya determinada por las verdades eternas.

III. De cómo la separación en causas eficientes y finales puede reestablecer la armonía

⁷ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadología, Discurso de metafísica y Profesión de fe del filósofo*, Buenos Aires: Orbis, 1983, p. 165.

Pero Dios, al ser infinitamente perfecto, debe poseer todos sus atributos en su máximo grado, o de forma absoluta. Por lo cual, si se afirma que Dios tiene alguna libertad, esta no puede ser sino ilimitada. ¿Cae Leibniz entonces en una contradicción?

No creemos que así sea, ya que sería violentar las palabras textuales de Leibniz, quien señala en su opúsculo *Del origen radical de las cosas*, que:

“... así como vemos que la necesidad física resulta de la necesidad metafísica; pues si bien el mundo no es metafísicamente necesario, en el sentido de que su contrario implique una contradicción o un absurdo lógico, es, sin embargo, físicamente necesario, o está determinado de manera que su contrario implica una imperfección o absurdo moral. (...) Al mismo tiempo se ve claramente por este medio como puede haber libertad en el autor del mundo, bien que haga todo con determinación, pues obra de acuerdo con un principio de sabiduría o perfección. Es que, en efecto, la indiferencia procede de la ignorancia, y cuando más sabio se es tanto más se determina uno por el grado mayor de perfección.”⁸ (197-198)

Este texto es esclarecedor en el asunto. En él podemos ver como se concilian el determinismo de la razón con la suprema libertad de Dios. En efecto, las voliciones, tanto del artífice del mundo, como de los humanos, solo son libres solo en virtud de que posean razones que las justifiquen. Es un principio general de toda elección, el poseer razones en virtud de las cuales se toma esta elección; lo cual, lejos de coartar la libertad, la posibilita. Aquel que es ignorante no puede elegir, se ve así como el poseer motivos o fundamentos es lo que vuelve libre la acción: cuanto más racional sea la elección, mayor será su grado de libertad, y viceversa. En esto se oponen tajantemente Descartes y Leibniz: mientras el primero consideraba que para poder conocer algo, no me basta con el mero entendimiento, sino que también debo prestarle mi asentimiento (es decir mi voluntad), a la vez que señalaba que esta última es ilimitada (y por tanto perfecta), mientras que el entendimiento que puedo poseer de las cosas es limitado (y por tanto imperfecto); el segundo considera que para poder tener voliciones, es necesario primero quererlas (tener razones), ya que “aunque este en nuestras manos hacer lo que queremos, no está en nuestras manos querer lo que queremos”⁹.

Lejos, entonces, de que las verdades eternas limiten la elección de Dios, al elegir este último el mejor de los mundos entre *todos* los posibles (los que se siguen de estas

⁸ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Del origen radical de las cosas*, contenido en *Tratados fundamentales*, Buenos Aires: Losada, 2004, pp. 197-198.

⁹ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Monadología, Discurso de metafísica y Profesión de fe del filósofo*, Buenos Aires: Orbis, 1983, p. 185.

verdades), su elección solo se ve limitada por lo imposible, y lo imposible es la consecuencia de la no existencia de Dios, por lo cual, su libertad solo se ve limitada a no poder elegir su propia inexistencia, pero como toda elección se da entre posibles, no se puede decir que sea limitada, ya que es imposible elegir lo imposible. Así, en Leibniz, al igual que en Sartre, lo único de lo cual no es libre la libertad, es de no ser libre.

Por otra parte, el filósofo de Hannover señala que:

“Es, pues, necesario establecer que, una vez supuesto Dios, se sigue de Él esta serie actual de cosas, y que por tanto es verdadera la siguiente proposición: *si A es, también B será*. Ahora bien, nos consta por las reglas del silogismo hipotético, que es posible efectuar la conversión, y que se puede inferir de ello: *si B no es, tampoco A será*. De ello, pues, se seguirá que, suprimida o cambiada esta serie de cosas (...) Dios quedaría suprimido o cambiado...”¹⁰

De esto se sigue que si la libertad, forma parte de la serie de las cosas existentes (lo cual es innegable ya que siendo este el mejor de los mundos posibles, no puede no haber libertad en él, dado que la sabiduría es mas perfecta que la ignorancia, y ya vimos como libertad y sabiduría están intrínsecamente conectadas), y como tal se sigue como posible de las verdades eternas (si A es, también será B), estas mismas verdades no serían si la libertad no es (si B no es, tampoco A será). Por tanto podemos afirmar que la libertad, en tanto consecuencia necesaria, es condición de la existencia de las ideas eternas.

El problema pareciera ser insoluble. En efecto, hemos ido del fatalismo al primado de la libertad, de la libertad la fatalidad de la razón, y por último, de ésta nuevamente a la libertad. En el camino hemos visto que las verdades necesarias posibilitan la elección libre (ya que los posibles se siguen de ellas), pero también, que sin elección libre no habría verdades necesarias (en virtud de que si la consecuencia necesaria no es, tampoco lo será la causa de esa consecuencia). Vemos pues como la causación es doble: hay libertad porque hay necesidad y viceversa. Pero evidentemente la forma en que una es causa de la otra, no puede ser idéntica en ambos casos. Es aquí, donde creemos que puede ser de utilidad, para terminar de comprender como se articulan la necesidad y la libertad en el pensamiento de Leibniz, esa diferencia entre dos tipos de causas, acuñada por Aristóteles y ampliamente retomada en la obra

¹⁰ *Ibidem*, p. 168.

leibniziana: a saber, aquella que existe entre la causa eficiente y la causa final. En efecto, *la necesidad de las verdades eternas es la causa eficiente de la elección de Dios (ya que permite los posibles entre los cuales elige), mientras que la elección misma, el hecho de que Dios eligió este mundo por ser el mejor o el más perfecto, es la causa final de la necesidad de las verdades eternas, ya que la beatitud del mundo es el fin supremo de Dios, y de no ser así sería otro Dios o no sería, corriendo las verdades necesarias su misma suerte por depender de su existencia.*

Predicar a los peces.
El joven Hegel y la constitución del Derecho

Damián J. Rosanovich
(U.B.A.)

Introducción

El presente trabajo busca estudiar el modo a partir del cual la reflexión filosófico-jurídica del joven Hegel intenta tematizar la problemática de las fuentes del Derecho. Su comprensión de tal tópico se reconoce como moderna en la aspiración de poder dar cuenta de un Derecho legítimo, para lo cual su punto de vista es necesariamente especulativo. En efecto, su enfoque no busca trazar una suerte de genealogía del cuerpo de leyes, normas y derechos positivos existentes, a fin de poder hacer ostensible el origen histórico-espiritual de los mismos. Tal tarea, indudablemente digna de encomio, no es la que busca llevar a cabo Hegel. Por el contrario, su perspectiva intentará ser, en cierto modo kantiana, pero a la vez especulativa. Lo realmente significativo de la reflexión hegeliana en torno al tópico de la *fons juris* no es tanto la exposición de determinados contenidos que deban ser las legítimas y originarias fuentes del Derecho, sino el estudio de aquellas categorías conceptuales que deberían servir como criterios para señalar *latu sensu* las instancias que habrán de ser consideradas como orígenes legítimos del Derecho. De esta manera, nuestra exposición se dividirá en cuatro partes: (I) en primer lugar, habremos de presentar la crítica de la experiencia histórica del judaísmo, tal como es estudiada por Hegel; (II) en segundo lugar, nos centraremos en exponer su interpretación del cristianismo primitivo, considerando tal lectura como representativa de los aspectos virtuosos de la tipificación que habremos de elaborar; (III) en tercer lugar, ensayaremos una tipología de ciertos criterios generales que Hegel considera necesarios para discutir el tópico de las fuentes jurídicas. Por último (IV), estableceremos las conclusiones básicas de nuestro trabajo a partir de la reconstrucción conceptual de la mencionada “estructura” que Hegel busca proporcionar al análisis de las fuentes de Derecho.

I

El estudio de los criterios en virtud de los cuales debe ser tematizada y tipificada una discusión en torno a las fuentes de Derecho comprende para Hegel, ante todo, una dirección de la atención hacia las experiencias históricas en las cuales los individuos hubieron de tener una relación estrecha con el Derecho y la religión. El joven Hegel se dedica a estudiar dos experiencias -a su entender- centrales en la historia occidental, las cuales habrían de constituir instancias reveladoras de las dinámicas en virtud de las cuales se instituye el Derecho, a saber: el judaísmo y el cristianismo primitivo. Cabe aclarar que el enfoque hegeliano lejos se encuentra de ser una mera jurisprudencia que aspire a recolectar fallos judiciales o controversias jurídicas a fin de colegir inductivamente ciertos rasgos en común y, a partir de ellos, inferir algún tipo de elucubración de carácter metajurídico. Por el contrario, para Hegel judaísmo y cristianismo constituyen las dos experiencias básicas en torno a las cuales se define, de alguna manera, el mapa político de las instituciones y de las relaciones de poder expuestas por el Espíritu objetivo que culminarán en la formación de los Estados modernos.

En primer lugar, los estudios de Hegel sobre el judaísmo se encuentran, fundamentalmente, en el escrito inédito sobre el espíritu del judaísmo integrado a *El Espíritu del cristianismo y su destino* (1799).¹ La enseñanza histórica del judaísmo da cuenta de un pueblo cuya relación con la ley fue de mera exterioridad. Para Hegel los judíos no pudieron integrar la ley de modo orgánico a sus propias prácticas nacionales. La observancia de la ley sólo puede perdurar en el tiempo de modo dinámico cuando existe una “convicción” [*Gesinnung*] en los sujetos que, de manera espontánea, los incite a llevar a cabo el cumplimiento de las normas. Como señala Hegel, refiriéndose a este punto: “Las religiones son mejores o peores, en la medida en que producen este sentimiento”.² La obediencia no deliberada de la ley estaba caracterizada en los judíos

¹ Este escrito fue publicado por primera vez por H. Nohl en 1907 bajo el título de *Hegels theologische Jugendschriften*.

² „[die Religionen] sind besser oder schlechter, je nachdem sie, um diese Gesinnung...“, Hegel, G. W. F., „Die positividad der christlichen Religion“ [*La positividad de la religión cristiana*], en: Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, tomo I, editado por Eva Moldenhauer y Karl M. Michel, Frankfurt am Main, 1971, pp. 138. A excepción de que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras. Como señala acertadamente J.-C. Bourdin, “Es de la *Gesinnung* de donde proviene el carácter sagrado del sentimiento del Estado”, en Bourdin, J.-C., “L’État et la religion chrétienne chez Hegel”, en: Vieillard-Baron J.-L. e Y. C. Zarka (comps.), *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006, pp. 179.

por una (a) servidumbre inmediata, (b) sin alegría, (c) sin placer y (d) sin amor.³ Hegel sostiene que estas características podrían llegar a ser tomadas como rasgos accesorios o ajenos al nexo entre ley y obediencia particularizada. Sin embargo, estos elementos son los que evitan discontinuidades en tal relación y mediatizan lo universal con lo particular. En efecto, la ley es, desde su punto de vista formal, un tipo de enunciado universal en el cual, o bien permite el reconocimiento de las particularidades incluidas en él, o bien lo dificulta a partir de una escatología o la postulación de un fin mediato respecto del cual existe una intervención humana (con su correlativa concesión divina) que debemos realizar para alcanzar este fin último. Lo interesante de la actitud hegeliana es la preocupación, no tanto por el modo de presentarse de la ley ante los individuos sino por la manera por la cual éstos la reciben, hecho que habrá de condicionar su obediencia o eventual desobediencia.

La actitud del judaísmo es de servidumbre, de falta de voluntad. A pesar de que en diversos momentos de su obra Hegel se muestra en contra del cristianismo, y siguiendo una interpretación gibboniana, lee el origen de esta religión como uno de los últimos intentos del Imperio Romano por salir de su inminente decadencia, y a pesar de que aún interpreta en distintos momentos al protestantismo como la religión que contribuyó a la división de Alemania; él sostiene que la religión es un tipo de espiritualización necesaria para el ciudadano habitante de un Estado y perteneciente a una nación. El problema más grave del judaísmo es que *strictu sensu* la actitud más coherente a la cual conduce -siempre según Hegel- es la del ateísmo: al no observar el nexo entre ley e individuo, al identificar moralidad con legalidad, legitimando todo tipo de contenido normativo como asimilable a todas las instancias de la vida cotidiana, el judaísmo neutraliza la comprensión de la obediencia a la ley como autodeterminación y, al trazar un lazo omnicomprensivo por todas las esferas de la vida del judío, elimina la dimensión propiamente ciudadana del individuo. Así, la mentada igualdad manifestada entre los judíos sería una igualdad *negativa*: mientras que los griegos eran libres e iguales porque eran autónomos y tenían la capacidad de darse sus propias leyes, los judíos eran iguales respecto de una ley, pero sin libertad ni derecho alguno.⁴

³ Cfr. Hegel, G. W. F., „Grundkonzept zum Geist des Christentums“ [Esbozos para “El Espíritu del cristianismo”], en: Hegel, *Werke...*, *op. cit.*, pp. 298 y ss.; y “Der Geist des Christentums” [El Espíritu del cristianismo], en: Hegel, *Werke...*, *op. cit.*, pp. 317-418.

⁴ Cfr. Hegel, „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ [El Espíritu del cristianismo y su destino], en: Hegel, *Werke...*, *op. cit.*, pp. 289-290.

II

En contraste con la experiencia histórica de la religión mosaica, aparece el cristianismo primitivo como un tipo de interiorización de la ley digno de ser comprendido como un criterio verdadero para la conformación de las fuentes de Derecho. En efecto, el cristianismo representa para Hegel la vivificación de las relaciones legales y la espiritualización de las mismas.⁵ El momento esencial del cristianismo que logra interiorizar la ley es el *amor*, invocado por Jesucristo. Como señala Hegel: “Jesús opuso el hombre a la positividad de los judíos; a la leyes y a sus deberes opuso las virtudes y en éstas superó la inmoralidad del hombre positivo”.⁶ Según el filósofo de Stuttgart, lo que se encuentra, en sentido estricto, por detrás de la concepción de la ley es una concepción del hombre. El *plusvalor* añadido por Jesucristo estaría dado por su capacidad de proponer una constitución orgánica de la relación entre individuo y ley, entendida como integrada a una totalidad superior y no meramente opuesta de modo extrínseco.⁷ El nexo que lograría articular esta totalidad no sería sino el *amor* que circula dentro de esta esfera. En este sentido, Hegel sostiene que el *amor* es el complemento de las virtudes, mientras que las virtudes son el complemento de las leyes. Así, el individuo no queda aislado como una entidad separada y opuesta a la irreductible y fría universalidad de la ley, sino que, por el contrario, se integra a una totalidad de la cual no sólo participa sino que -y esto es lo más importante- se reconoce en ella misma como parte esencial. De esta manera, Hegel afirma que:

“Lo religioso es, pues, *πλήρωμα* del amor, (amor y reflexión unidos, ambos pensados como vinculados). La intuición del amor parece llenar la exigencia de plenitud; pero subsiste en ella una contradicción; aquél que intuye, que representa algo, es un ser que delimita, sólo un ser cuya

⁵ En este sentido, concordamos con K. Löwith, quien sostiene que “El punto de vista desde el que [Hegel] condujo la interpretación crítica, es decir, diferenciadora, de la religión cristiana estuvo dado por la cuestión acerca de la posible reposición de una “*totalidad de la vida*”, en sí misma escindida. Hegel estimó que la tarea histórico-universal de Jesús -en contraste con la “positividad” o legalidad de la religión judía, basada en la ley- había consistido en reponer interiormente dicha totalidad, mediante una religión del “amor” que superaba a la ley...”, Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche...*, tr. E. Estiú, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 420-421.

⁶ „Der Positivität der Juden hat Jesus den Menschen entgegengesetzt, den Gesetzen und ihren Pflichten die Tugenden, und in diesen die Immoralität des positiven Menschen aufgehoben“, Hegel, G. W. F., *Der Geist des Christentums...*, *op. cit.*, pp. 336.

⁷ Sobre este tema, v. Dilthey, W. [1905], *Hegel y el idealismo*, tr. E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pp. 111 y ss.

receptividad es limitada, mientras que el objeto sería [en principio] algo infinito”⁸

Este vínculo ofrecido por el cristianismo no constituye, de ninguna manera, un tipo de solución algorítmica frente a los problemas que, según Hegel, aparecen en el judaísmo. Por el contrario, como él mismo señala, en el amor se presenta un tipo de universalidad cuya particularización exige, necesariamente, la acción individual de los sujetos, de los cuales habrá de predicarse oportunamente el carácter virtuoso de sus actos. Hegel rechaza todo tipo de romanticismo político, que *tout court*, aspire a señalar al espontaneísmo del corazón como la fuente más legítima de Derecho, y de modo correlativo, a la soberanía del pueblo (entendido como un sujeto opuesto al gobierno o al Estado) como el Derecho legítimo realizado. Por el contrario, en el plano del criterio en virtud del cual pueden ser juzgadas las fuentes de Derecho, Hegel encuentra al binomio interioridad-exterioridad como el hilo conductor a partir del cual debe señalarse determinado contenido como una fuente jurídica. Es decir, si la historia, el derecho natural, el derecho consuetudinario, los usos y costumbres, o el derecho como producto de la razón son los momentos que se disputan la prerrogativa de presentarse como las legítimas fuentes de Derecho; en este plano el joven Hegel no busca tanto rechazar una instancia a favor de otra sino más bien, intenta formular el interrogante por el conjunto de criterios más adecuados para decidir tal cuestión.

III

Como hemos ya expuesto, Hegel estudia la oportunidad de forjar ciertos criterios conforme a los cuales se puedan determinar las fuentes de Derecho a partir del análisis de dos experiencias históricas altamente significativas como el judaísmo y el cristianismo primitivo.⁹ Desde esta perspectiva, Hegel adopta como hilo conductor la idea de correlato entre un cuerpo de normas y la realización que éstas tienen en la realidad efectiva. Es decir, las leyes, para ser tales, deben poseer un Espíritu y deben

⁸ “Religiöses ist also das πλήρωμα der Liebe (Reflexion und Liebe vereint, beide verbunden gedacht). Anschauung der Liebe scheint die Forderung der Vollständigkeit zu erfüllen, aber es ist ein Widerspruch, das Anschauende, Vorstellende, ist ein Beschränkendes und nur Beschränktes Aufnehmendes, das Objekt aber wäre ein Unendliches“, *Ídem*, pp. 370.

⁹ En este sentido, nos distanciamos de la lectura de H. Marcuse, quien entiende que, ante la problemática de la armonía perdida entre el hombre y la naturaleza, el joven Hegel daría una respuesta en clave “teológica”. *Cfr.* Marcuse, H., [1941], *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, tr. J. Fombona de Sucre, Madrid, Alianza, 2003, pp. 40-41.

estar vivas en la autoconciencia de los sujetos, individuales o colectivos, que las encarnan. Desde este enfoque, podría decirse que Hegel presupone cierta performatividad en su noción de ley, según la cual una ley no obedecida por un fundamento ínsito en los sujetos no sería *strictu sensu* una ley, o para decirlo de otro modo, sería una suerte de evocación a la prédica de San Antonio de Padua a los peces.¹⁰ En este sentido, un criterio que pueda dar cuenta de modo sólido y fidedigno de lo que habrá de considerarse como fuente jurídica debe necesariamente apelar a la normatividad propia de lo legal y a las condiciones bajo las cuales las leyes son obedecidas. Desde luego, Hegel aquí se encuentra entre una posición kantiano-trascendental, según la cual podríamos conocer *a priori* las condiciones bajo las cuales son *posibles* las fuentes jurídicas, y una postura más empirista, aunque selectiva, conforme a la cual el análisis de experiencias históricas paradigmáticas habría de proporcionarnos los criterios perseguidos para la conformación de las fuentes jurídicas.

En síntesis, podemos decir que las consideraciones negativas que Hegel señala sobre el judaísmo y la interiorización de la ley propia del cristianismo nos permiten aislar las siguientes características pertenecientes a la elaboración de un criterio o conjunto de pautas que permitan evaluar las fuentes jurídicas, a saber:

1) Principio de interiorización: un Estado debe lograr que sus ciudadanos se vean inclinados a obedecer a *sus* leyes, hecho a por el cual éste debe hacer uso de diferentes estímulos que produzcan la interiorización de las leyes en la vida de los ciudadanos. Sólo a través de esta interiorización los ciudadanos podrán sentir las normas como tales y, de este modo, por medio de la “confianza” [*Vertrauen*] podrán verse inclinados a constituir verdaderamente un Estado y no un agregado de sociedades parciales. Es aquí en donde el *amor* cristiano hace su aporte como elemento unificador e interiorizador de las leyes, al permitir a los ciudadanos la “elevación sobre el ámbito del derecho”.¹¹

2) Principio de organicidad: la interiorización de las leyes es una *conditio sine qua non* para establecer un correcto criterio de análisis de las fuentes jurídicas, mas no

¹⁰ V. Hegel, *Die positivitat...*, *op. cit.*, pp. 111. Es interesante notar aquí el modo como conceptualiza Hegel el paralelismo que traza entre el intento de Jesucristo de enseñar la virtud a los hombres y el afán de San Antonio de Padua de predicar a los peces como “una asistencia desde lo alto” [einen Beistand von oben]. De este *analogon* parecer seguirse que en la virtud a ser transmitida, como en la palabra del padovano, estará contenida la condición de posibilidad de ser aprendida (por los hombres) o escuchada (por los peces).

¹¹ “...Erhebung ber das Gebiet des Rechts”, Hegel, *Der Geist...*, *op. cit.*, pp. 336.

suficiente para la comprensión de la relación del Derecho con una sociedad determinada. Efectivamente, una sociedad política, al menos en la lectura del joven Hegel, no es un mero agregado de individuos que se reúnen en vistas de satisfacer sus intereses materiales, como podría ser *mutatis mutandi*, el reino de lo particular en la sociedad civil hegeliana de la Filosofía del Derecho. Por el contrario, así como la observancia de la ley sólo puede darse a través de un reconocimiento de los ciudadanos en esta universalidad, tal cumplimiento sólo puede manifestarse en el marco de un sujeto colectivo que esté articulado éticamente. Es decir, la mera observancia de la ley no puede mantenerse en el tiempo si ésta no tiene, de modo correlativo, otros móviles que coadyuven a la realización de tal ley. Por este motivo, Hegel elogia a los griegos,¹² por presentar de manera férreamente articulada su religiosidad a su ‘vida ética’, si es que se nos permite esta distinción; mientras que critica al judaísmo, a causa de la presencia omnicomprendiva que la religión mosaica tiene en la esfera de las relaciones entre sus creyentes.

3) Principio del complemento: Hegel entiende que para el cumplimiento de la ley es necesario, desde el punto de vista motivacional, un tipo de correlato pasional a la obediencia de la ley. Las leyes no se acatan meramente a través de un cálculo estrictamente racional, respecto del cual las pasiones se hallarían totalmente excluidas. Por el contrario, uno de los elementos esenciales que aporta la enseñanza de Jesucristo es la introducción en las prácticas religiosas de la belleza, el placer y la alegría.¹³ Estos elementos sólo pueden estar presentes en la medida en que exista un tipo de autodeterminación colectiva e interiorizada en el cumplimiento de la ley. La idealidad y espiritualidad contenidas en el acto legal tienen como correlato subjetivo un suplemento

¹² Sobre este punto, v. Cassirer, E. [1920], *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, tr. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, tomo III, pp. 353.

¹³ “Las acciones religiosas son lo más espiritual, lo más bello de todas las cosas; son un intento de unificar hasta las separaciones necesarias por el desarrollo humano e intentan exhibir la unificación en el ideal como plenamente existente, como algo que ya no se opone a la realidad; es decir, que intentan expresar y reforzar esta unificación en una acción. Por esto mismo, cuando a las acciones religiosas les falta este espíritu de belleza, se convierten en las prácticas más vacías que hay; representan entonces la servidumbre más carente de sentido, la cual exige la conciencia de su supresión, una acción en la cual el hombre expresa su no-ser, su pasividad” [“...religiöse Handlungen das Geistigste, das Schönste, dasjenige sind, was auch die durch die Entwicklung notwendigen Trennungen noch zu vereinigen strebt und die Vereinigung im Ideal als völlig seiend, der Wirklichkeit nicht mehr entgegengesetzt darzustellen, also in einem Tun sie auszudrücken, zu bekräftigen sucht, so sind religiöse Handlungen, wenn ihnen jener Geist der Schönheit mangelt, die leersten; die sinnloseste Knechtschaft, die ein Bewusstsein seiner Vernichtung fordert; ein Tun, in dem der Mensch sein Nichts-Sein, seine Passivität ausdrückt...“], *Ídem*, pp. 318.

en el plano de las pasiones que genera una espontaneidad en la observancia y en el reconocimiento de los individuos en las leyes.

4) Principio de vitalidad: por último, el joven Hegel hace especial énfasis en la vitalidad de las leyes. Desde el punto de vista del *Lógos* hegeliano, el filósofo alemán interpreta que el Espíritu -según razones que desconocemos- puede posarse o sustraerse de un cuerpo de leyes histórico. Cuando el Espíritu ya no se encuentra presente en determinada constitución o conjunto de leyes, se produce una metamorfosis hacia una situación histórica diferente.¹⁴ Ahora bien, desde la perspectiva de los ciudadanos o de los sujetos particulares, hay una vitalidad que se deja traslucir en las leyes en la medida en que hay un correlato fidedigno entre éstas y los usos, costumbres e instituciones de una nación. En este sentido, Hegel interpreta que la religión mosaica, por su carácter extrínseco a la voluntad de los individuos, y por la ausencia de los principios II y III, no presenta el dinamismo necesario que tiene que darse en la presente correlación.

IV

En las páginas precedentes hemos intentado señalar la perspectiva desde la cual Hegel intenta estudiar no tanto contenidos efectivos que pueden o deben integrar las fuentes jurídicas del Derecho sino, más bien, los criterios a partir de los cuales deben pensarse *tales contenidos*. Así, la estrategia hegeliana busca analizar dos experiencias históricas conceptualmente significativas, a partir de las cuales, de modo especulativo, extraer qué tipo de principios generales, como hemos mencionado, pueden operar, de modo heurístico o provisional, como criterios generales a la hora de discutir las fuentes de Derecho.

Bibliografía

¹⁴ Cfr. Hegel, *Der Geist...*, *op. cit.*, pp. 297.

-Bourdin, J.- C., “L’État et la religion chrétienne chez Hegel”, en: Vieillard-Baron J.-L. e Y. C. Zarka (comps.), *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris, Vrin, 2006, pp. 169-185.

-Cassirer, E. [1920], *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, tr. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, tomo III, pp. 347-451.

-Dilthey, W. [1905], *Hegel y el idealismo*, tr. E. Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

-Hegel, G. W. F., „Die positivitàt der christlichen Religion“ [*La positividad de la religión cristiana*], en: Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, editado por Eva Moldenhauer y Karl M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, tomo I, pp. 130-229.

-----, „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ [*El Espíritu del cristianismo y su destino*], *idem*, pp. 274-418.

-----, *Hegels theologische Jugendschriften*, edición de H. Nohl, Tübingen, 1907.

-Löwith, K. [1939], *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, tr. E. Estiú, Buenos Aires, Katz, 2008.

-Marcuse, H. [1941], *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, tr. J. Fombona de Sucre, Madrid, Alianza, 2003.

La crítica de Jean Jacques Rousseau y sus repercusiones contemporáneas

**Verónica Adriana Santamaría
(Universidad Nacional de General Sarmiento)**

La presente ponencia es uno de mis primeros pasos en la investigación y constituye sólo un esbozo, un intento de aproximación a una problemática que es compleja y parece no tener fin. Me propongo aquí, partir del análisis de los discursos de Jean Jacques Rousseau -el “*Discurso sobre las ciencias y las artes*” y “*Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*”- en una primera etapa para en una segunda etapa reflexionar sobre las repercusiones contemporáneas que sus palabras tuvieron; me refiero a la posibilidad de reinterpretación de los discursos de Rousseau para la actualidad (pese a las distancias temporales que los separan).

En lo que sigue, me adentraré en el “*Discurso sobre las ciencias y las artes*” de Jean Jacques Rousseau a fin de iniciar el camino propuesto. A partir de allí me sumergiré en la crítica sostenida por el autor en relación al proceso de modernización cuya consecuencia directa fue la concentración del poder monárquico y el estilo de vida burgués: los lujos, los adornos externos y la falsa cortesía.

El problema expuesto por Rousseau gira entorno de la pregunta sobre si el desarrollo de las ciencias y las artes han contribuido al progreso del hombre, es decir, a promover su virtuosidad y depuración o si, por el contrario, sólo han contribuido a su propia depravación. Muestra radical y magistralmente cómo la sociedad de la época, el estilo de vida burgués, se han resuelto en puro artificio, superficialidad y apariencia. La supuesta tendencia hacia el progreso y el desarrollo del espíritu humano constituyen, para el autor, esencialmente un enorme enigma.

Las costumbres alcanzadas por dicha época, sostiene, son un culto a la exterioridad, a la superficialidad y a lo vano. La sociedad de entonces, nos sugiere, se maneja según patrones artificiosos, donde lo importante parece ser la reputación social, es decir, la apariencia en pos de lograr la aceptación social.

El hombre, según afirma, es un ser solitario en esencia; por lo que todo este

intento de búsqueda de mérito y reconocimiento de sus pares es el que genera la superficialidad antes dicha. Cito: “Todos los espíritus parecen haber sido vaciados en un mismo molde: en todo momento la cortesía exige, la conveniencia ordena; en todo momento se siguen los usos, nunca la tendencia propia. Ya no se osa a parecer lo que se es; y en esa violencia perpetua, los hombres que forman ese rebaño llamado sociedad, colocados en las mismas circunstancias, harán todas las mismas cosas si motivos más poderosos no los disuaden. Por lo tanto, nunca se sabrá bien con quien se trata (...)”¹. Así, nos sugiere en simples palabras que ya no se trata de ser, sino de aparentar. Es en este sentido que el autor avanzará con su crítica: lo que la sociedad ha llegado a ser, al servicio en parte de las artes y las ciencias, es una sociedad corrompida, “depravada” – en sus términos-.

A través de sus líneas, Rousseau nos persuade de que la pretendida edad de las luces desde esta perspectiva, no es más que un fraude; puesto que muy lejos de las luces se encuentra el desarrollo del alma humana.

Por esta razón, a la pregunta inicial formulada por Rousseau sobre si el restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar o corromper las costumbres, sostendrá que tanto las ciencias como las artes han contribuido a corromper las costumbres, más que a depurarlas. Para sostener este argumento, remontará utópicamente a un estado originario del hombre. Si bien su esencia en aquel estado no era mejor, al menos éstos podían conocerse entre sí, dirá. Además, puesto que el hombre era esencialmente solitario en aquel tiempo, no necesitaba entonces de los honores y reconocimientos de los demás. En ese sentido el hombre natural era más puro que el hombre civil, y en el mismo sentido, más virtuoso; pues no posee más armas que un alma simple y no necesita aparentar más que lo que es en esencia.

El hombre civil, a diferencia, es un hombre aburguesado, es decir, moldeado por una sociedad que se halla corrompida y deslumbrada por los lujos. En ella, los hombres sólo miran a sus lados para rebajar el mérito ajeno pero poco se preocupan por alcanzar la virtud. De este modo, el hombre civil desprovisto y desposeído de virtud verdadera sólo se limita a reproducir lo que la sociedad le ha enseñado por medio de las costumbres, esto es, la infame cortesía, el adorno inútil de las artes y el progreso en vano de las ciencias. En suma, se ha progresado hacia la corrupción del hombre más que hacia su purificación, pues su alma se encuentra más turbia; tal es el mérito del hombre

¹ Jean Jacques Rousseau, en “El contrato social, Discurso sobre las ciencias y las artes”, Editorial Losada, Madrid, 2001. Pág. 220.

civilizado. Cabe preguntarse entonces ¿De qué se trata el progreso al que las ciencias y las artes aluden?, ¿Cuáles son las pretendidas luces pregonadas si no se ha contribuido a la purificación del alma humana, y esta por el contrario, se halla cada vez en mayor oscuridad? A este tipo de interrogantes referirá el autor entre sus líneas.

El autor arremete contra el orgullo humano, al preguntarse de qué han servido los sabios si la prestigiosa ciencia a todas luces pregona su propia felicidad mientras que la felicidad de los hombres poco le importa; pues se ha avanzado en conocimientos vanos pero nada se ha avanzado sobre la purificación y tratamiento del alma. Cito: “(...) el efecto es seguro, la depravación es real y nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hasta la perfección”.²

Dicho esto, remontará nuevamente a los “tiempos primitivos”, cuando los hombres eran inocentes y virtuosos, y tenían a los dioses por testigos de sus acciones; sin embargo, sostiene, al volverse malos se cansaron de aquellos espectadores suyos y los destinaron a templos magníficos, entonces los echaron para establecerse ellos mismos o, al menos, tales templos no se distinguieron ya de las casas de los ciudadanos. Éste será el inicio de la cadena desgraciada para los hombres, ya que a la par en que las comodidades de la vida y los lujos se multiplican y las artes se perfeccionan, el verdadero valor se enerva y las virtudes desaparecen: esto es también obra de las ciencias y de las artes, afirma.

Para finalizar el discurso, Rousseau lanza un interrogante que enlaza la temática del discurso recién analizado con el siguiente: el “Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”: “¿De dónde nacen entonces todos los abusos si no es de la desigualdad funesta introducida entre los hombres por la distinción de los talentos y por el envilecimiento de las virtudes?”³ De este modo profetiza que la desigualdad entre los hombres proviene de su propia vanidad. La desigualdad fue introducida por ellos mismos, es artificial, dio lugar al hombre civil y a la consecuente situación de desigualdad entre los hombres.

Se perfila así el contenido político detrás de sus líneas y su feroz crítica a la monarquía. Es un principio de esbozo de lo que luego será patente en el siguiente discurso, la desigualdad (excepto la que la naturaleza ha ofrecido a cada hombre en tanto fuerza) ha sido introducida de modo artificial por ellos. Son éstos los que a causa de su propia búsqueda interesada de riquezas y honores, someten a otros. En este

² Ib.Id. Pág. 221-222.

³ Ib.Id. Pág. 240.

discurso Rousseau se propone buscar cuál es el origen de desencadenó la desigualdad entre los hombres, cuál ha sido ese primer gesto que la implementó efectivamente, a tal punto de creer que es natural.

Para ello, al igual que en el primer discurso analizado, postulará utópicamente el estado primitivo a fin de mostrar la verdadera naturaleza de las cosas y de los hombres. Sostendrá así, una igualdad natural (puesto que la desigualdad natural sólo se concibe físicamente) mientras que la desigualdad es introducida por los hombres; esto significa que no es natural sino artificial.

A lo largo de este discurso como ya he anticipado, se presentará una fuerte crítica que recaerá sobre los monarcas; puesto que inicia su discurso mencionando la igualdad natural de los hombres frente a la desigualdad artificial impuesta por los mismos. Abrirá camino a demostrar la ilegitimidad de tal poder divino que afirman recibieron del propio dios, al tiempo que mostrará la injusticia y perjuicio que su lujo y adorno desmedido provoca en sus súbditos. Así, Rousseau demuestra que el hombre es esencialmente libre, pero se ha visto encadenado por esta desigualdad artificial instaurada por algunos hombres para someter a otros mediante engaños a fin de beneficiarse a sí mismos.

En principio, afirmará que los privilegios de los que algunos hombres gozan lo hacen en perjuicio de otros; es ese el origen de la desigualdad entre los hombres que instalan artificialmente puesto que su origen no se halla en la naturaleza. Para ello, remontará utópicamente al estado originario del hombre como primer paso para conocer su naturaleza. Hace este movimiento a fin de mostrar cómo siendo el hombre un animal superior a los otros por sus dotes, y siendo feliz en tal condición, se ha producido a sí mismo terribles males por causa propia.

En el hombre salvaje no hay ambición; sus deseos no superan sus necesidades físicas. Los únicos males a los que teme son al hambre y al dolor. Es sensible al dolor del semejante, por lo que no le haría daño. Asimismo, dice, el hombre no era poseedor de logos; ya que por no ser un ser social, no necesitaba de la palabra.

En tal estado, los vínculos sociales no son lazos naturales sino que estos fueron contruidos posteriormente por los hombres en la sociedad civil. En aquel estadio, el hombre no tenía necesidad de otro hombre, más que un mono o un lobo de su semejante. Así, pese que algunos sostienen que el hombre se hallaba entonces en un estado peor y más miserable que el de la ignorancia, Rousseau se pregunta a que género de miseria aluden éstos, puesto que este hombre primitivo se hallaba en perfecta

armonía y pureza, era dueño de su libertad y su corazón era sano y estaba en paz. En sus palabras, cito: “Entre la vida civil y natural, pregunto cuál está más propensa a volverse insoportable para quienes la gozan.(...) Que se juzgue entonces con menos orgullo de qué lado está la verdadera miseria”.⁴

El hombre civil constituye para Rousseau el peor detractor de las virtudes humanas mientras que el hombre natural es un ser piadoso y bueno. El hombre natural por tratarse de un ser sensible y carecer de tal talento para la abstracción, por no poseer sabiduría ni razón, se entrega fácilmente al sentimiento de humanidad y su natural sentimiento de piedad reemplaza la ley; pues en un estado del hombre como aquél, todo hombre sentiría repugnancia de hacer cualquier mal. Cabe así preguntarse y meditar sobre los desórdenes y crímenes que los mismos hombres se causan y sobre la insuficiencia de las leyes al respecto, entonces el autor afirmará que sería conveniente examinar si esos desórdenes no han nacido con las mismas leyes.

En el segundo capítulo pasará a analizar cuál es entonces, el origen de la desigualdad entre los hombres. Puesto que no se halla ésta en el estado primitivo o de naturaleza (todos los hombres eran iguales entonces) nada más lejos de tal desigualdad que aquel estado natural. Rousseau se preguntará ¿cuáles podrán ser las cadenas de dependencia de esta sociedad civil que unan a los monarcas con aquellos que nada poseen? Pues no se puede avasallar a un hombre si reina entre ellos la igualdad; de modo que la desigualdad será una condición a introducir. Avanza así, hacia la exposición de lo que considera es el primer movimiento que da origen a la desigualdad artificial entre los hombres. Así lo expresa, cito: “El primero a quien habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir **esto es mío**, y encontró gente tan simple como para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Qué de crímenes, de guerras, de muertes, qué de miserias y horrores habría ahorrado al género humano aquel que, arrancando las estacas o llenando la fosa, hubiera gritado a sus semejantes: -Cuidaos de escuchar a este impostor. Estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y que la tierra no es de nadie-”.⁵ El primer movimiento, entonces, que originó la desigualdad fue la propiedad, generando ricos y pobres.

Siguiendo la historia de los hombres, dirá Rousseau, estos aprendieron entonces a vencer los obstáculos de la naturaleza lo que les exigió el despliegue de una nueva

⁴ Jean Jacques Rousseau, en “El contrato social, Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres”, Editorial Losada, Madrid. 2001. Pág. 308.

⁵ Ib.Id. Pág. 324.

industria. Las nuevas luces que resultaron de esta evolución hicieron de los hombres seres superiores a los otros animales, puesto que podían reconocer tal superioridad; he allí el primer sentimiento del hombre civil: el orgullo. Fue instruido entonces por la experiencia, que el amor al bienestar es el único móvil de las acciones humanas. Así se vio capaz de distinguir las contadas ocasiones en la que el interés común se privilegiaba y debía contar con la asistencia de sus semejantes de aquellas otras ocasiones en que la competencia y la desconfianza hacia aquellos imperaban. A medida que la industria de los hombres se perfeccionaba, se iluminaba su espíritu. Los más fuertes fueron los primeros en construir sus casas y en defenderlas. Recién aquí se dio lugar a la novedad del vivir juntos. Progresivamente los hombres, con el afán de producirse comodidades e instrumentos para satisfacer sus nacientes necesidades, se fueron imponiendo sin saberlo el primer yugo y la primera causa de males que sufrirían sus descendientes. Las costumbres, fueron así degenerando en verdaderas necesidades, de manera que su privación era más cruel de lo que su posesión era grata, y se era más desgraciado al perderlas que dichoso por poseerlas.

De la base del vivir juntos, nace la necesidad de la palabra y el lenguaje; y con ellos, los sentimientos de comparación, diferencia, orgullo, belleza, y finalmente, la preferencia. Nacen comarcas o grupos reunidos entorno de las costumbres y no por las leyes. De este modo, entonces, continuada y progresivamente, el género humano se domestica y sus vínculos se estrechan. Cada hombre comenzó a mirar a sus semejantes, al tiempo que querían ser mirados, esto es reconocidos (a distinción de lo que en el estado primitivo ocurría, puesto que los hombres se hallaban dispersos), así nace el sentimiento de estima, y la estimación pública tuvo un precio, el mejor en cada arte era considerado, y con este gesto un paso más hacia la desigualdad y el vicio; puesto que todos se pretendieron con derecho a ella. He allí el progresivo camino hacia la implementación efectiva de la desigualdad entre los hombres y su escalada creciente hacia su propia corrupción.

Rousseau muestra de este modo, el avance desde el estado primitivo hacia el estado de corrupción civil en que el género humano se ha convertido, así lo expresa: “(...) el género humano estaba hecho para permanecer allí siempre, que ese estado es la verdadera juventud del mundo y que todos los progresos posteriores han sido en apariencia otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, pero en realidad lo han sido hacia la decrepitud de la especie. (...) La igualdad desapareció, la propiedad se introdujo, el trabajo se volvió necesario y las vastas selvas se transformaron en campos

rientes que fue preciso regar con el sudor de los hombres y donde pronto se vio germinar y crecer con las cosechas la esclavitud y la miseria”.⁶

Con los primeros progresos, pronto se desarrolló la agricultura y con ella necesariamente su partición, como también las herramientas para trabajarla. Para ello se necesitaron hombres que forjaran los hierros, de modo que otros tenían que trabajar la tierra para alimentarlos. Al cultivo de tierras le siguió, entonces, las primeras reglas de justicia: pues cada uno debe tener algo, para que a cada uno le sea devuelto algo. El reparto de tierras dio origen a una nueva clase de derecho: el derecho de propiedad. El desenlace fue que la proporción pronto fue rota, y lo que siguió, fue la desigualdad de fortunas, el uso y abuso de las riquezas, el empleo de talentos para ello. El empleo exhaustivo de toda la razón humana para alcanzar el fin que su egoísta empresa se proponía.

Del nuevo estado de las cosas sostendrá Rousseau, deviene la competencia de talentos que pronto fue preciso tener o aparentar tenerlos; la educación en estas odiosas costumbres, la consumación de la diferencia, de riquezas y la ambición devoradora inculcada como virtud. “Ser y parecer llegaron a ser cosas por completo diferentes. (...) He aquí el hombre, que antes era libre e independiente, sujetado por muchas necesidades nuevas”.⁷

Luego surgen la dominación y la servidumbre, o la violencia y las rapiñas; talentos de estos nuevos hombres civiles empeñados en hacerse cada vez más miserables y desgraciados. Así, la igualdad fue rota y seguida por el desorden a manos de los más poderosos, haciendo de su fuerza o de sus necesidades una suerte de derecho privilegiado sobre el bien de los demás, que hasta denominan “derecho de propiedad”. Ese será el seno de las luchas entre los fuertes y quienes sostienen el derecho del primer ocupante; consecuentemente, el estado de guerra. Quedó así echada la suerte de los hombres a su propia voracidad, dejándose librados a su propia miseria, su propia ruina.

Los hombres reflexionaron entonces sobre lo desventajoso del estado de guerra, los ricos en especial; de modo que al derecho precario, se agregó la idea de usar aquellos que estaban en su contra a favor suyo; se inventaron razones engañosas diciéndoles que unidos podrían preservar sus propiedades y los débiles serían protegidos, ocultando su verdadero interés para dirigirlos hacia su propio interés, y así procedieron entonces, cito: “Todos corrieron al encuentro de sus cadenas creyendo

⁶ Ib.Id. Pág. 339.

⁷ Ib.Id. Pág. 339.

asegurar su libertad”. (...) “tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes que dieron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico, destruyeron sin retorno la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron de una diestra usurpación un derecho irrevocable, y para provecho de algunos ambiciosos sometieron en adelante todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria”.⁸ Así, con la implementación del derecho civil, la ley natural no tuvo más cabida.

Por ambición, algunos aprovecharon las circunstancias y a través de la herencia perpetuaron los cargos en sus familias. Así, se acostumbraron a tener la magistratura como un bien familiar, como si se tratara de otro de sus lujos desmedidos; pero cuya esencia difería: se trataba de poder. Se concibieron entonces propietarios del estado, del cual originariamente no eran más que funcionarios; llamaron conciudadanos a sus esclavos y se pusieron a sí mismos en pie de igualdad con los dioses.

De este modo si un puñado de ricos y poderosos se precia de derrochar lujos y riquezas lo harán en detrimento de otros en que arrastrados a la miseria son privados de ellas. De modo que a unos les sobra lo que en proporción directa a otros les falta. Tal es la desigualdad proclamada e implementada por los hombres.

En lo que sigue esbozaré algunos interrogantes a modo de intuiciones surgidos a partir del análisis de los discursos de Rousseau que guiaran mis futuros pasos en la investigación.

Pareciera –salvando las distancias y tratando de no caer en anacronismo- que podemos situarnos en la misma encrucijada con que se encontró el propio Rousseau en sus tiempos, aunque en una nueva configuración temporal.

Hoy, ya no hay duda que la historia le pertenece por completo al hombre. Él es el protagonista de los hechos. Ya no debe redimir su existencia en la aprobación divina. Sin embargo, pese a haber dejado atrás viejas tradiciones como el entronamiento de reyes y dioses, pareciera que la sociedad sigue estando sometida a un nuevo dios: la lógica instrumental de mercado.

Cabe repreguntarse a la luz de la verdad anunciada por el autor, si la crítica que esbozaba en sus discursos: el estilo de vida burgués en torno a la monarquía como germen de la desigualdad artificial, se da hoy bajo nuevas coordenadas otorgadas por un sistema capitalista que se encuentra en su momento de mayor auge y expresión. En este

⁸ Ib.Id. Pág. 343.

marco, cabe volver a pensar si el sistema de racionalización del mundo propuesto por la modernidad y sus consecuencias directas, el estilo de vida burgués, han contribuido a depurar o corromper al hombre.

La actualidad muestra en extremo el presagio que Rousseau recién vislumbraba en sus tiempos. Hoy más que nunca, las relaciones sociales se han mercantilizado y el ser ha sido reducido al valor de cambio como algunos han profetizado.

Si siguiéramos, entonces, los pasos que el autor nos señalaba en sus discursos, sería posible establecer conexiones entre sus dichos y la realidad actual, tal como lo he mencionado en los párrafos precedentes, lo que Rousseau afirmaba en sus tiempos, parece haberse concretado.

El capitalismo ha avanzado, y con él, la violencia de su imperativo: la desigualdad y los interrogantes en torno de la idea de “progreso”. Ya no resulta tan evidente que la lógica de mercado y la tecnología sean productos diametralmente proporcionales con la idea de “progreso”. En este contexto, es posible que uno pueda replantearse algunos de los interrogantes propuestos por Rousseau en sus discursos: ¿El progreso del conocimiento, las ciencias y la tecnología han contribuido al progreso de la humanidad, es decir, de toda ella o sólo una parte de ella?, ¿En ese sentido, se ha avanzado hacia la felicidad del hombre y hacia su completitud? ¿En qué clase de violencia naturalizada en nombre del “progreso” vivimos cotidianamente como consecuencia de la desigualdad artificial introducida y sostenida aún hoy por los hombres y sus nuevos dioses? ¿Hacia dónde nos ha llevado este ideal de “progreso” y hacia dónde puede conducirnos en el futuro?

Estos son sólo algunos de los interrogantes que me llevan a seguir reflexionando sobre nuestra condición actual en el contexto incierto que nos ha tocado vivir. Ensayar posibles respuestas será el desafío venidero para continuar el camino de investigación iniciado.

Sobre la *duda metódica* como prueba por el absurdo

Camilo Sce

(UBA)

La prueba por el absurdo

En diversas disciplinas, incluídas las matemáticas y la lógica como basamento, se recurre a un tipo de prueba denominada “por el absurdo” para determinar la verdad de una tesis particular. Esta prueba, como su nombre lo indica, recurre a un postulado general de la lógica clásica en torno a las contradicciones: si se alcanza una contradicción (absurdo) partiendo de una premisa x , se puede postular la premisa opuesta ($-x$) con certeza definitiva.

Su aplicación a la hora de probar o refutar una tesis podría parecer, a primera vista, contraintuitiva; para probar una cierta proposición p , se postula $-p$ y luego se busca llegar a una contradicción. De esta forma, partiendo de lo opuesto a lo que se desea probar, se alcanza la prueba de la proposición deseada.

Este método es considerado como una fuente segura de refutaciones para cualquier proposición con la que se trabaje y se puede aplicar a cualquier ámbito que no se rija por una lógica subyacente opuesta a la clásica (en general, que no acepte el principio por el cual de una contradicción se puede llegar a la premisa opuesta a aquella de la que se partió). Esta prueba está fuertemente asociada a la ciencia y su estructura falsacionista..

Descartes y la búsqueda de la certeza última

La filosofía de René Descartes, autor crucial para el giro subjetivista que tiene lugar en la Modernidad, ha sido caracterizada como *fundacionista* y *racionalista*. El primero de estos epítetos corresponde a la intención que motiva la búsqueda metafísica que realiza el autor en sus *Meditaciones Metafísicas*; Descartes pretende dar con un conocimiento último que pueda escapar a toda sombra de dudas. Este fundamento de todo el edificio del conocimiento cobra sentido cuando se considera el razonamiento cartesiano: si los basamentos del “edificio del conocimiento” no están

firmes, tampoco lo estará el resto del edificio; si se parte de premisas de las cuales no se puede decir con certeza si son verdaderas o falsas, esta indeterminación acompañará a todo conocimiento posterior que se derive de esta base¹.

Será en correspondencia con el tipo de recorrido que llevará hacia esta última certeza (que alcanzará en el famosísimo *cogito ergo sum*), guiado por los principios metódicos que el autor define en las *Reglas para la dirección del espíritu* y su *Discurso del Método*, que se tildará a la filosofía de este autor de *racionalista*. Podemos decir, de todas formas, que ya desde el punto de partida Descartes estaba afiliado a la preeminencia de lo racional por sobre lo material, a la defensa del sujeto como una *sustancia pensante* y a las indicaciones sobre los modos de deducir e inducir nuevas proposiciones (modos racionales/lógicos) a partir de otras ya consideradas como verdaderas.

Como herramienta principal en esta búsqueda, el autor recurrirá a la *duda metódica*. Este tipo de dubitación se caracteriza por extremar todo motivo de duda y tener como *actitud natural* el descreimiento de toda proposición hasta que se presente como completamente autoevidente, clara y distinta. Esta estrategia parece tan contraintuitiva como la prueba por el absurdo: se parte de aquello que se cree *en primer lugar* y se lo niega para ver si se alcanza una contradicción; en el caso de Descartes, esta contradicción no se alcanzará hasta el momento de llegar a la certeza última, el *cogito*. Por ejemplo, partimos de que “los sentidos me brindan conocimiento verdadero sobre el mundo” y lo negamos. Al descubrir que muchas veces nuestros sentidos nos brindan información *falsa* sobre el mundo (no brindan conocimiento en sentido estricto), concluimos que no es *absurdo* creer que los sentidos nos pueden engañar siempre, ya que la sola afirmación de esta proposición, en el contexto de nuestras experiencias y conocimientos generales, no lleva a una contradicción obligada.

El absurdo de la *duda metódica*: crítica pragmatista a la duda cartesiana

Una crítica general se ha alzado contra este tipo de procedimiento cartesiano. Sus defensores llegan a caracterizar a la *duda metódica*, herramienta principal del razonamiento de Descartes a lo largo de su investigación metafísica, como completamente ociosa e, inclusive, como un *sinsentido* a partir del cual no se puede llegar a nada *importante*.

¹ En su estudio sobre la ética, el autor, conciente de este condicionamiento y de las necesidades prácticas de tener una guía moral para la acción, abogará por la construcción de una “moral provisoria”, una casa con basamentos no muy sólidos, pero que, cuando menos, nos dará techo y abrigo.

Aunque la crítica fue expresada explícitamente, y, sino en primer lugar, en la forma en que pasó a la historia de la filosofía, por Charles Peirce en su texto *La fijación de la creencia*, puede plantearse esquemáticamente y seguir siendo defendida por diversos exponentes de la corriente *pragmatista* de finales del siglo XIX y principios del XX. Al considerar la actitud de dudar de un cierto dato o proposición que *ya se cree*, estos autores destacan que debe haber alguna motivación real y práctica que justifique y, en último caso, cause el estado de duda. No es natural dudar de aquello que se cree, en especial, considerando que todas nuestras creencias se hayan fijadas por un mecanismo especializado y resultan *útiles* en un sentido estrictamente pragmático. Tanto creer como dudar requieren de un apoyo exterior y, en general, este apoyo es brindado por los obstáculos prácticos que generan las creencias falsas o conflictivas con aquello que cree y constituye la verdad para la comunidad. Este tipo de estructura es indicada como el trasfondo de funcionamiento de una de las más importantes comunidades específicas dentro de la humanidad y su historia: la comunidad científica.

En conclusión, la investigación cartesiana deviene ociosa en tanto no está causada por ningún obstáculo *efectivo* y no provee, entonces, ninguna creencia más útil que las que ya se poseen, y por ende más adecuada para ocupar el lugar de la verdad (pragmática); a su vez, toda la meditación, sus intenciones y motivos, pasan a ser caracterizados como *ridículos, forzados e irreales*.

El absurdo y la *duda metódica*: historia, ciencia y lógica

La crítica pragmatista transporta la discusión a la situación efectiva de quien duda, de cualquiera que duda y es *humano*, en tanto es un miembro de la comunidad de los hombres, con una historia mayoritariamente común y con creencias fijadas por similares métodos específicos. En la obra de Descartes, aunque la meditación se introduce como la efectiva búsqueda de razones por parte de un sujeto histórico, pareciera ser que es una suerte de razón *universal*, común a todo hombre, la que implica las conclusiones. El debate cobra, entonces, un cariz *historiográfico*, aunque los pragmatistas no tuvieran esta intención; ante el reproche que apunta a los motivos necesarios para dudar, a lo forzado de la dubitación metódica a que se somete Descartes, se alza el abismo de la Historia. No hay nada absurdo en creer que René Descartes (el sujeto histórico) haya tenido motivos para dudar de sus creencias; verdaderos escollos prácticos que justificaran el método de dudar de toda creencia por una cuestión de *utilidad* de las nuevas verdades. Desde motivos religiosos, como la fuerza que se pretendía dar a las verdades religiosas en el mundo terreno a través de la razón, y políticos, a aquellos estrictamente científicos, como los que llevan a la comunidad

científica a dudar de una creencia fijada frente a un problema específico, y que seguramente motivaron las investigaciones geométricas que Descartes buscaba justificar con sus reflexiones metafísicas; toda clase de razones yacen hundidas en el mar de la Historia, alejadas de nosotros.

La disputa se torna espúrea. Luego de exponer la estructura del método del absurdo y sugerir su isomorfismo con el método de la investigación cartesiana, podemos reforzar esta proposición con el carácter de la verdad y asegurar que las *Meditaciones* de Descartes pueden ser leídas en una clave científicista; esto no solo con respecto a los logros atinentes a la ciencia que alcanza a lo largo de las meditaciones (como la reflexión en torno a la sustancia extensa y a su estatuto ontológicamente originario y sus efectos sobre la geometría cartesiana), sino con respecto a la aplicación del método de fijación de la creencia típico de las comunidades científicas. El modelo de prueba por el absurdo implica la intuición de la autoevidencia y claridad relacionadas con el fundacionismo cartesiano. El peso de esta prueba es el mismo que tienen las reflexiones cartesianas: la razón universal (humana) se postula como su fundamento².

La crítica pragmatista se rescata en el contexto en que ella misma pone a la discusión. En un sentido historiográfico, la oposición a la tradición cartesiana motiva el carácter virulento de ésta crítica. Dentro de este mismo campo, la crítica pierde su fuerza argumental y se ve imposibilitada de probar lo que pretende probar. Al oponer el método de la comunidad científica a la *duda metódica*, adolece de desconocimiento histórico de los intereses científicos del proyecto cartesiano. Sin embargo, y tal vez a su pesar, la crítica se torna valiosa si se la lee en clave explicativa y programática respecto a la filosofía propia del pragmatismo; llega a dar la impresión al leer el texto de Charles Pierce, de que el autor estuviera diciendo que “nadie en el lugar de Descartes llevaría a cabo la meditación cartesiana *realmente*”. Es por este carácter político y de lucha ideológica que el texto seminal de esta lectura pragmatista, *La fijación de la creencia*, se resignifica como un “panfleto”, como un manifiesto filosófico.

2 Esta nota es típica y definitiva del giro subjetivista característico de la Modernidad, y que se refuerza con la obra capital de Kant, *Crítica de la Razón Pura*.

Acerca de la veracidad de la representación en la filosofía cartesiana

Constanza Schaffner

(UBA)

I- Representación: una interpretación general

En la III Meditación de sus *Meditaciones Metafísicas*, Descartes sostiene que las ideas son “como imágenes de las cosas” (AT IX 1, 29). Esta caracterización nos permite analizar cómo funciona, de manera general, el carácter representativo de las ideas en la filosofía cartesiana. La interpretaremos como aludiendo a dos propiedades complementarias de la relación entre el contenido representado por la idea y aquello que origina esta representación: por un lado, la similaridad, por el otro, la conexión causal. Estas propiedades las deducimos de cómo se relacionan, en la filosofía escolástica tardía –más particularmente en la filosofía de Francisco Suárez, cuyos principios Descartes, en parte, hereda– una imagen y aquello de lo cual ésta es imagen. Podemos decir, entonces, que, si una idea es un modo del pensamiento, su objeto tendrá que ser semejante a aquello que origina la idea y, además, estar causalmente conectado con él.

Ahora bien, un problema con el que nos encontramos es que, paralelamente a esta caracterización de las ideas como “imágenes” –o, incluso, “cuadros” (AT IX 1, 33) –, Descartes constantemente advierte que el error principal en los juicios es considerar “que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí” (AT IX 1, 29). No creemos que se trate aquí de una contradicción en el texto, sino de que hace falta aclarar cuál es la semejanza legítima entre el objeto de una idea y su causa, y cuál es errónea. Evidentemente, la ontología cartesiana –opuesta a una ontología de sentido común– nos impide interpretar esta semejanza como una similaridad fenoménica o “pictórica”. Esto es así porque, como nos advierte la VI Meditación, las ideas de la sensación, es decir, las ideas de cualidades secundarias – como, por ejemplo, nuestra idea de rojo –, no se corresponden con cualidades de los objetos existentes en el mundo real –es decir, el rojo tal como lo percibimos no puede ser una propiedad del objeto–, puesto que sólo existen en éste cualidad primarias

cuantificables: extensión, movimiento, etc.

Sin embargo, sí hay un tipo de semejanza que comparte el objeto de una idea con su causa: el grado de realidad ontológico. Para afirmar esto, nos apoyamos en el principio de adecuación causal introducido en la III Meditación para probar la existencia de Dios: la realidad objetiva de una idea debe tener igual o menor grado de realidad que la realidad formal de su causa (AT IX 1, 32).

Vemos entonces que la semejanza atañe a sólo un aspecto del contenido representado por la idea, que es su grado de realidad objetiva. Tanto es así, que la causa de una idea y su objeto pueden no tener más conexión que su grado de realidad, como sucede con algunas ideas de la imaginación. Mi idea de unicornio, por ejemplo, puede ser el resultado de “la mezcla y composición de las ideas que tengo de cosas corporales” (AT IX 1, 34), como mi idea de caballo, mi idea de cuerno, etc. Entonces, el objeto de la idea es, en este caso, muy distinto a su causa, a pesar de que compartan el grado de realidad. Esto, al contrario, no ocurre con la idea de Dios, puesto que una sustancia infinita, como objeto representado, al compartir con su causa la infinita realidad, comparte también, necesariamente, todo el resto de sus propiedades. En definitiva, parecería que puede haber entre el objeto de una idea y su causa distintos tipos de semejanza, pero la similaridad de grado de realidad es una base que siempre debe estar, ya que sino no se puede explicar la existencia misma de la idea. Nos podemos preguntar, entonces, qué es lo que ocurre, en el detalle, con la representatividad de las ideas de la sensación. Esto requiere considerar el problema de la falsedad material.

II- Falsedad Material

Efectivamente, nos encontramos, en la III Meditación, con un problema para nuestra interpretación de la representación en términos de conexión causal y semejanza de grado de realidad. Esto es así ya que Descartes afirma que, a pesar de haber sostenido previamente que “en lo que concierne a las ideas, si se consideran solamente en sí mismas, sin referirlas a otra cosa, no pueden, hablando con propiedad, ser falsas” (AT IX 1, 29) –y que, por lo tanto, sólo es posible errar en los juicios acerca de éstas– sin embargo, “puede haber en las ideas cierta falsedad material, a saber: cuando representan lo que no es nada como si fuera alguna cosa” (AT IX 1, 34). Se trataría de una falsedad pre-judicativa, intrínseca a la idea, y ligada a la oscuridad y confusión de la

misma, que no me permite discernir si se trata de una idea de una cosa real. Descartes da el ejemplo de la idea de frío, materialmente falsa puesto que me representa como algo positivo lo que en el mundo real no es más que una privación de calor. Por otro lado, explica que la causa de estas ideas es mi imperfección: “proceden de la nada, es decir (...) están en mí porque le falta algo a mi naturaleza” (op. cit.).

Y a pesar de dar sólo el ejemplo de la idea de frío, Descartes parece considerar como candidatos a ideas materialmente falsas a todas las ideas de la sensación, puesto que son todas oscuras y confusas.

Ahora bien, esto, *prima facie*, es un problema, por lo siguiente. En primer lugar, parece desligar la causa de la idea –la finitud de mi mente– del contenido representado por la idea –el frío, supuesto modo de la sustancia extensa–. Esto es lo mismo que ocurre, como hemos visto, con las ideas de la imaginación y, por lo tanto, no resultaría problemático, de no ser porque parece contradecir la relación de semejanza antes postulada: el objeto representado por la idea, positivo, resulta tener *mayor* grado de realidad que su causa, mi imperfección, es decir, una privación. Dicho de otro modo, Descartes parece estar violando completamente el principio de adecuación causal que ha introducido tan sólo pocas líneas antes.

Sin embargo, como este principio causal es crucial para la demostración de la existencia de Dios, y ésta, a su vez, fundamental en la propuesta de la filosofía cartesiana, creemos que es un error apresurarse a considerar que Descartes está aquí contradiciéndolo lisa y llanamente. Por lo tanto, nuestro objetivo será encontrar, en la medida de lo posible, una interpretación de la falsedad material que sea compatible con este principio y, por ende, con nuestra interpretación más general de la representación. Esto conllevará la búsqueda, además, de una interpretación más precisa acerca de cómo funciona la representatividad de las ideas de la sensación. Es necesario aclarar, sin embargo, que nuestra interpretación se seguirá de algunos pasajes de la obra de Descartes, pero no aparecerá nunca formulada explícitamente por el filósofo. Se trata, simplemente, de un modo de leer el corpus cartesiano; un modo flexible, quizás, pero que permite compatibilizar distintos aspectos rectores de su filosofía.

III- Qué ocurre con las ideas de la sensación

En primer lugar, es necesario aclarar que las ideas tienen, en la filosofía

cartesiana, no una, sino varias causas. Esto no debe sorprendernos considerando que se trata de una filosofía que va de la mano con una física mecanicista, y que por lo tanto postula la existencia de cadenas causales. Ya en la III Meditación Descartes habla de las “causas” de las ideas (AT IX 1, 33), pero en las respuestas a las *Sextas Objeciones*, al distinguir diversos grados de la percepción sensible, va más lejos y establece explícitamente cuáles son las distintas causas de las sensaciones: se trata, en primer lugar, del movimiento de los objetos externos, el cual, a su vez, genera ciertos movimientos de las partículas de los órganos sensoriales, los cuales causan, finalmente, las sensaciones en el espíritu (AT IX 1, 236). Entonces, ahora que sabemos cuáles son las causas de las ideas de la sensación, veamos si podemos conectarlas con el contenido que representan.

Pero primero, notemos que las ideas de la sensación requieren, en relación a su carácter representativo, hacer precisiones más finas que las que hemos hasta ahora. Esto es así ya que estas ideas se diferencian de las demás, puesto que tienen un objeto *doble*. De este modo, es necesario distinguir entre aquello que la idea *refiere* y aquello que *presenta*⁷⁹⁰. Esta distinción se ve apoyada en diversos pasajes de la obra cartesiana, como, por ejemplo, en las respuestas a las *Cuartas Objeciones*, en las que Descartes explica que las ideas oscuras y confusas “se refieren a otras cosas que a aquellas de las que son en realidad ideas” (AT IX 1, 309).

El contenido que la idea de la sensación *presenta* es un sentimiento, una sensación subjetiva que, si bien se da en la mente, es sentida como estando relacionada con una modificación en mi cuerpo. Por ejemplo, en relación a la doble idea de sol que Descartes menciona en la III Meditación (AT IX 1, 31), lo que esta idea me presenta es *mi* propia visión del sol como pequeño. En el caso de una idea de un color, lo que la idea me presenta sería que estoy percibiendo el color, y que lo estoy percibiendo de tal y tal modo, más o menos iluminado, más o menos lejano, etc. Si las ideas tuvieran contenido proposicional en sí mismas, como algunos intérpretes han sostenido, el contenido proposicional presentado por la idea sería algo así como “Yo estoy percibiendo tal color”. Todas las propiedades del objeto percibido que la idea me presenta son propiedades establecidas desde una perspectiva subjetiva, puesto que este

⁷⁹⁰ Para realizar esta distinción nos resultó de utilidad la establecida en Wilson, M., “Descartes on the representationality of Sensation” en *Ideas and Mechanism*, Princeton, Princeton University Press, 1999. Sin embargo, lo único que hemos tomado de Wilson es la terminología, puesto que diferimos, al utilizarla, tanto en nuestros objetivos más generales como en la interpretación misma de lo que significa referir y presentar.

contenido presentado hace énfasis en mi percepción, y no en el objeto en sí mismo.

Ahora bien, este primer objeto representado se puede conectar fácilmente con lo que Descartes señala, en las respuestas a las Sextas Objeciones, como la causa “primaria” de las ideas de la sensación: ciertos movimientos de las partículas de nuestros órganos sensoriales. En efecto, se respeta aquí el principio de adecuación de grado de realidad entre causa y efecto: las ideas me presentan una alteración de mi cuerpo y están, a su vez, causadas por una alteración de mi cuerpo (en los ejemplos dados, por determinados movimientos en mi retina). Tanto la causa como el efecto tienen la realidad de un modo de la sustancia extensa. No puede, por lo tanto, haber ningún tipo de falsedad en este nivel de la representación, como Descartes de hecho señala en diversos pasajes de su obra. En *Los Principios de la Filosofía*, por ejemplo, aclara que “percibimos clara y distintamente el dolor, el color y las demás cosas de esta clase cuando las consideramos *sólo* como sensaciones o pensamientos” (AT IX 2, 33).

Uno de los aspectos del contenido representado por una idea de la sensación es, entonces, un sentimiento que la idea me *presenta*. El otro es un objeto al cual la idea *refiere*. El objeto referido por la idea tiene que ver con, en vez de mi sensación, el objeto efectivamente existente en el exterior de mi mente y mi cuerpo, exhibido desde una perspectiva objetiva. Se trata, entonces, de un objeto enfocado desde un punto de vista distinto al del objeto presentado y, por lo tanto, también, con características distintas. Por ejemplo, en el caso de la doble idea de sol, el objeto referido sería el sol tal como lo describe la ciencia, con un tamaño varias veces mayor que la tierra. En el caso de una idea de un color, el contenido referido sería el color como propiedad de un objeto del mundo.

Ahora bien, volviendo al pasaje de las respuestas a las Sextas Objeciones, podemos fácilmente conectar el contenido referido por las ideas de la sensación con la causa “secundaria” de éstas: la presencia o el movimiento de los objetos exteriores. La semejanza de grado de realidad entre el objeto representado por la idea y su causa es aquí también respetado, puesto que la idea es causada por un modo de la sustancia extensa y refiere, también, a un modo de la sustancia extensa.

Sin embargo, es necesario realizar ciertas distinciones, puesto que algunos de los objetos referidos por las ideas de la sensación comparten con su causa, además, otros tipos de semejanza. Esto depende del modo en que el sujeto realice la referencia. Efectivamente, hay dos modos distintos de referir: uno guiado por la razón y otro guiado por la costumbre. Veamos esto en detalle.

El caso de la idea de sol es un ejemplo de referencia regida por la razón. En este sentido, Descartes aclara que la idea de un sol cuyo tamaño es varias veces mayor que el de la tierra proviene de “las razones de la astronomía” (AT IX 1, 31), y difiere completamente de la “apariencia” que nos presenta nuestra sensación. Vemos aquí que, además de compartir el grado de realidad, el objeto de la idea se asemeja y comparte varias propiedades con su causa, tal como observamos que ocurría con la idea de Dios.

Esto no es lo que ocurre, sin embargo, con la mayoría de las ideas de cualidades secundarias, tales como, por ejemplo, las ideas de colores. Lo que generalmente sucede con estas ideas, explica Descartes, es que referimos estas cualidades a objetos exteriores y, de este modo, consideramos que éstos son semejantes fenoménicamente a lo que nos presenta nuestra sensación. En otras palabras, exteriorizamos una sensación subjetiva, confundiendo referencia y presentación. Sin embargo, éstas no deberían confundirse, ya que en el mundo exterior existen únicamente cualidades primarias en los objetos, tales como el movimiento, y son éstas las que originan en nosotros las ideas de cualidades secundarias. Dicho de otro modo, ocurre aquí lo mismo que vimos que sucede con las ideas de la imaginación, para las cuales su objeto es distinto que su causa, a pesar de compartir el mismo grado de realidad.

Este movimiento de exteriorización de las cualidades secundarias que realizamos es caracterizado en las *Meditaciones* como un “ciego y temerario impulso” (AT IX 1, 31), que “no tiene ningún fundamento razonable” (AT IX 1, 66), y proviene, como se explica en *Los Principios*, de una costumbre que adquirimos desde la muy temprana niñez (AT IX 2, 32). Esta costumbre es, por lo tanto, no voluntaria y pre-judicativa. Actuamos de este modo puesto que tenemos una mente finita y somos imperfectos. De esto se sigue, por lo tanto, que nuestra imperfección nunca es, como pudo parecer más arriba, la causa de una idea de la sensación, sino que está en el origen del error en su referencia.

Sin embargo, a pesar de esta referencia errónea, creemos que las ideas de la sensación no son, de modo general, materialmente falsas, por los siguientes motivos:

(i) A pesar de tener un objeto referido distinto a su causa, comparten con ésta, como dijimos más arriba, su grado de realidad.

(ii) Descartes subraya otro tipo de semejanza entre el contenido referido y su causa, que podríamos llamar “variación correlativa”: “infiero que, en los cuerpos de donde proceden esas diferentes percepciones de los sentidos, hay algunas *variedades*

correspondientes, aunque quizá esas variedades no sean efectivamente semejantes a las percepciones” (AT IX 1, 64, el resaltado es nuestro).

(iii) Esta variación correlativa posibilita el valor pragmático de las ideas de la sensación, que permite, como se explica en la VI Meditación, la supervivencia de nuestro cuerpo. Finalmente, es ésta, y no el conocimiento de la naturaleza, la verdadera utilidad de estas ideas.

IV- La idea de frío: única idea materialmente falsa

Veamos qué ocurre con la idea de frío, que consideramos distinta al resto de las ideas de la sensación. Con respecto a su contenido presentado, esta idea representa en la mente la sensación de frío sentido “como” en el cuerpo. Este sentimiento no presenta ningún inconveniente, ya que puede equipararse en grado de realidad con su causa primaria, como sucede en el resto de las ideas de la sensación. En efecto, me presenta una alteración de mi cuerpo y es a su vez causado por ciertos movimientos de las partículas de mi sangre, que producen un descenso de mi temperatura corporal. Por lo demás, esta semejanza de grado de realidad ya es suficiente para explicar causalmente la existencia de la idea.

Ahora bien, el problema de la idea de frío, y lo que la hace materialmente falsa, tiene que ver con su objeto referido, ya que éste no se corresponde en grado de realidad con las cualidades primarias de los objetos externos que la generan. Esto así, porque la idea refiere al frío de la atmósfera, exterior a mí, como una cualidad positiva, cuando en realidad la alteración en mi cuerpo es generada por una *falta* de movimiento de las partículas del aire que producen el calor. No hay, por lo tanto, aquí, como sí lo hay en el resto de las ideas de la sensación, semejanza de grado de realidad, puesto que referimos un modo positivo de la sustancia extensa cuando se trata de uno negativo. Tampoco hay, por ende, la mencionada variación correlativa entre objeto referido y su causa.

Por otro lado, la causa de realizar este error es dejarnos guiar, debido a nuestra imperfección, por nuestra costumbre de exteriorizar las cualidades secundarias, en vez de por nuestra razón.

Borges, y la revitalización de Hume

La inexistencia del yo de conjunto

Leandro Sosa

(UNMdP)

Hume ante el gran desafío

Corresponde tal vez, darle a Hume el reconocimiento que se ha ganado. Fue Kant, quién se encargó deliberadamente de ser el primero en tildar la actitud de Hume de cómoda y señalar su ineficacia para descubrir las ciencias formales, lo cual lo dejó estancado en las lodosas aguas del escepticismo¹. En su contra, podemos decir que si bien no es fácil señalar la competencia de Hume para esclarecer el escepticismo moderado que su obra dibujó, es una tarea muy incómoda negar e incluso formar un pensamiento fundante de un modelo que descrea de nociones tan arraigadas, como eran el yo (o el espíritu, para la lectura borgeana que haremos), la existencia de dios y la sustancia.

Lo cierto, es que más allá de esta introducción nosotros analizaremos lo que Borges luego llamó “yo de conjunto”, que parece haber sido predicho por Hume en su *Tratado de la Naturaleza Humana*², para lo cual, podemos, antes que nada, realizar un análisis profundo de los aspectos que nos interesan del postulado de Hume.

Lo primero que cabe aclarar es el intencionario (para hacer presente el clima borgeano) de la propuesta de Hume: lo que pretende establecer es la inexistencia del yo como algo “*de lo que somos todo el tiempo íntimamente conscientes*”³, al que se le atribuyen continuidad, simplicidad, e identidad.

A este fin, propone Hume al hombre como “*un haz de percepciones diferentes*”⁴ remitiéndonos inevitablemente a su concepción de las impresiones como fuentes del

¹ Puede esto verse en Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*. Trad. Julián Besteiro. Madrid. Sarpe, 1984, p. 36; y en Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid. Alfaguara, 2002. B 128

² Hume, D. (1977). *Tratado de la Naturaleza Humana*. Trad. Felix Duque. Madrid: Editora Nacional.

³ *Op.cit.* p.397

⁴ *Op.cit.* p.400

conocimiento y desatando así la primera de sus objeciones a esta noción de yo previamente formulada: desprendiéndose de la realidad de las impresiones como fundantes del conocimiento, ¿de que impresión, continua e idéntica se deriva la idea del yo? ¿hay acaso alguna impresión permanente? , parece, a primera vista, que el problema consiste, no ya en que el yo sea una impresión constante, sino una referencia constante de impresiones, lo que da lugar al desarrollo de la teoría: no es un sujeto constante, no hay impresiones que refieran a algo constante e invariable.

Remitiéndonos nuevamente a la doctrina de Hume, hacen gala en esta parte de la fundamentación, las nociones responsables de la asociación de ideas: la contigüidad, la causalidad y la semejanza nos dan la idea de identidad y de constancia, impidiendo, en la eficacia de su labor, que seamos capaces de percibir el cambio, de modo que confundimos la identidad con la diversidad.

En pos de profundizar esta fundamentación, se aviene Hume a analizar de qué manera estos tres modos de relación de ideas (en realidad dos, ya que deja de lado la contigüidad, que curiosamente considera nula en importancia para lo que se intenta defender), derivando en las conclusiones de este pasaje de su *“Tratado de la naturaleza humana”*, en la que se descubre que es la memoria, finalmente, la fuente de la identidad personal: “Si no tuviéramos memoria, no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco esta cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona”⁵.

Finalmente, califica Hume a este problema de la identidad personal como un problema irresoluble desde el punto de vista filosófico, pero que sí genera dificultades gramaticales.

Podría extraerse, entonces, de la propuesta de Hume, la noción de yo como una simple ilusión de continuidad dada por nuestra implacable incapacidad de ver el cambio, víctimas de la fuerza de la consecución de una impresión y otra.

La importancia de este análisis de Hume se ve realzada (para contraponernos a sus aborrecedores) en la perspicacia para descreer de la noción que llevaba el estandarte de la época de pensamiento. No solo lo aventurado de su exposición, sino también la importancia de utilizar para reforzarla un método de persuasión más relacionado al mundo práctico, una indagación al lector, con ejemplos concretos, que supo crear un estilo en la forma de fundamentación.

⁵ Op.cit. p.412.

Borges y la revitalización de Hume

Como se había propuesto, uno de los objetivos de este trabajo es analizar la notoria, aunque aparentemente no azarosa similitud entre la exposición de la postura de Hume respecto al yo en su *Tratado de la Naturaleza Humana* y la de Jorge Luis Borges en el texto llamado “La nadería de la personalidad”⁶, que se encuentra en *Inquisiciones*.

Por un capricho ortodoxo, comenzaremos por hacer un análisis previo de la obra individualmente, para luego hacer pie en los aspectos destacables de similitud.

Es más ordenado Borges, probablemente a causa de que la obra es un ensayo y no una exposición filosófica monumental como el *Tratado* de Hume, en el formato de la exposición, ya que parte de una estructura cuasi experimental: un intencionario bien claro y un derrotero en el que admite la necesidad de los ejemplos para ubicar más entendiblemente el tema, evitando los enredos lógicos.

Es así que las intenciones son abolir la preeminencia del yo, y probar que el yo es, en palabras del mismo Borges, “una transeñación”⁷.

En el desarrollo de la defensa de estos postulados, nos encontramos con algunos puntos fuertes que se deshebran de los ejemplos, dándonos buenos datos acerca de aquello que no es el yo:

- La identidad personal no es la posesión privativa de un conjunto de recuerdos.
- El yo no es la suma de diferentes situaciones de ánimo.
- El yo no es algo constante.

Parece que la tercera contiene a las dos previas, y parece también que la defensa de estas postulaciones ataca directamente este centro fundamentador: cualquier actitud es enteriza y suficiente, la concepción del yo como algo idéntico y constante conspira contra esta propuesta, más aun, en la ejemplificación borgeana se aborda al lector (al mejor estilo de Hume, si se me permite la observación) instándolo a reflexionar sobre la durabilidad del instante de identidad personal que vive en ese momento .

Esta última observación da lugar a la posterior aclaración de Borges: se niega la continuidad del yo, su identidad constante, mas no su poder individualizador:

⁶ Borges, J. L. (1995). *Inquisiciones*. Madrid: Alianza.

⁷ Op.cit.p.93

“yo no niego esa conciencia de ser, ni esa seguridad inmediata del aquí estoy yo que alienta en nosotros. Lo que sí niego es que las demás convicciones deban ajustarse a la consabida antítesis entre el yo y el no yo, y que esta sea constante.”⁸

Esta interacción con el lector que antes mencionamos, se extiende luego, al proponer que aun creyendo a la personalidad propia como una y la misma en diferentes momentos, un simple análisis reflexivo de actitudes pasadas nos demostrará lo contrario.

Luego, con dos acertadas citas que aportan a esta idea del yo efímero, cierra lo que es la primera parte del ensayo, para arremeter con una segunda parte de fundamentación más fuerte, en la que se propone marcar por dónde se encaminan los alabadores del yo.

En esta parte hace gala de este tan famoso pensamiento entre los conocedores livianos de Borges que tiene que ver con que todo lo que se escribe es autobiográfico, al punto de enunciar: “*procurar expresarse y querer expresar la vida entera, son una sola cosa y la misma*”⁹, pensamiento fuertemente fundamentado sobre las bases de este texto y de esta propuesta respecto del yo: esta frase es cierta en tanto el yo no es más que esa actualidad en la que la expresividad se hace presente.

Repunta Borges con un acercamiento a Schopenhauer y Grimm, en una conclusión que, de acuerdo a los citados ejemplos y fundamentos previos, ubican al yo como un recurso lógico contrastante con el curso inevitable del tiempo y lo desligan de la concepción cuasi corpórea de una identidad constante.

No es sólo aquí donde las reminiscencias humeanas de Borges salen a flote: pasajes parecidos nos muestran, por ejemplo en “Nueva refutación del tiempo”, donde Borges lo anuncia como el “continuador escéptico” de Berkeley y le dedica una pequeña reflexión, que pone de manifiesto estas determinaciones del yo, que transcribo:

“Admitido el argumento idealista, entiendo que es posible –tal vez inevitable- ir más lejos. Para Hume no puede haber percepciones de la mente, ya que la mente no es más que una serie de percepciones. El pienso, luego soy cartesiano queda invalidado; decir pienso es postular el yo, es una petición de principios.”¹⁰

⁸ Op.cit. p.96

⁹ Op.cit. p.100

¹⁰ Borges, J. L. (2005). *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé editores. p. 214

Cabe aclarar , que en este ensayo busca Borges, con ayuda de los argumentos idealistas, negar el tiempo, redoblando la apuesta, y considerando como premisas la negación de Berkeley de que haya un objeto detrás de las impresiones de los sentidos y la de Hume de que haya un sujeto detrás de la percepción de los cambios.

Por si fuera poco, en “*El tiempo y J.W. Dunne*”¹¹, Borges insiste sobre su obsesión con el tiempo, que queda direccionada, nuevamente, por una constante en el análisis filosófico: el yo. Se nombran aquí, diferentes sistemas que postularon las infinitas dimensiones del alma que sirven de introducción para exponer la teoría de Dunne que caracteriza de igual modo al tiempo.

Antes y después de Hume

Con fines puramente históricos, parece certero ubicar el debate del yo en el contexto que se encontraba viviendo.

Este giro histórico filosófico admite múltiples interpretaciones, mas nos referiremos solo a la concepción clásica del giro subjetivista de la filosofía en la modernidad: la revolución cartesiana apoyada en una oleada ideológica marcada, entre otros, por Hobbes, Newton y Bacon, proveyendo al debate filosófico de lo que se constituiría más tarde como una mecanización del mundo, ya desdivinizado, que ve su clímax en la matematización hija de la concepción de la *mathesis universalis*.

La herencia de Hume lo ubica en un plano alabador del yo, una tradición que traía consigo esta nueva noticia filosófica del yo pienso como centro de las interpretaciones. Con Descartes por primera vez se esgrime la mentada identificación del yo con el sujeto, lo que convierte al mundo, a través del cogito en una representación subjetiva. Es el sujeto de la ciencia moderna el que se da a luz, representado en la *res cogitans* cartesiana, que es sustancia y sujeto, un sujeto ya separado de los entes, que es autosuficiente y autónomo.

Es esta realidad, pasada por la concepción del idealismo que Berkeley deja para la posteridad, de la que Hume descrea y en la que basa su obra.

Luego aparecerá Kant, cuya relación con Hume bien conocemos por la mentada frase “Hume me despertó de mi sueño dogmático” los relaciona inolvidablemente para

¹¹ Op.cit.

los fanáticos de la historia. Lo resaltable de Kant en esta historia del yo es la moralización y descosificación que le provee al mismo: las impresiones dispersas de las que Hume hablaba se convierten con Kant en intuiciones ordenadas a priori, de las que se formulan conceptos y juicios en base a sucesivas síntesis reguladoras a través de las categorías: el proceso de la apercepción trascendental que es el yo pienso que acompaña a todas las percepciones.

A diferencia de Descartes, el yo no es sustancia, sino que es la forma de las representaciones, refuta la sustancialidad del yo pienso o del alma, por no ser estas más que intuiciones, refutación que también Borges atinadamente ha indicado en algunos ejemplos:

“(…) Tal es, en las palabras de su inventor, la doctrina idealista. Comprenderla es fácil; lo difícil es pensar dentro de su límite. El mismo Schopenhauer, al exponerla, comete negligencias culpables. En las primeras líneas del primer libro de su *Welt als Wille and Vorstellung* —año de 1819— formula esta declaración que lo hace acreedor a la imperecedera perplejidad de todos los hombres: “El mundo es mi representación. El hombre que confiesa esta verdad sabe claramente que no conoce un sol ni una tierra, sino tan sólo unos ojos que ven un sol y una mano que siente el contacto de una tierra.” Es decir, para el idealista Schopenhauer los ojos y la mano del hombre son menos ilusorios o aparentes que la tierra y el sol.”¹²

A estos mínimos apuntes de Descartes y Hume, arbitrariamente seleccionados para dar una somera mirada al estado del debate que Hume recibe y cómo queda el plano subjetivista a su partida, cabría tal vez un último análisis, que compete dos revitalizaciones de Hume.

La primera, es la de Borges, que ya hemos intentado esbozar, una influencia notoria en sus obras general y algunos menesteres casi idénticos en algunas en particular, la intención de abolir, con la fuerza del idealismo el fantasma del “yo de conjunto” y también, como hemos visto que es una constante en la obra borgeana, su lucha contra el tiempo, lucha en la que curiosamente abate al yo, que él mismo determina como una urgencia lógica de alguna inmovilidad que se oponga al ritmo insobornable del tiempo.

La otra es la de Marshall McLuhan, casi descontextualizada en este trabajo, que trae a Hume casi hasta nuestros tiempos, y que prefiero dejar plasmada con sus propias palabras:

¹² Borges, J. L. (2005). *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé editores., p.213

“tal y como lo demostró David Hume en el siglo XVIII, no hay principio de causalidad en la mera secuencia. El hecho de que una cosa siga a otra no explica nada. Nada sigue al seguir, excepto el cambio. El cambio de sentido más importante se dio con la electricidad, que acabó con la secuencia haciendo que todo se vuelva instantáneo. Con la velocidad instantánea, las causas de las cosas empezaron a asomarse en la conciencia, como habían dejado de hacerlo cuando las cosas se disponían secuencialmente en la correspondiente concatenación. En lugar de la pregunta ¿qué hubo primero, el huevo o la gallina", de repente, la gallina empieza a parecerse a una idea del huevo para tener más huevos.”¹³

¹³ McLuhan, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós. p.33

Cocheros, carpinteros y albañiles; o la impronta de Sócrates en el último Montaigne

Manuel Tizziani
(Universidad Nacional del Litoral
CONICET)

1. Montaigne Socrático

El capítulo 36 del libro II de sus *Ensayos* Montaigne se propone destacar a aquellos representantes del género masculino que, por diversos motivos sobresalieron por encima de los demás. Allí, el ensayista reconocerá como los tres más excelsos a Homero, quien hizo nacer a la poesía de manera perfecta y cumplida; a Alejandro Magno, quien a los treinta y tres años fue señor de todo el mundo habitable; y a Empaminondas, general tebano que no dio -a juicio de Montaigne- menos pruebas de su virtud y de su valentía que el mismo Alejandro, y que sumó a esa bravura un comportamiento y una conciencia moral incorruptible. Este último es presentado como un hombre público, que en su modo de ser:

“a| no cede a filósofo alguno, ni siquiera a Sócrates. b| En él la inocencia es una cualidad propia, dominante, constante, uniforme, incorruptible. [...] Sólo en éste hay una virtud y capacidad plenas e iguales en todo que, en ninguna de las obligaciones humanas, deja nada que desear de suyo, sea en las tareas públicas, sea en las privadas, sea en las pacíficas, sea en las militares, sea en vivir, sea en morir de manera grande y gloriosa.” (*Ensayos*, II.36:1131-1132)¹

Siguiendo esa comparación que Montaigne establece entre aquel general y el más sabio de todos los griegos, podríamos afirmar que en los dos últimos capítulos de sus *Ensayos*, el enaltecimiento de la inocencia y el respeto por las obligaciones humanas que encarna Epaminondas serán reconducidas en un elogio hacia la figura de Sócrates.

¹ Citamos los *Ensayos* de acuerdo con la traducción realizada y editada por Jordi Bayod Brau (Barcelona, Acantilado, 2007). Consignamos en números romanos cada uno de los libros y en numeración arábiga el debido capítulo; las letras que preceden al texto (*a*, *b*, *c*) corresponden a cada una de las ediciones originales de la obra, a saber: *a*|1580, *b*|1588 y *c*|1595 respectivamente.

A partir de allí, decimos en esta ponencia nos proponemos reconstruir la figura de Sócrates que se presenta en estos postrimeros capítulos, teniendo como objetivo final mostrar cómo esa particular reconstrucción parece haber guiado las últimas búsquedas de Montaigne.

2. Un nuevo modelo a imitar

Montaigne comienza el capítulo «La fisonomía» (II, 12), atacando la sofisticación que a sus ojos caracteriza su propia cultura tardo-renacentista. Una vez más, el ensayista denigra a su propio tiempo en favor de otro diferente, de una *alteridad* representada por la figura de Sócrates. Así, en esos renglones iniciales intenta mostrar cómo aquellos discursos socráticos tan pertinentes y útiles para los hombres de la antigüedad griega, resultan obsoletos para conducir a los hombres de la Francia del siglo XVI hacia la virtud. Y asegura que ese desacople no se debe a que las enseñanzas del griego sean falsas; sino, más bien, a la *sutileza* de los franceses; la cual les impide sacar provecho de aquellos preceptos. Nosotros, afirma el ensayista en referencia a sus contemporáneos, “*b*| sólo advertimos las gracias que son agudas, huecas e hinchadas de artificio. Las que se deslizan bajo la naturalidad tienden a escapar a una mirada grosera como la nuestra. Su belleza es delicada y oculta; se requiere una mirada limpia y muy purgada para descubrir esa luz secreta.” (*Ensayos*, III.12:1546)

Los hombres tardo-renacentistas parecen haberse convertido en seres sofisticados que sólo se regocijan en la artificialidad propia de la cultura, y desdeñan, por demasiado burda, la simpleza de la naturaleza². Por ese motivo es que han perdido la capacidad de apreciar los discursos del maestro de Platón, pues estos no se caracterizan por ser alegatos retóricos, sino que por el contrario, denotan una extrema naturalidad, el habla del hombre común: “*b*| Sócrates mueve su alma con un movimiento natural y común. Así habla un campesino, así habla una mujer. *c*| Nunca tiene en la boca otra cosa que cocheros, carpinteros, zapateros y albañiles” (*Ensayos*, III.12:1546)³. Los coetáneos del ensayista, en cambio, están habituados a evaluar las

² “*b*| ¿Acaso la naturalidad no es, a nuestro entender, hermana de la simpleza y característica digna de reproche?” (*Ensayos*, III.12:1546)

³ A partir de esta afirmación podríamos tener un indicio de cuál ha sido la mayor influencia que Montaigne hubo de recibir al momento de generar su propia imagen de Sócrates. Pues, más allá de haber consultado muchos autores antiguos que refieren directamente al maestro de Platón, quien presenta a

cosas por su apariencia, por su belleza externa; estiman la riqueza de un hombre cuando hace ostentación de ella, considerando bajo y sin lustre a aquellos que se conducen en la vida de un modo natural: “*b*| Nuestro mundo sólo está habituado a la pompa. Los hombres no se llenan sino de viento, y rebotan como pelotas. Éste [Sócrates] no se propone vanas fantasías. Su fin fue brindarnos cosas y preceptos que de manera real y más cercana sirvan a la vida.” (*Ensayos*, III.12:1546-1547)

Nada de viento hay en las palabras de Sócrates. Al igual que los discursos de Séneca y Plutarco, ellos “*a*| enseñan la crema de la filosofía, y la exponen de manera simple y pertinente” (*Ensayos*, II.10:593-594). Ellos están llenos de sustancia, de máximas que nos conducen en la vida y nos instan a adquirir un determinado modo de ser. Un modo de ser simple, casi natural. Pues, a diferencia de Catón el Joven, quien posee “*b*| un aire tenso, muy por encima del común” (*Ensayos*, III. 12:1547), que se ha elevado más allá de las posibilidades de ser seguido e imitado por el resto de los fluctuantes e inconstantes hombres mortales, Sócrates “*b*| no ascendió a ningún sitio, sino que más bien descendió y regreso a su punto original y natural” (*Ensayos*, III.12:1547). A través de un conocimiento exhaustivo de sí mismo logró comprender que el camino de la sabiduría no consistía más que en la comprobación de nuestra *ignorancia doctoral*⁴. De ese modo, pudo identificarse sin problemas con un cochero, un zapatero o un albañil, y supo conducir su vida con arreglo a su natural condición.

A diferencia de Catón, Sócrates “*b*| vuelve al suelo, y con unos andares tranquilos y comunes trata las cuestiones más útiles; y avanza, frente a la muerte y a los contratiempos más espinosos que puedan presentarse, *con el paso de la vida humana.*” (*Ensayos*, III.12:1547); y es él “*b*| el hombre más digno de ser conocido y de ser presentado al mundo como ejemplo” (*Ensayos*, III.12:1547).

3. Una nueva ética de mínimos

A lo largo del capítulo «Los caníbales» (I.30) Montaigne reivindica la pureza natural de los habitantes americanos contraponiéndola a la artificialidad que reina en el

Sócrates como un filósofo más cercano al hombre vulgar es Jenofonte. Y particularmente, en los primeros siete capítulos del libro III de su *Recuerdos de Sócrates*, Jenofonte es quien nos representa a Sócrates hablando con pintores, artesanos y zapateros acerca de sus oficios corrientes.

⁴ Cabe destacar aquí un pasaje de la “Apología de Ramón Sibiuda”, en donde vemos como Montaigne retoma esta imagen del Sócrates sabio ignorante: “*a*| El hombre más sabio que jamás ha existido, cuando le preguntaron qué sabía, respondió que sabía que nada sabía” (*Ensayos*, II.12:735)

mundo europeo. Los nativos del Brasil son hombres simples, que rigen su vida conforme a los preceptos que prescribe la madre naturaleza. Su ética es, del mismo modo, tan parco y sencillo como lo es su propia existencia. Retomando la *Histoire* de Jean de Léry⁵, Montaigne relata cómo uno de los ancianos del pueblo es quien cada mañana da un paseo por todo el asentamiento nativo repitiendo una y otra vez la misma frase, exhortando a los jóvenes con dos máximas: “a|...Valor contra los enemigos y amistad hacia sus esposas.” (*Ensayos*, I.30:283). Eso es todo, a esos dos simples pero ineludibles artículos se reduce toda la prescripción de su *ética de mínimos*.

Ahora bien, hemos traído a colación esta breve apreciación acerca de los caníbales, pues, trazando un paralelo formal con aquella primera *ética mínima*, el sistema moral prescrito por Sócrates también podría ser reducido -a ojos de Montaigne- a sólo dos máximas de conducta:

“c| Platón alega con frecuencia este gran precepto: «Haz lo tuyo y conócete a ti mismo». Cada uno de estos dos elementos implica en general el conjunto de nuestro deber, e implica también a su compañero.” (*Ensayos*, I.3:20)⁶ “b| Las disposiciones menos rígidas o más naturales del alma son las más hermosas; las mejores ocupaciones, las menos esforzadas. ¡Dios mío, qué buen servicio rinde la sabiduría a aquellos cuyos deseos somete a su capacidad! No hay ciencia más útil. «Según se pueda» era el estribillo y la frase favorita de Sócrates, frase de gran sustancia.” (*Ensayos*, III.3:1224)⁷

Esta nueva *ética de mínimos*, se condensa en esos dos preceptos: “Haz lo tuyo” y “Conócete a ti mismo”. Con ellos se trata, simplemente, de que el hombre no intente ir más allá de lo que puede, de que no intente ser *ni un ángel ni Catón*, de que se acomode a su ser y a su condición. Se trata, lisa y llanamente, de intentar ser humano: “c| Sócrates era un hombre; y no quería ser ni parecer otra cosa” (*Ensayos*, III.5:1333). Para ello decidió seguir el precepto delfico de conocerse a sí mismo, logrando de ese modo, entender la condición humana y los límites naturales de dicha particular forma de ser. El *último Montaigne* desea seguir esos pasos, ese mismo camino: conocerse a sí mismo y perfilar sus límites.

En tal sentido, podemos afirmar que el alcanzar dicha comprensión y el vivir en

⁵ Como se sabe, Jean de Léry, autor de la *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, es junto a Francisco López de Gomara, autor de la *Historia general de las Indias*, una de las fuentes fundamentales de las que se nutre Montaigne para construir su imagen de la vida y de los hombres que habitan el Nuevo Mundo.

⁶ Cfr. Platón. *Timeo*, Madrid, Gredos, 2002, 72a; *Cármides*, Madrid, Gredos, 2003, 161b y 164d

⁷ Cfr. Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*, Madrid, Gredos, 1993, I, 3, 3; IV, 3, 16

conformidad con ella fue la tarea fundamental a la que el mismo Montaigne parece haberse visto abocado en esta última parte de su vida; según afirma: “*b*| Nada es tan hermoso y legítimo como hacer bien de hombre, y tal como es debido. No hay ciencia tan ardua como saber vivir bien esta vida. Y de nuestras enfermedades, la más salvaje es despreciar nuestro ser” (*Ensayos*, III.13:1659)

Nada es más perverso que intentar ir más allá de los límites que la naturaleza ha fijado a los hombres, introduciendo parámetros externos de comportamiento que producen una continua insatisfacción. Montaigne se aleja raudamente de aquellas supuestas sabidurías celestiales que intentan hacernos rechazar, por indigna de nuestro cuidado, a la corporalidad: “*b*| Yo, que no me muevo sino a ras de tierra, detesto la inhumana sabiduría que nos quiere volver desdeñosos y hostiles hacia el cuidado del cuerpo.” (*Ensayos*, III.13:1653). Es inhumana esa sabiduría que piensa al hombre despojando de su corporalidad, que pretende hacerlo santo no convirtiéndolo sino en un bestia. Y siguiendo esa línea, con tono bajo y mesurado, casi a modo de confesión, Montaigne nos hace partícipes de sus últimas apreciaciones en torno a esta cuestión:

“*c*| Entre nosotros, son cosas que siempre he visto en singular acuerdo: las opiniones supracelestes y el comportamiento subterráneo [...] *b*| Pretenden salirse de sí mismos y escapar al hombre. Es una locura: en vez de transformarse en ángeles, se transforman en bestias, en vez de elevarse se despeñan. *c*| Me espantan los humores trascendentes, tanto como los sitios altos e inaccesibles” (*Ensayos*, III.13:1667)

Según los dichos del ensayista, los vanidosos seres humanos quieren salirse fuera de sí mismos, vivir conforme a otra naturaleza; y muchos filósofos nos piden que sigamos su camino y nos lo pintan de un modo falso, escabroso, difícil de alcanzar. Por el contrario, Sócrates es quien nos ha mostrado qué significa ser un hombre. A través del camino del autoconocimiento ha ejemplificado como nadie cuáles son los límites de nuestra condición y cuál es el sendero que el hombre sensato debe seguir si pretende representar bien su papel. “Haz lo tuyo y conócete a ti mismo”, con esas dos máximas entrelazadas ha mostrado al hombre cómo debe actuar, como deber ser él mismo.

“*b*| Es una perfección absoluta, y como divina, saber gozar lealmente del propio ser. Perseguimos otras condiciones porque no entendemos el uso de la nuestras, y salimos fuera de nosotros porque *no sabemos que hay adentro*. *c*| Con todo, podemos muy bien montarnos sobre zancos, pues aun sobre zancos hemos de andar con nuestras piernas. Y en el más elevado trono del

mundo, estamos sentados sobre nuestro propio culo. b| Las vidas más hermosas son, a mi juicio, aquellas que se acomodan al modelo común c| y humano, con orden, pero b| sin milagro, sin extravagancia.” (*Ensayos*, III.13:1668)

En este pasaje queda plasmada con claridad la importancia del *dictum* délfico, pues únicamente a partir del autoconocimiento el hombre logrará entender *qué es lo que lleva dentro*, y evitará verse envuelto en una búsqueda sin rumbo y sin final. Se trata de acomodar nuestra vida al modelo común, humano; y a ojos del último Montaigne, el modelo de hombre, aquel que se ha conducido sin milagro ni extravagancia a través de una vida ordenada es nada más y nada menos que Sócrates. Es a él a quien debemos imitar, es ese camino el que debemos seguir, es en él en quien debemos convertirnos si queremos alcanzar la felicidad.

Creemos pues que el último Montaigne recibió una fuerte impronta de estas enseñanzas, de ese *otro* que no quiso ser más que un hombre y que supo acomodar todas sus acciones a la inconstante y variable condición humana; de ese *otro* digno de imitar, al presentarse -tal cual afirma Azar Filho- como la solución encarnada a todas las búsquedas finales en las que se vio embarcado el propio Montaigne⁸. Y parece también ser cierto que “esta desconcertante imagen de Sócrates”⁹ que nos propone no refleja tanto al verdadero filósofo ateniense como al propio ensayista. Se trata, quizás, más de un lugar de encuentro entre las enseñanzas socráticas y las búsquedas del perigordino. Como ha señalado Celso Azar Filho recalcado la potencia del impacto de la personalidad del ateniense sobre la del ensayista, hablándonos de un “Montaigne transfigurado” y de un Sócrates ensayístico que emerge a partir del impacto que produce su personalidad y su doctrina en los *Essais*¹⁰.

⁸ Cfr. Azar Filho, Celso. “Montaigne e Sócrates: ceticismo, conhecimento e virtude”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v.58, n.4, 2002, p.830

⁹ Lacouture, Jean. *Montaigne a caballo*, México, FCE, 1999, pp.170-171

¹⁰ Cfr. Azar Filho, Celso. *Op.cit.*, pp.831-832

**El “Sujeto Pedagógico” en contextos de turbulencia social:
algunas reflexiones en torno a los modos de producción de subjetividad
que se potencian y favorecen en las prácticas educativas
en contextos de crisis. (Nivel Primario, Rosario, 2000-2010)**

**José Tranier
(UNR - CONICET)**

I. Introducción

“Se llama ‘sujeto’ al soporte de una fidelidad, luego, al soporte de un proceso de verdad. El sujeto no preexiste para nada a un proceso. El es absolutamente inexistente en la situación ‘antes’ del acontecimiento. Se dirá que el proceso de verdad induce un sujeto”.

Badiou.

Quizá la cita anterior nos brinde el marco propicio para intentar reflexionar sobre aquello que ha *acontecido* en nuestro país allá a finales del 2001, en donde un país devastado por los efectos y la saturación inherentes a la puesta en práctica –e ininterrumpida- de un flujo de políticas neoliberales, decide poner fin a los mandatos impuestos de “auto-desconocimiento” de su propia ciudadanía y, de esta manera, darse cuenta que finalmente éste no era *el mejor de los mundos* que podíamos dar existencia. Podríamos decir que lo anterior llevó a *suspender* -aunque sea por un *tiempo*- la monotonía y pasividad receptiva con la cual se había contribuido colectivamente a configurar aquel rechazo categórico hacia cualquier signo identitario en la propia historia. Quizá, también, aquella crisis estructural (pero estructurante de nuevas formas de relacionamiento social) nos permitió detenernos y habilitar un necesario camino de “des-extrañamiento” con el cual efectuar una mirada crítica para repensar el reencuentro del sujeto en su propia trama histórica, simbólica y subjetiva. Esto es, el reencuentro con *uno mismo*, pero a diferencia de aquello que se venía promoviendo en relación con la internalización de los imperativos estructurales dominantes, (Meszáros: 2008), ahora

se trataría también de posibilitar el reencuentro con *el otro*: es decir, de afirmar –por un lado- la existencia postergada y *borrada* de nuestra propia mismidad, no ya como mera existencia “numérica” (Deleuze: 1995), destinada al control por medio del endeudamiento (material y simbólico) y del empobrecimiento (físico, intelectual y emotivo); sino en relación con la importancia del vínculo con nuestros semejantes. Esos mismos semejantes, quienes, tras haber permanecido largamente inmunes del cuidado colectivo, comenzarían poco a poco a ser social e institucionalmente visibilizados como condición necesaria para repensarse (nos) como *nuevos* sujetos en un nuevo contexto social. Pero, más aún, en el tema que aquí nos incumbe especialmente, también en un nuevo contexto de aprendizaje.

Es que si nos detuviéramos unos instantes para hacer referencia a aquello que predominó en relación con el campo educativo, lamentablemente, también hallaríamos demasiados significantes ligados a la pérdida de lo identitario y al abandono social para, de este modo, configurar –y avalar- el alineamiento con aquella lógica neoliberal del mercado. Bastaría hacer un vistazo hacia las formas de acción e imposición pedagógicas dominantes, las cuales, podrían dar cuenta de una concepción del sujeto “enseñante” y “pedagógico” pasivo y sumiso ante las estructuras de poder.

Por supuesto que consideramos que siempre ha habido en la historia de las ideas y en las diversas coyunturas históricas de los países, núcleos fuertes de resistencia interna; pero creeríamos que en lo que aquí concierne en lo educativo, salvo raras excepciones, la resistencia aludida quizá pudiera estar más relacionada con las premisas estoicas que pueden desprenderse de la popular anécdota sobre Epícteto y su amo¹: esto es; más allá de su veracidad o no, la misma *revela y nos habla* acerca del carácter de resignación asumida como modo de vida –y de conciencia- pero con la diferencia que en el caso abordado, no se trataba de sostener la propia posición *a pesar de todo*; es decir, la propia *verdad*, sino que, dicha resignación se brindaba como respuesta única ante la manipulación y una concepción del sujeto como posesión –cosificación- a quien se le podía robar, ignorar, humillar y quebrar. Lo anterior, tanto en lo físico como en lo simbólico: ya que la constricción económica y la negación del sujeto al acceso a los bienes de la cultura tal como la mayoría de los educadores fueron expuestos durante

¹ Recordamos que la importancia de la anécdota en cuestión da cuenta de que ante las continuas advertencias de Epícteto sobre la posibilidad de que su amo (Epafrodito) le quiebre la pierna ante los castigos que le estaba proporcionando; cuando esto finalmente sucede, Epícteto sin cambiar su estado de voz, reafirma su posicionamiento sobre lo que había sostenido y le dice: “*Has visto, yo te dije que se iba a romper*”.

aquellos años, también son una forma de encierro del sujeto con el fin de excluirlo y de quebrarlo en su propia identidad. Parafraseando a aquella melodía popular la cual sostiene que “*pasan los gobiernos, cambian las políticas*”, aquí; siempre *quedan los maestros*”. Y el problema hallado es que si a pesar de todo ellos subsisten, debemos interrogarnos acerca en qué situación, es decir, *cómo quedan* los mismos y qué concepción de sujeto subyace entonces en relación a los docentes y con su actividad.

Como se ha señalado con anterioridad, durante los últimos años previos a la crisis del 2001 podría sostenerse que, mayormente, la labor docente –y aunque centrándonos en este trabajo en la escuela primaria, el análisis podría ser extensivo a los demás niveles de escolarización- ha estado fuertemente subordinada a la lógica del mercado. Ha sido precisamente aquella lógica la cual, aprovechando el desprecio reinante hacia la profesión, los bajos presupuestos destinados para la formación docente junto a otros factores de relevancia, generaron las condiciones necesarias para el surgimiento de ciertas revistas –mercancías- “educativas” que pasaban de lo que debía ser en primera instancia un material que “oriente” o movilice ideas, a un producto listo para el consumo ².

Así fue que por medio de las observaciones llevadas a cabo por nosotros en el marco de nuestros intereses de estudios e investigación realizados en varios establecimientos, tuvimos la oportunidad de asistir a diversos actos académicos en aquella coyuntura histórica y comprobar que muchos de ellos (en realidad tendríamos que decir *todos* los observados) eran exactamente iguales, *duplicados*. Esto es: desde su organización espacial, hasta los contenidos, los guiones, el tratamiento estético que denotaba aquella *ceguera axiológica* denunciada por Scheler- (1958) en el uso de las canciones; pasando también por la decoración y la escenografía “sugerida” junto con los “souvenirs” (*prometidos* por la revista) que las mismas publicidades advertían, con frecuencia, que su disponibilidad en los Kioscos estaba “ya mismo” esperando para ser llevadas. Junto con lo anterior, entonces, se incluiría “aparte” “un regalo para los maestros” y un CD para las clases entre otras tantas inmejorables “conveniencias”.

En este sentido, se podría pensar aquello señalado por Zizek (2005) quien aludiendo a Lacan sostiene que:

² En este sentido, rechazamos este tipo de material – y su indebida implementación- que suele funcionar homológamente como un servicio de cadetería “express” o de comidas “To Go”, pero al supuesto servicio de la Pedagogía, es decir, tomamos la acepción en inglés utilizada para significar “al paso”, “inmediato”, o “sin espera”, en relación a los contextos de consumo.

“...la función de este “más” es cubrir la carencia de un “menos”, compensar por el hecho de que, por definición, una mercancía nunca cumple en sí misma la promesa (en el plano de la fantasía) que hace” (...) dicho de otro modo: la “verdadera” mercancía sería aquella que no necesitara ningún complemento, aquella que simplemente entregara enteramente lo que promete: “usted obtiene aquello por lo que paga, ni más ni menos”. (Zizek, 2005, p.200)

De esta manera, quizá podamos sostener que ante un contexto generalizado de significantes recurrentes que remitían (y remarcaban) la ausencia de muchos aspectos por parte del Estado, la capacidad crítica del sujeto pedagógico se fue *erosionando* y generando, así, una suerte de carencia material y simbólica la cual significó frecuentemente la puerta de entrada para este tipo de propuestas.

Adorno (1998) se refiere a la ausencia de reflexión crítica en los ámbitos educativos, afirmando que: (...) “la chapucera fusión de apropiación de material empírico de material aprendido de memoria y declamación cosmovisional, muestra que el nexo entre cosa y reflexión se ha roto” (Adorno, 1998, p.39). Desde la óptica de las investigaciones desarrolladas en nuestro país, Gvirtz (2004) propone al docente como un actor clave para intentar que esta ruptura; “sutura”, pueda ser subsanada, siempre y cuando haya una búsqueda crítica de consenso, reflexión y bienestar institucional. Importa aquí subrayar que en este caso singular, se tornará necesario ahondar en las condiciones objetivas que llevaron a que, por una parte, el nexo entre cosa y reflexión se rompiera para luego, de esta manera cooptar a los docentes gracias a aquella fisura la cual el mercado bien supo avizorar.

Pero, por otro parte, seríamos injustos si no hacemos referencia a la tensión existente entre aquella posición y los esfuerzos reales de muchos de los maestros en diversos lugares para intentar sostener, resistir e impedir a que la misma tuviera lugar. Tarea arduamente complicada en un escenario en donde el propio Estado se vio seducido –y a su vez oficiaba de *seductor* alimentado por la metáfora de la mera acumulación; (vacía; “de la nada”) y con lamentablemente insuficientes personas con ganas –y el coraje necesario- para anteponerse a éste con el fin de intentar emular a aquel niño del cuento y poder gritar “*el emperador está desnudo*”.

En oposición a lo anterior, se decidió institucionalmente a alentar (por los poderes y funciones que le son otorgados al Estado para consagrar a través de su capital jurídico) la *consumición* indiscriminada de cursos y seminarios que eran escogidos no por su valor académico sino más bien por la “renta” y por el valor de cambio en el

propio “mercado” educativo; esto es, aquellos que ofrecían *más puntaje* y reconocimiento por parte del Estado calificador quien, en virtud de los mismos, tendría la lógica *potestad* para habilitar o no el acceso a un bien –y a un supuesto *ser-“superior”* (¿superdocente?) , quien cobraría vida y existencia pedagógica también a partir de esta variable cuantitativa cuyo correlato lógico, se expresaba únicamente en la cantidad de cursos realizados y en la obediencia hacia la norma instituida.

Pero, por el contrario, sabemos que de ninguna manera los mismos hablaban o daban cuenta necesariamente, ni del propio saber; ni de la interrogación intrínseca del sujeto acerca de si su propio deseo en la vocación estaba vigente. Precisamente, esta capacidad de desear *saber*, fue reemplazada muchas veces por la necesidad de desear *tener* y desear *acumular*, quizá para no tener que ser señalado ni interpelado institucionalmente, como alguien quien no *sigue la norma*.

Aquí resonaron en nosotros las palabras de Kovadloff (2002) cuando sostiene que “el estudio y el esfuerzo reflexivo (...) han perdido credibilidad pública”. Enterarse de lo que pasa, sin embargo, no es lo mismo que comprender qué sucede”³. Es por ello que nos atrevemos a pensar esta situación pedagógico-educativa desde aproximaciones críticas sostenidas por los conceptos de *Marx* (1997) cuando sostiene que seremos *libres* cuando como los artistas podamos producir *sin que nos espolee el aguijón de la necesidad física*.

De igual manera, quizá también se pueda pensar entonces al sujeto pedagógico actual como parte de un lugar distinto que subraya la importancia de aprender a mirarse y a producir crítica y reflexivamente pero, ahora, en ausencia de la excesiva tensión dada por la contradicción entre lo que la ley pueda exigir, y el lógico contra efecto obtenido por dicha imposición. Ya que si estamos en condiciones de afirmar algo en el presente trabajo, tendrá necesariamente que ver con compartir que aquella tensión sin lugar a dudas contribuyó para constituir, configurar y amparar una concepción de sujeto pedagógico individualista, competitivo y, al decir de Hargreaves (1996), también *Balcanizado*; o si aludimos a los aportes del pensamiento crítico, deberíamos decir, *alienado*.

Pero, sin embargo, la crisis habría de traer un nuevo cambio de paradigma y de coordenadas del posicionamiento en relación al sujeto: en este sentido es que podríamos

³ Extraído del reportaje efectuado a Santiago Kovadloff titulado: *La siembra de la ignorancia*; publicado el día domingo 10 de noviembre de 2002 en el diario La Nación. Disponible en la WWW en: http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=448751

hablar entonces de prácticas pedagógicas comprendidas como *acontecimientos* (Badiou, 1995) que favorecieron la producción de verdades que salieron a la luz en lo peor de la crisis, como impulsos y pulsión de vida destinadas a recomponer y restituir al sujeto pedagógico y al sujeto de aprendizaje; (aunque, pensamos que si bien debe haber una lógica asimetría, el sujeto pedagógico es, a la vez, sujeto de aprendizaje). Prácticas vinculadas con la comunidad; con otros usos y formas de habitar el tiempo en la escuela; con un fuerte sentido crítico, con la solidaridad, con el valor del arte, de la música, de la cultura, del deporte y del cuidado y reconocimiento del semejante.

Aquellos acontecimientos “verdad”, comprendidos como “irrupción” del orden – y de la cotidianeidad- del ser, tienen el poder de transformar lo instituido. Pero para que lo anterior pudiera ser llevado adelante, los sujetos protagonistas de dicha transformación subjetiva revelaron poseer las condiciones de sensibilidad necesaria para *reconocer* aquellos signos de verdad capaces de suscitar estos nuevos actos de subjetivación política, subjetiva y también pedagógica. Esta *fidelidad al acontecimiento* es la nueva interpelación con la cual el sujeto construyó sus propios procesos de verdad, en relación con la crisis y la escuela.

Pero intentar poner en acción, entonces, lo anterior, condujo necesariamente a tener que dar cuenta –y a enfrentarse- con un nuevo posicionamiento ético de cara a la desolación y a la adversidad; es decir, se tornó necesario interrogarse acerca de la situación y concepción del sujeto capaz de constituir y configurar un futuro distinto. Aquella concepción filosófica, ligada al sujeto moderno el cual, a partir de Descartes sostuvo que la <verdad> sufrió un desplazamiento de <Dios> a la razón; en esta instancia de crisis, consideramos que el posicionamiento y contextualización de esta génesis (de este nuevo *sujeto social y pedagógico*) surgió a la luz de un contexto social de fuerte turbulencia política en donde, la superación del límite hasta ese momento sufrido, pudo expresarse en aquel *ser-en-exceso* (Díaz de Kóbila, 2003) sobre nosotros mismos; convocándonos a una reconciliación subjetiva.

De aquello se sigue que entonces la *verdad del sujeto* contemporáneo (pedagógico) dejó de tener que ver necesariamente con la búsqueda de una pulsión –y aprobación- de una racionalidad superior para dar paso así al reencuentro –y reconocimiento- de la propia existencia y la de mi semejante. Esto es, la afirmación del conjunto de nuestras fuerzas espirituales y físicas como categorías de percepción e intervención válidas capaces de construir y re-construir la *evidencia interior* negada,

postergada; la cual no posibilitaba la producción de subjetividad crítica necesaria, por otra parte, para devenir en nuevos *sujetos* de vida y necesaria, a su vez, para habitar la escuela de un modo diferente.

Lo anterior, y para de este modo, concluir el presente trabajo adhiriendo al pensamiento de Castoriadis (1995), con el fin supremo de intentar *despertar de nuestro letargo contemporáneo y empezar a actuar en el sentido de la libertad.*

Bibliografía Consultada:

ADORNO, T. (1999). *Educación para la emancipación.* Madrid: Morata.

BADIOU, A. (1990). *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires: Ediciones nueva visión.

BADIOU, A. (1995). *Manifiesto por la filosofía,* ediciones nueva visión, Buenos Aires, 1995.

CASTORIADIS, C. (1997). *El avance de la insignificancia.* Buenos Aires: Eudeba.

DESCARTES, R. (1989). *Discurso del método. Tratado de las pasiones del alma.* Barcelona: Planeta.

DIAZ DE KÓBLIA E. (2000). *La epistemología en los tiempos del “fin de la epistemología”.* Rosario: UNR.

EAGLETON, T. (1997). *Marx y la libertad.* Colombia: Grupo Editorial Norma.

GVIRTZ, S. (2004). *Mejorar la Escuela. Acerca de la Gestión y la enseñanza.* Buenos Aires: Granica.

HARGREAVES, A. (1996). *Profesorado, cultura y posmodernidad.* Londres: Morata.

HARNECKER, M. (2001). *El Capital: Conceptos fundamentales.* México: Siglo XXI.

MARX, K. (2009). *El Capital. Tomo I. Vol. 1. Libro Primero. El proceso de producción del capital.* Buenos Aires: Siglo XXI.

MÉSZÁROS, I. (2008). *La educación más allá del capital,* Buenos Aires: Clacso.

WINDELBAND, W. (1955). *Historia de la filosofía antigua.* Buenos Aires: Nova.

ZIZEK, S. (2005). *El títere y el enano. El núcleo perverso del Cristianismo*. Buenos Aires: Paidós.

Lógica, verdad y cosa.

Una crítica fenomenológica al concepto neo-kantiano de la lógica

Vila Pérez, Juan Manuel

a. Introducción

Al comienzo de su *Transzendente Logik*, Kant caracteriza su Analítica como una “lógica de la verdad” [*Logik der Wahrheit*], en contraposición a una “lógica general”. Mientras que ésta, al ser puramente formal “no nos enseña nada acerca del contenido del conocimiento”¹, la lógica de la verdad es una investigación acerca del nexo entre el conocimiento y el objeto real.

Es precisamente este nexo el que encierra el propio núcleo de la investigación trascendental en cuanto tal, pues si la filosofía trascendental es una investigación sobre la posibilidad del *conocimiento de objetos*, entonces la pregunta por la relación entre una dimensión propiamente lógico-conceptual (el pensamiento) y una dimensión real (el objeto) constituye necesariamente el punto de partida de una filosofía crítica. Esta conexión sólo puede verse en la medida en que se opone a una consideración puramente formal de la lógica (como es el caso de la teoría semántica y la lógica matemática contemporánea) lo que Heidegger llamó una “lógica filosofante” que pregunta por el *estatuto de la lógica*, es decir, por la conexión entre pensamiento y cosa, conexión a la que remite el término “verdad”.

La pregunta kantiana por la verdad en este sentido estricto dista mucho de haber sido superada: podemos encontrar en pensadores tan diversos como Hegel, Husserl, Frege, Wittgenstein o en contemporáneos como Davidson o McDowell² una articulación propia de la misma pregunta.

En el contexto del siguiente trabajo voy a analizar y criticar la posición Emil Lask, ya que su obra (hoy casi olvidada) representa uno de los esfuerzos filosóficos más

¹ Kant, I. [2009], *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caimi, ed. Colihue, Buenos Aires, [B187]

² Crowell (2001) considera, por ejemplo, que el pensamiento de McDowell (particularmente en *Mind and World*) es comparable en más de un sentido al de Lask, en el sentido de intentar una conciliación entre Aristóteles y Kant basada en una interpretación “realista-trascendental” de la lógica. De aquí la relevancia de tal discusión para la filosofía contemporánea.

profundos de brindar una respuesta al problema de la verdad desde el pensamiento neo-kantiano. Dicha crítica a la posición de Lask no nos dejará en el punto de partida con las manos vacías, sino que ayudará a mostrar la plausibilidad de un enfoque fenomenológico para brindar una respuesta filosóficamente adecuada a la pregunta por el estatuto de la lógica.

b. Lask y el Giro Copernicano

En tiempos de la *Badische Schule*, la obra filosófica de Emil Lask contó con gran aceptación en los círculos académicos alemanes. En su obra *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* [LP, 1911], Lask sitúa su análisis sobre la pregunta por el estatuto ontológico de la categoría y su relación con lo real. Su convicción era que debía buscarse un punto medio entre dos maneras de entender dicha relación:

- (a) Una visión aristotélica de las categorías como predicados de las cosas mismas
- (b) Una visión psicologista de la categoría como forma subjetiva de representación

La interpretación aristotélica de la categoría como *forma* o *entelequia* de la cosa misma intenta franquear la relación entre categorial y real, pero para ello repone una “visión de los dos mundos”, suponiendo dogmáticamente una realidad inteligible (formal) cuya relación con lo real permanece inexplicada. Por otro lado, el psicologismo evita una duplicación ontológica al interpretar la categoría como una “operación del entendimiento humano”, pero al evitar tal dogmatismo recae en un escepticismo, pues la síntesis se efectúa sobre representaciones, al interior del mecanismo psicológico-representacional de un sujeto, de modo que la “cosa real” queda totalmente indeterminada. En la interpretación de Lask, la clave para elucidar filosóficamente esta problemática relación es la *lógica trascendental* kantiana.

El gran aporte de Kant es, para Lask, el giro copernicano [*Kopernikanische Tat*] que para él consistió en «la conversión del concepto de *ser* a un concepto lógico-

trascendental».³ Kant dio en la clave al afirmar que el *ser* de un objeto (i.e. su objetividad) no es una esencia inteligible ni una construcción psicológica, sino un *momento lógico de significado*. Si bien Kant encaminó la solución, inmediatamente cayó presa de una interpretación psicologista de las categorías al “localizarlas” en la facultad del entendimiento y al definir las como “reglas de síntesis de una *experiencia*”. Para Lask, debe abandonarse toda referencia subjetiva a facultades o a la experiencia, pero debe mantenerse la idea esencial de que el objeto es *en sí mismo* algo significativo. Mientras que en Kant se confunden lógica y gnoseología, la función propia de la lógica es la de ser una “*aleteología*”⁴, es decir, una investigación acerca de la *estructura categorial* del objeto que lo hace inteligible y pasible de predicación.

Ahora bien, para evitar recaer en un dogmático *realismo lógico*, Lask apela a la por entonces célebre distinción entre *ser* y *validez*, propia de Hermann Lotze⁵. Según esta teoría, “todo, en cuanto puede decirse que «*es*» y no que «*no es nada*», se hace presente en una forma categorial, se *mantiene* en una forma lógica”⁶. Pero la forma lógica misma no *es*, pues si fuera *algo* entonces requeriría de la misma forma lógica que lo posibilita.⁷ Más bien ella *vale* respecto de un contenido, de un *material* no-lógico del cual constituye el “momento significativo”. Esta relación entre forma y materia no es una síntesis ulterior que un sujeto opere con un material dado. Más bien la cosa, en tanto tiene sentido, está ya siempre articulada categorialmente, está siempre ya en su *verdad*. La estructura de la categoría es ser-válida-para un contenido, y recíprocamente el contenido no tiene sentido si no está articulado en su momento lógico. Lask encuentra en esta relación originaria [*Urverhältnis*] entre categoría y materia la clave para una correcta comprensión de la lógica. A esta articulación la llamó “significado” [*Sinn*].

Ahora bien, como dijimos, Lask niega toda referencia al sujeto, y una consecuencia inmediata de esto es que cuando se habla de *verdad* y de *categoría*,

³ Lask E., *LP* 28

⁴ La apelación al término griego *alétheia* (verdad), que también puede traducirse como “descubrimiento”, apunta a mostrar dos cosas. Por un lado, que la lógica debe considerarse en relación con la verdad, y la verdad “no tiene ninguna relación esencial” con un sujeto. Por otro lado, como lo muestra el término griego, que la verdad no tiene como término de relación una representación, sino la cosa misma, *descubierta* en cuanto tal.

⁵ Esta distinción, de una incalculable influencia en las tempranas fenomenología y filosofía analítica, intenta ser una comprensión del “modo de ser” propio de lo lógico: la categoría no *es* nada, ya que el dominio del *ser* corresponde a lo que es cosa, objeto, ya sea sensible o suprasensible. Lo que debe decirse de la categoría es que ella *vale* [*es gilt*]. Así, puede preservarse la objetividad propia de lo lógico sin necesidad de hipostasiar (tal como hizo Aristóteles o Hegel) sus estructuras en el mundo real.

⁶ Lask, E., *LP* 125

⁷ Es digno de notar cuán cerca está este pensamiento de aquel del Wittgenstein del *Tractatus*. A pesar de esto, Lask no descrea de la posibilidad de articular un discurso significativo acerca de esta ‘forma lógica’.

debemos entender, aristotélicamente, que estos son predicados de la *cosa misma trascendente*. “Los objetos son *en sí mismos* verdades, unidades de significado, no cogniciones, juicios, proposiciones”.⁸ El carácter lógico del juicio, de la proposición, son tan sólo derivados y posibilitados por la estructura categorial de la cosa misma, el *Sinn*. El objeto mismo, en su inteligibilidad lógica, es el “objeto paradigmático” [*gegenständlicher Urbild*].

Este fuerte objetivismo lleva a Lask a considerar al juicio no como una operación constitutiva (como para Kant) sino como una *instancia subjetiva ulterior*. En esta instancia, el juicio “atomiza” la *Urverhältnis*. Esto quiere decir que en el juicio predicativo, la cópula “descompone” en sujeto y predicado dos momentos que en el *Sinn* del objeto paradigmático se encontraban indiferenciados. Por ejemplo, un juicio como:

(i) A es la causa de B

Se formalizaría como

(ii) S es P

Y con ello tendríamos una separación entre sujeto y predicado que no es esencial, sino producto de las intenciones cognitivas del sujeto. En la *Urverhältnis*, más bien diríamos algo como lo siguiente:

(iii) $\langle a, b \rangle \sum R$

Que significa que “vale la *categoría de causalidad* entre A y B”. En el modo en que Lask lo entiende, *verdad* en el sentido paradigmático es algo *completamente independiente* del conocimiento que tengamos de ella. Esta “autonomía de la verdad” [*Schrankenlosigkeit der Wahrheit*] simboliza el esfuerzo de Lask de “generar una síntesis entre la filosofía platónico-aristotélica y el moderno kantismo”.⁹ La lógica trascendental como *aleteología* se constituye así como una investigación lógica del *significado* de los objetos en tanto que *verdades*.

⁸ Crowell, S.G. [2001], *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, N.U.P., Illinois, p. 28

⁹ Heinrich Rickert, *Persönliches Gleichwort*, x.

c. Lógica fenomenológica y subjetividad

La comprensión laskiana de la lógica y de la verdad como *aleteología* es, a su manera, una continuación del legado trascendental kantiano. En particular podemos mencionar dos “avances” respecto de la teoría kantiana.

En primer lugar, el realismo de Lask constituye ciertamente una liberación del concepto psicológico de “*Vorstellung*”, en la medida en que la categoría no se aplica a una multiplicidad de representaciones sino a la cosa trascendente misma. Lask no es víctima, como sí lo es Kant en algunos pasajes de la *KrV*, de un realismo de la cosa en sí que dejase a la filosofía crítica expuesta al escepticismo.

Por otra parte, la noción laskiana de *objeto paradigmático* supera la estrechez de la teoría kantiana de las categorías que no permitía dar cuenta del conocimiento de objetos que no sean los de la ciencia natural o matemática. En el caso de Lask, y de toda la Escuela de Baden seguidora de Lotze, es también posible un análisis trascendental de la *cultura*, en la medida en que los objetos culturales (de la Historia, la religión, etc.) tienen un significado ideal propio, y por tanto son *verdades* en sentido paradigmático.¹⁰ Por o tanto, los objetos culturales pueden también ser objeto de la *aleteología*.

En estos aspectos, la posición de Lask constituye indudablemente un avance en la comprensión de la lógica trascendental. No obstante, las diferencias existentes entre uno y otro ponen de manifiesto los puntos más problemáticos de la teoría.

La completa ausencia, en la *aleteología*, de una “estética trascendental” nos deja en una situación ciertamente problemática. Lask considera que la noción de “experiencia” es subjetiva, y por lo tanto debe quedar fuera de una consideración lógica y ser relegada a la epistemología. No obstante, si esto es así, la validez objetiva de las categorías queda completamente *indeterminada*. En efecto, la teoría de Lask carece por completo de una “deducción trascendental” de las categorías, porque no puede relacionar la objetividad categorial con elementos de síntesis subjetiva, ni funciones del entendimiento. Mientras que para Kant puede deducirse la validez objetiva de las

¹⁰ Lask explica esto diciendo que un objeto paradigmático puede formar, *qua* totalidad, la materia para una objetividad de grado superior. Así, por ejemplo, puede entenderse como puede una cruz de madera (un objeto físico categorialmente constituido) ser el portador de un *simbolismo religioso*.

categorías mostrando que ellas son las que “*hacen a una experiencia como tal posible*”, para Lask, su validez es simplemente su carácter propio: son valideces, por tanto valen. Pero este es un rasgo *irreductible*, y por tanto no puede preguntarse de dónde abrevia la normatividad propia de una categoría respecto del objeto al que se aplica. Como habría de decir Heidegger, aquí el viejo problema de la *ἐθεξις* entre *ideal* y *real* permanece irresoluto.¹¹ Uno podría preguntar en qué medida una posición tal puede seguir llamándose “trascendental”.

Otra consecuencia importante es que la *aleteología* no impone restricción alguna al conocimiento metafísico, puesto a que esta imposibilidad estaba marcada por Kant sólo en virtud de la interacción entre entendimiento y sensibilidad. La *aleteología* no puede hablar de la posibilidad o imposibilidad de un conocimiento de entes suprasensibles; todo lo que puede hacer es descalificar de «metafísicos» a todos aquellos que, dando a la lógica un carácter de ser, cayeron en la hipóstasis.

Pero aún hay un problema mayor. A pesar de ser trascendente, el significado puede convertirse en objeto del discurso filosófico, particularmente del discurso laskiano mismo. Eso significa que el objeto paradigmático puede devenir *inmanente* (objeto para un sujeto) en cualquier momento.

¿Cómo es que el significado trascendente se nos vuelve accesible? ¿Qué tipo de naturaleza hemos de tener los hombres para poder “captar” las validez en cuanto tal? Lask objetaría que estas preguntas no corresponden a una lógica trascendental, sino a una epistemología derivada. Como se vio, la relación entre un sujeto y el significado es secundaria y contingente. La inmanencia del significado es un *destino externo* del mismo. Podría no haber sujetos, y sin embargo “habría” significado, es decir, valdría.

Pero a pesar de esto, Lask reconoce en el sujeto la peculiaridad de ser un “sitio” [*Stätte*] para el significado.¹² Este es uno de los puntos más ambiguos de su posición, pues, por un lado, el *Sinn* “se considera previamente a todo contacto con una subjetividad”, pero al mismo tiempo su “trascendencia no debe ser construida metafísicamente como la cosa en sí kantiana”.¹³

Para una teoría trascendental de la lógica, queda sin aclarar qué es este carácter de *Stätte* de la subjetividad, gracias a la cual puede ser el “lugar” del *Sinn*. Por otra parte, el concepto mismo de ἀλήθεια mienta, por así decirlo, un *dativo*. Al negarse a sí

¹¹ Heidegger, M. [2004], *Lógica: la pregunta por la verdad*, trad. J.A. Ciria, Alianza, Madrid, p. 51

¹² Lask, E. (*LvU* 415)

¹³ Crowell [2001], op. cit., p. 67

mismo un concepto de “subjetividad”, la *aleteología* no puede ver la relación *constitutiva* entre sujeto y objeto que Kant se empeñó en mostrar.

Una respuesta histórica y filosófica a este problema (que dan lugar a un nuevo campo problemático *per se*) está basada en el concepto de *intencionalidad*. Lask caracteriza la forma (categoría) como *intencional*, pero temiendo caer en el psicologismo, se niega a reconducir esta estructura a cualquier forma de subjetividad.

No obstante, sólo hay psicología cuando se interpreta la intencionalidad como una característica de un objeto, en este caso, el hombre. La interpretación fenomenológica de la subjetividad como “estructura intencional” permite superar este problema en la medida en que no se postula para la misma una naturaleza *cósica* (en el sentido de Lotze) sino que parte de un análisis *anterior* a tal constitución de sentido: la correlación *intentio-intentum*, permitiendo al mismo tiempo aclarar la relación entre lógica y sujeto.

Correlativamente a esta noción funcional de sujeto, surge un concepto trascendental de “experiencia”. Ésta ya no mienta una relación entre dos entes: el hombre que percibe y el objeto percibido, sino precisamente a una *Urverhältnis*. La experiencia no es otra cosa que esta originaria imbricación entre un *espacio* [*Stätte*] conceptual y la cosa real, y es precisamente esto lo que llamamos *verdad*. La pregunta por la verdad es la pregunta por el modo en que un objeto se descubre como teniendo un significado para nosotros. La experiencia es un descubrir el objeto en su ser-objeto. Esta nueva noción de experiencia como *alethéuein* dista mucho de ser aquel ítem psicológico que Lask evitó con tanta parsimonia, negando toda subjetividad en la *Urverhältnis* y obturándose el camino para una elucidación crítica de dicho concepto.

d. Conclusión

¿Qué es la lógica? ¿Cuál es su objeto de estudio? ¿De dónde proviene su normatividad? ¿Cómo se conecta con el mundo?

Para Lask, la lógica tiene como tema el objeto paradigmático, es decir, el objeto en su momento *significativo*, pero que es *trascendente*: el objeto está allí adelante junto con su articulación categorial válida. La perspectiva fenomenológica nos ayuda a comprender que el significado, entendido como *aléheia*, es decir, como donación con sentido, constituye una categoría *reflexiva* y por tanto requiere de una aclaración acerca

del modo en que la lógica en cuanto tal se hace válida para un sujeto. Esta validez reside precisamente en que la estructura intencional es la *condición estructural de posibilidad* de todo ‘pensamiento-de-objeto’.

La lógica deviene una disciplina *reflexiva*: es un análisis de las estructuras del “espacio de significado”, que no es una cosa sino el “allí” donde tiene lugar toda cosa, y que es lo que llamamos *subjetividad trascendental*. Esta *subjetividad trascendental* no es en modo alguno un objeto, sino la estructura sobre la que se funda toda predicación objetiva en cuanto tal.

La imbricación entre lógica y cosa es, tal como Lask pensó, *irreductible*, y en este sentido es ilegítimo preguntar cómo una categoría ‘se aplica’ a un objeto, ya que «objeto» no es otra cosa que esta relación de la cosa en su inteligibilidad. El estatuto *trascendental* de la lógica reside precisamente en que la estructura que estudia (*Sinn = Urverhältnis*) es aquella que hace posible toda experiencia de un objeto. Toda teoría filosófica (pasada o actual) que afronte el problema del estatuto de la lógica y de la verdad deberá afrontar una elucidación de la *subjetividad* en cuanto tal.

El sujeto moderno en el Medioevo.

La concepción de Francesc Fortuny

Susana B. Violante

(Universidad Nacional de Mar del Plata. Argentina

Universidad de Barcelona

Societat Catalana de Filosofia

SOFIME)

El pensador, profesor, doctor en Filosofía, filósofo y, en un tiempo sacerdote, fue, como Sócrates, un tábano que alteró muchos órdenes establecidos. Francisco José Fortuny, nace el 2 de octubre de 1937 en Barcelona y muere el 17 de junio de 2004 en la misma ciudad después de haber recorrido, por enésima vez, buena parte de Argentina, un país en el que quería vivir al jubilarse. Sus allegados pensamos que todavía le quedaban muchos años por delante en los que esperábamos que dejara por escrito la evolución que iba tomando su pensamiento y que era considerado por quienes compartimos su amistad, un verdadero aporte para la desestructuración de la historización de la filosofía.

Mi comunicación no intenta *explicar* lo escrito por Fortuny sobre la Modernidad, sino traerlo a estas Jornadas en que se trabaja un tema tan caro a su desarrollo intelectual y permitirnos, en estas breves citas, que su discurso interpele el nuestro.

Considera que todo filósofo parte de un entrenamiento que le permita evitar los discursos *prête à porter*: «El filósofo, pues –nos dice–, no necesita discutir, rebatir, absurdizar o demostrar nada: sólo apelar a la inteligencia del interlocutor con la sugerencia del punto flaco de su cosmovisión fracasada, o la de la nueva impostación del sujeto, que generará inmediatamente una nueva cosmovisión más adecuada». Es muy probable que su pensamiento no provoque hoy, extrañeza alguna, pero Fortuny fue de los primeros en la Universidad de Barcelona en hablar sobre la pragmática filosófica, considerando que la misma tiende a la construcción del sujeto y que su tan mentada desaparición (del sujeto), se da en la aceptación resignada del *pensiero devole* o de la

opera aperta porque, en su propio decir: «la pragmática filosófica requiere la ruptura de la topología semiótica, constitutiva de la periodización de la historiografía de los textos». Critica la *opera aperta* al considerar que esos discursos, tras la apariencia de ser abiertos, son «cerrados», ya que «toda obra es cerrada porque estructuramos signos, los que no son arbitrarios porque, en esa estructuración... nos la jugamos».

De las variadas cuestiones abordadas por él, con el pensamiento medieval como centro, encuentro una continua preocupación por la modernidad. Un concepto que pretende modificar aclarando desde todas las perspectivas posibles el sinsentido de su uso tal como lo aplica la «historia oficial» de la Filosofía.

Esta preocupación se encuentra entrelazada de continuo en escritos destinados a la Práctica Filosófica o a la economía empresarial, y autores que la ortodoxia filosófica jamás sostendría como modernos. La encontramos en sus indagaciones sobre los antiguos al escribir sobre la modernidad de Aristóteles y su itinerario noético donde ubica su concepción de *rechazar para reformular y recuperar*. En cuanto a esta comparación de Aristóteles con la modernidad se pregunta si «¿conocía y aplicaba la epistemología semiótica como en el s. XX?» Y responde: «No, ciertamente, pero, a diferencia de los mecanicistas modernos, presta una aguda atención a la globalidad del lenguaje y sus discursos globalizadores del saber. Y, Aristóteles, sabe perfectamente que un signo no es necesariamente el nombre de un denotado estable (un “esto”) o una denotada acción, etc», otorgándole una vital importancia a la «semántica real de los términos en la Física de Aristóteles; para dirimir, en definitiva, quién es el sujeto último y verdadero del discurso sobre la *Physis*»¹.

Sostiene que: «La filosofía para una parte del mundo griego clásico es un movimiento inteligente del *noûs* en el tiempo, el discurrir por la *phisis*», una falsación continua desde el descubrimiento de lo «otro», «lo nuevo»; para quienes «el transcurrir es tiempo, pensar de otra forma es anquilosarlo en una idea fuera del alma, en un universal *ante rem*». «La vida es tiempo, transcurrir, *continuum*». Por eso «Los que se toman en serio los conceptos, la realidad, como objetivación del discurso, la universalizan».

A Escoto Eriúgena le considera «padre de la Modernidad desde una visión del mundo clásica pero con Dios»; una paternidad que también encuentra en Anselmo, su Insensato y Roscelino; en Pedro Abelardo y sus universales jurídicos; en «Tomás y los

¹ Fortuny: *La Física de Aristóteles y las Físicas «aristotélicas» medievales* (I). 2003.

franciscanos como los primeros modernos con horror al panteísmo y al naturalismo»; en Guillermo de Ockham a quien considera «la consciencia de la nouminosidad y de los discursos como conocer intuitivo-formal humano»... En su asignación de valor histórico al medioevo, Fortuny, prefiere hablar de «secularización» y no de «periodo teológico», y designar a la «Escolástica: como infancia de la ciencia y desbroce epistemológico del área de las ciencias positivas».

Busqué la tipificación del concepto en cuestión por toda su obra, la que poseo, y examiné un texto que le dedica específicamente: *Unos formalismos más potentes y extensos: formalismos semióticos*² al que subtituló «Carta a un amigo sobre la modernidad y la post-Modernidad». En este escrito encuentro esquematizada su postura a través de un modelo epistolar. La «carta», la titula en catalán y la desarrolla en castellano. En ella expone su propuesta cronológica de las etapas históricas:

«Yo apuesto –dice– por una modelización histórica que se aplicaría del Año Mil hasta la muerte de Kant (1804) o de Hegel (1831)». Apoyándose en la tesis del «final de la historia», como considera la ha sostenido Hegel. Fortuny sitúa el fin de la Modernidad en la obra de este autor. Para el pensador catalán, la historia como ciencia y, específicamente la historia de la filosofía, no es otra cosa que una *ciencia del presente*, se hace historia entendiendo el presente a la luz de lo anterior, siempre se termina con el propio sujeto que hace de historiador, llámese Hegel, llámese Marx o cualquiera de nosotros. Por tanto, sostiene que con Hegel, se conceptualiza por primera vez a la historia como ciencia del presente del propio historiador. En este caso, la Filosofía de la Historia de Hegel, es la última de la que se considera la época moderna – por lo que tiene todavía de sistemática y, por tanto, de ucrónica– y, a la vez, es la que abre a una nueva época, que se contrapone a la época anterior...

Evidentemente, el periodo histórico no tiene homogeneidad; presenta unos sub-periodos muy acentuados: «1-Periodo pre-científico (1000-1350). 2-Periodo de gestación de la ciencia (cálculo infinitesimal de Descartes-Leibniz hasta la muerte de Newton, 1727). 3-Periodo crítico (hasta la muerte de Kant, 1808)». Y como rupturas en la historia de las mentalidades presenta: 1.- el pasaje del mito al logos, 2.- del logos al cristianismo, 3.- de la patrística a la modernidad y 4.- de la modernidad a la post-modernidad.

² Todas las obras citadas de F. J. Fortuny, aunque escritas en diferentes momentos, han sido editadas en Barcelona por K.A.L. en 2003. Todas las frases que van entrecomilladas y no llevan número de cita, pertenecen a: *Uns formalismes més potents i extensos: formalismes semiòtics*. Las obras que fueron escritas en catalán han sido traducidas por la autora de la presente comunicación.

En este esquema se percibe con claridad que Fortuny anula la Edad Media porque sus acontecimientos, desde una mirada epistemológica y semiótica, pertenecen bien al periodo anterior o bien al posterior.

«En la Baja Edad Media –escribe–, se gesta y se dan los primeros pasos que cortan radicalmente la continuidad entre el mundo clásico y el moderno... Situarse en los comienzos facilita la comprensión de las grandes líneas de ruptura histórica»³.

La herramienta de Fortuny ha sido inteligir los momentos de quiebre, los caracteres radicalmente opuestos donde aparecía lo *nuevo* entre Antigüedad y Modernidad.

Encuentra que: «La Modernidad cambia la estructura ternaria griega de arché: noésis noéseos, zooé a dual: sujeto-objeto, y otras⁴ dualidades conceptuales simples regidas por el principio de no-contradicción». Cambia estos conceptos bipolares por:

«La terna conceptual –clave de la Modernidad– de: subjetividad, objetividad, formalidad». Esta terna de conceptos la opone a la del periodo clásico: «intelección, Uno, Vida». «Notarás –escribe Fortuny– que el cambio más escandaloso es el de Vida por formalismo». Cambio que se explica desde el modo particular que el sujeto moderno tiene de escrutar la naturaleza para elaborar las leyes de la nueva ciencia. Pero, si la Modernidad estuvo constituida por «entidades nouméricamente evanescentes», como dice al referirse a la superación del universal, esa utilización que parece indistinta entre estructura dual y ternaria, permite comprender que no hay tal contradicción porque: «Este esquema –dual– produce un discurso plano y lineal basado en la igualdad/desigualdad». Por el contrario, al esquema ternario le pertenece la movilidad del concepto y de la actividad *inteligente*. Así se distingue la diferencia de base histórica en su aplicación. «El pensar clásico y el de la Post-Modernidad se basan mejor en la *oposición contradictoria de discursos completos*, que se superan en un tercer discurso – y aquí la terna– que los convierte en *sólo contrarios* por ampliación de la potencia del lenguaje y extensión del campo de aplicación a los procesos vitales-intelectuales del discurso en lenguaje cotidiano». Para este análisis utiliza el modelo estructural de la Trinidad cristiana inspirado en la dialéctica hegeliana y utilizado también por Goethe en su *Fausto*.

De esta manera muestra el empobrecimiento estructural de la Modernidad porque los signos «siempre fácticos e históricos» perdieron el sentido de la antigüedad

³ Fortuny: *La Física de Aristóteles y las Físicas «aristotélicas» medievales* (II). 2003.

⁴ Fortuny: *R. Iedaia Ha-Penini y José Ortega y Gasset. Los inicios y el final de una singladura*. 2004.

en cuanto «única inteligencia cósmica ordenadora y previa a su existencia». «El *Noûs* griego o el Dios cristiano están en función de fundamentos objetivos de todo saber en pos de una modernidad creadora de las ciencias». Esta creación se pudo llevar a cabo «gracias a la liberación de estos conjuntos semióticos de todo apoyo extrínseco a la subjetividad humana y sus formalismos inmanentes». Quedando claro que tales «formalismos» eran puramente imaginarios al otorgársele las características de apriorístico, eternos y naturales *en el intelecto*... dice: «Como si la Modernidad no hubiera nacido de la muerte de la Naturaleza o *Physis* objetiva y de la *materia noética* o *pre-arjé*». Este cambio llevaría según él a «una materia prima positiva con que producir artesanalmente objetos mentales por razonamiento, y no por intelección creadora»⁵. Recién Kant, con su *yo trascendental*, pondrá en duda la hegemonía de la razón y la constitución del *signo* en *concepto* (en la crítica al argumento de Anselmo), al encontrar «la síntesis del espíritu y la epistemología de la nueva condición de posibilidad de la ciencia de los Galilei y de los Newton»⁶. «Esta duda –continúa– fue posible gracias a la convivencia del dualismo moderno de formalidad/dato empírico».

«Modernidad» equiparada a «objetividad y modelos abstractos generales». Proceso de la pura subjetividad que se descubre a sí misma creando los mundos productivos y financieros del mercado, de las ciencias, de los formalismos y de las instituciones docentes. «Fenomenológicamente es el periodo del dinero en cuanto es su *arjé*, las naciones-estado, y los saberes formalistas gracias a la subjetividad creadora *positiva*».

La teoría del conocimiento se modifica al considerar que: «ver la ciencia o cualquier conocimiento como un «juicio sintético *a priori*» es la forma que tiene la Modernidad subjetivista para proclamar un cierto «realismo» en tímida continuidad con el mundo antiguo»⁷. Pero, concluye: «ningún discurso es único, exclusivo o total y exhaustivo de la realidad, el hombre sólo domina discursos parciales coherentes avalados por el éxito práctico»⁸.

Por eso hace hincapié en que, «siempre un conocimiento es un producto *objetivamente subjetivo*; en el sentido de que el hombre es la medida de todo lo que sabe y hace, sean viajes intergalácticos o místicas sublimes. Es *subjetiva* tanto la perogrullada tautológica, *la propia definición psicológica* del yo voceada por una

⁵ Fortuny: *El límite de los formalismos y transvaloración*. 2003.

⁶ Fortuny: *Reflexiones Historiográficas para un Prólogo*. 2003.

⁷ Fortuny: *La Física de Aristóteles y las Físicas «aristotélicas» medievales (II)*. 2003.

⁸ Fortuny: *Anselmo de Canterbury, pensador de la modernidad*. 2003.

persona sola, como la consideración de *ciencia* asignada por la comunidad de los científicos a un punto central de su especialidad. «No hay objetividad porque nada en absoluto puede aspirar a ser *la realidad en sí*. En su *hoy* lo llamó *sujeto residual*, por la vacuidad total y su *responsabilidad* del discurso en el que se hace construyendo *mundo* –a modo husserliano–. Son muerte del sujeto, y del propio sujeto residual, aquellos discursos planos que le impiden crear su propia vida».

«Si fuera menester dar una metáfora o una descripción literaria de la relación entre Modernidad y Post-Modernidad –conjeturó–, posiblemente se diría que la primera es como la lógica matemática y la segunda como la lógica borrosa. Ésta es inmensamente más potente y precisa que la primera, pero ambas iguales en el común factor de: producida por la vida humana en una modalidad mucho más compleja que la de la etapa histórica de la Modernidad»⁹.

«Y –sentenció–, no se olvide cómo la Modernidad fue seguramente una abdicación de la propia esencia de la Filosofía, primero ante la urgencia del nacimiento de unas ciencias para el mercado, después ante el éxito de la querencia científica. Quizás a estas alturas la Filosofía debiera recuperar su peculiaridad en el conjunto de los discursos humanos dejando atrás ya el periodo que va del año mil hasta el 1800 con esfuerzos geniales en favor de una epistemología o filosofía de las ciencias más que de la Filosofía sin determinativos especializadores». «La Filosofía fue vergonzosa y vergonzante en toda la Modernidad, especialmente al final. Los primeros Modernos del s. XVI abdicaron ya de la Filosofía; fueron metodólogos de la Ciencia. Incluso los grandes Modernos –Spinoza y Leibniz– con la *Sustancia* y la *Mónada...*».¹⁰

Así mismo, Fortuny sostiene que¹¹: «La Historia no es acumulativa, como pretendía la Modernidad, sino aquello que tras haber incorporado la experiencia, relativiza, niega y supera... no necesita una fundamentación, sino que ella fundamenta al incluir razonablemente un hecho en una unidad superior». Por eso habla de: «Los pies de barro de la realidad». Y nos pregunta:

«No volvemos a dejar unas bien defendidas fronteras entre lenguaje descriptivo «filosófico», lenguaje matemático, lenguaje literario? Y no es eso precisamente el núcleo constitutivo de la ideología de la Modernidad y del cientifismo: que cada discurso es absolutamente autónomo, con epistemología y metodología propias, y que nada autoriza ni a una visión unitaria global ni

⁹ Fortuny: *La Física de Aristóteles y las Físicas «aristotélicas» medievales* (II). 2003.

¹⁰ Fortuny: *La Física de Aristóteles y las Físicas «aristotélicas» medievales* (II). 2003.

¹¹ Conferencia en el seminario de Doctorado, UBA. 2002.

nada da sentido o valora más allá de la coherencia y eficacia física de cada discurso?»¹².

Y estas preguntas me hicieron pensar en los filósofos momia y en el monótonoteísmo de los que habla Nietzsche¹³ y, por ello, tan representativos de un sector de la Modernidad. Fortuny solía decir: «Recuérdese cuán poco «modernos» eran los talentos máximos de la Modernidad... a los ojos de quien conozca el Neoplatonismo y la Escolástica, desde el Eriúgena hasta Suárez incluido»¹⁴.

En síntesis. Fortuny, a partir de sus lecturas e interpretaciones, insiste en el cuestionador giro al pensamiento de la Filosofía, desde su propia e íntima Historicidad. Ni el criterio de *sujeto*, ni el de *ciencia particular* o *positiva* y mucho menos la modelización histórica que se pierde en una homogeneización inexistente que conduce a un *continuum* de pensamiento y de estructuras, son representativas de la Modernidad, sino más bien la lectura de sus rupturas y transgresiones, que no son sólo las aceptadas oficialmente, sino la lectura de los cambios semióticos aplicados desde el propio surgimiento discursivo de los sujetos implicados.

Piensa desde una efectiva pragmática que le permite «una profunda revisión de los períodos históricos de la Filosofía...»¹⁵.

Sus escritos son valiosos por lo que tienen de «probable», por impulsarnos a la refutación en las relaciones que establece, por lo inesperado de algunas de ellas, que es lo que los hace altamente recomendables para el quiebre de la ortodoxia filosófica al pensar lo que no ha sido pensado.

¹² Fortuny: *L'Imaginaire com à arrel dels sistemes abstractes i formals*. 2003.

¹³ Nietzsche, F.: *Cómo se filosofa a martillazos*. §1 «La razón de la Filosofía».

¹⁴ Fortuny: *La Física de Aristóteles y las Físicas «aristotélicas» medievales (II)*. 2003.

¹⁵ Fortuny: *La Física de Aristóteles y las Físicas «aristotélicas» medievales (II)*. 2003.

**Cubrir el sol con la mano:
Las ideas de sensación de cualidades primarias**

**Abel Wajnerman Paz
(CONICET)**

En la tercera meditación metafísica, Descartes clasifica a los pensamientos en diferentes tipos. Sólo de algunos de ellos puede decirse que son ideas¹. Ciertos pensamientos representan algo, exhiben un objeto. Es suficiente (y aparentemente necesario) que algo sea exhibido o presentado a mi consciencia para llamar “idea” a esta modalidad de pensamiento.

Considero que las ideas de sensación de cualidades primarias constituyen una anomalía en relación con este aspecto de la propuesta cartesiana. En la primera sección, propondré una interpretación de cierto pasaje de la Dióptrica que nos permitirá resolver una aparente inconsistencia en la presentación de los tres grados de la sensación que figura en la respuesta a las sextas objeciones. Sin embargo, de estas consideraciones resultará que las ideas de sensación de cualidades primarias carecen de realidad objetiva.

Además, en la segunda sección, sostendré que Descartes mismo ofrece una categoría bajo la que pueden caer estas ideas. En la tercera meditación metafísica encontramos una caracterización de las ideas llamadas “materialmente falsas”. Antoine Arnauld, en las cuartas objeciones a las meditaciones presenta algunos problemas que tiene esta noción cartesiana. Sostendré que Descartes, en su respuesta, concede lo objetado y ofrece una concepción muy diferente a la de las meditaciones pero que se adecúa a la descripción que daré en la primera sección de las ideas de sensación de cualidades primarias.

I

¹ AT VIII 29

Consideremos con algo de detalle el pasaje que explica los tres grados de la sensación por medio del ejemplo de la idea de sensación visual de un palo. El primer grado se corresponde con el nivel puramente fisiológico: “*Por ejemplo, cuando veo un palo [...] los rayos de luz reflejados en el palo excitan ciertos movimientos en el nervio óptico, y por mediación suya, en el cerebro mismo [...]. Y en este movimiento del cerebro [...] consiste el primer grado de la sensación.*”² El segundo grado ya se corresponde con las ideas producidas en el espíritu directamente por lo que sucede a nivel fisiológico: “*se extiende a la percepción del color y de la luz reflejada que procede del palo, y que surge por estar unido tan íntimamente el espíritu al cerebro, que resulta como tocado por los movimientos que se producen en este último: y esto es todo lo que compete a la sensación, si queremos distinguirla cuidadosamente del entendimiento.*”³ Por último, es recién en este tercer nivel, donde *ya no hay propiamente sensación sino que se va más allá de ella por medio del entendimiento*, donde aparecen las cualidades primarias de los objetos: “*Pues llegar a juzgar, partiendo de esa sensación de color cuya impresión siento, que el palo que está fuera de mi tiene color, y determinar algo referido al tamaño figura y distancia del palo a partir de la extensión de dicho color, sus límites y la relación de su situación con las partes de mi cerebro, todo eso, aunque suele atribuirse a la sensación, depende, sin embargo, evidentemente, sólo del entendimiento. Y hasta he mostrado, en la Dióptrica, que el tamaño la distancia y la figura se perciben sólo por razonamiento, deduciéndolos unos de otros.*”⁴

Como se ve desde una primera lectura, en el texto de las sextas objeciones hay una aparente inconsistencia. Se dice que al segundo grado de la sensación (en lo que respecta al sentido de la vista) sólo corresponden el color y la luz y que las cualidades primarias como el tamaño, la figura y la distancia *se perciben sólo por el razonamiento*. Esto parece implicar que no encontramos cualidades primarias en el segundo nivel. Sin embargo, los juicios sobre las cualidades primarias particulares que constituyen el tercer nivel están basados (en parte) en “*la extensión de dicho color [el que se encuentra en el segundo grado] y “sus límites”*”. Es decir, parece haber ciertas cualidades primarias percibidas en el segundo grado de la sensación, en las ideas de sensación propiamente dichas, previamente a la intervención del entendimiento. Creo que hay un pasaje de la Dióptrica que nos puede ayudar a resolver este problema y echar luz sobre el modo en

² AT VII, 437

³ *Ibid.*

⁴ AT VII, 437- 438 (la cursiva es mía)

que las ideas de sensación representan cualidades primarias particulares.

En la Dióptrica Descartes nos explica con un poco más de detalle de qué modo infero el tamaño y la forma del objeto a partir de la extensión, límites, etc. del color de la idea de sensación. La percepción del tamaño está determinada en parte por nuestras creencias sobre cuán lejos los objetos están “comparados con el tamaño de las imágenes que imprimen detrás del ojo; y *no absolutamente por el tamaño de estas imágenes...*” (AT VI, 140). Y “es también obvio que la forma es juzgada por el conocimiento u opinión que tenemos de la posición de las partes de los objetos y *no por la semejanza de las imágenes en el ojo*; pues estas imágenes contienen usualmente sólo óvalos y rombos y causan sin embargo que veamos círculos y cuadrados.”⁵

Podría pensarse que el contraste entre los óvalos y rombos como “imágenes que se imprimen *detrás del ojo*” o “imágenes *en el ojo*” y los círculos y cuadrados percibidos es un contraste entre el primer nivel fisiológico de la sensación, por un lado y el segundo nivel y/o el tercer nivel, por el otro. Sin embargo, propongo una interpretación alternativa más plausible: Creo que sería más adecuado pensar que se trata de un contraste entre el primer e, implícitamente, segundo nivel, por un lado y el tercer nivel, por el otro. Es decir, juzgamos que hay círculos cuando tenemos tanto imágenes ovaladas en el ojo como ideas de óvalos en el espíritu. Es un fenómeno muy común, después de todo, que las superficies cuadradas y circulares percibidas aparecen en la experiencia visual de un sujeto como rombos y óvalos, respectivamente, cuando estos objetos se encuentran en una posición algo oblicua en relación con el sujeto y que ello no evita que este juzgue correctamente que los objetos vistos son cuadrados y círculos.

Pero además de hacerlo más plausible en sí mismo, esta interpretación del pasaje citado de la Dióptrica nos permite resolver la aparente inconsistencia de la respuesta a las sextas objeciones. Podemos interpretar que lo que Descartes niega que haya en el segundo grado de la sensación no son cualidades primarias *simpliciter* sino las cualidades primarias *que atribuimos a los objetos extensos*. Como vimos, estas cualidades no se determinan absolutamente por medio de las cualidades primarias que aparecen en las ideas mismas de sensación. En lo que respecta a la forma, por ejemplo, atribuimos formas cuadradas y circulares a los objetos cuando las ideas de sensación nos presentan óvalos y rombos. La atribución de cualidades primarias a los objetos externos

⁵ AT VI, 140-141

es una función de dos cosas: (1) las cualidades primarias que percibimos en el segundo nivel *más* (2) diferentes juicios que conciernen a la distancia del objeto, posición de sus partes, etc. Las ideas de sensación, por sí mismas, *no nos presentan una cualidad primaria determinada de sus objetos extensos*. Son compatibles con la atribución de diferentes cualidades en función de los diferentes juicios que formemos sobre su distancia, posición etc. Por ejemplo, la idea de sensación de sol de un paseante terrestre no me presenta a este objeto ni siendo muy pequeño ni muy grande. Es compatible con diferentes atribuciones de tamaño según diferentes juicios relativos, por ejemplo, a su distancia. Esto nos permite dudar de que, en lo que respecta a este tipo de cualidades, las ideas de sensación tengan realidad objetiva. Pues a diferencia de otras ideas como la de Dios o sustancia pensante, no me presentan a su objeto como siendo de una manera determinada.

II

Es cierto que si nos restringimos al sentido que se le da al término “idea” en la tercera meditación metafísica, este no parece aplicable a las sensaciones de cualidades primarias como las hemos entendido. Sin embargo, considero que Descartes nos ofrece la caracterización de un tipo especial de idea a la que estas sensaciones se adecúan. Se trata de las ideas materialmente falsas.

El ejemplo paradigmático de idea materialmente falsa que aparece en las meditaciones metafísicas es la idea de frío. Así dice Descartes que “si es cierto que el frío no es más que una privación del calor la idea que me lo representa como una idea real y positiva podrá bien llamarse falsa”⁶

En las respuestas a las cuartas objeciones a las meditaciones, Descartes concede el punto de Arnauld de que si el frío es una privación y entonces una idea positiva no puede ser la idea de frío (126-127). Pero abre su respuesta a esta objeción diciendo que Arnauld no consideró *otro* sentido según el cual la idea de frío sí presenta a esta privación como algo positivo. Veamos qué quiere decir.

Descartes señala una diferencia entre considerar a la idea formalmente y considerarla materialmente que parece ser paralela al contraste entre realidad objetiva y

⁶ AT VIII 35

realidad formal respectivamente: “Siempre que las consideramos en tanto que representan algo, las tomamos no materialmente sino formalmente. Pero si las vemos no en tanto que representan esto o aquello sino meramente en tanto que son operaciones del entendimiento, entonces podemos decir que las estamos tomando materialmente”⁷. Sostiene entonces que lo característico de la idea de frío es que *lo único* que tiene por “contenido” (positivo) es la sensación misma, es decir, la realidad formal que le corresponde como modo del pensamiento⁸. Así, si consideramos a la idea *materialmente* el frío (que es una privación) me es presentado como positivo.

Ahora bien, esto equivale a decir que la idea materialmente falsa es una que *no* me presenta realmente un objeto *por medio de un contenido* o realidad objetiva. Pues la sensación *no es*, en sentido estricto, un contenido que me presente la idea misma. Justamente, Descartes afirma que estas ideas dan materia para el error (y de ahí viene también su nombre) porque tomamos usualmente lo que no es sino su realidad formal, la mera sensación, como si fuese la realidad objetiva, como el contenido que me presenta el objeto al que la idea refiere. Así dice que la idea de frío no es la frialdad en tanto existe objetivamente en el entendimiento sino “algo más que *tomo erróneamente* por esa privación: cierta sensación que no tiene existencia afuera del entendimiento.”⁹.

Ahora bien, por las consideraciones de la primera sección sabemos que la idea sensible de sol o la de un cuadrado no nos presenta en sí misma a su objeto como teniendo determinado tamaño o forma, respectivamente. Pero el error puede ocurrir cuando tomamos a las cualidades de la idea misma como contenidos por medio de los que me presenta su objeto. Por ejemplo, atribuimos al objeto externo forma de rombo y forma pequeña cuando el color que aparece en la idea de sensación tiene estas cualidades. Así, al igual que sucede con las ideas materialmente falsas bajo la concepción que aparece en la respuesta a Arnauld, sucede que las ideas de sensación de cualidades primarias particulares no presentan por sí mismas contenido y eso da materia para que cometamos el error de atribuir al objeto lo que es simplemente propio de la sensación.

En resumen, he argumentado a favor de cierta concepción de las ideas de sensación de cualidades primarias según la cual estas no poseen (al menos en lo que respecta a estas cualidades) realidad objetiva. No me presentan al objeto como teniendo

⁷ AT VII, 232

⁸ AT VII, 234

⁹ AT VII, 233

determinada forma, tamaño, etc. He argumentando que esta concepción es la que resulta de resolver cierta aparente inconsistencia que presenta el pasaje sobre los tres grados de sensación. Además sostuve que Descartes mismo ofrece una categoría de idea bajo la que pueden caer las de este tipo: las ideas materialmente falsas según la concepción de la respuesta a Arnauld.

Debates Ilustrados
Subjetivismo y filosofía del interés:
proyectando el Estado republicano libertino

Natalia Zorrilla

Del Espiritu (1758) es una obra revolucionaria que condensa algunas de las discusiones del ambiente intelectual ilustrado. Entre las diversas tendencias ilustradas que integraban los debates respecto de la racionalidad operativa, hay, acaso, una central que se plasma en *Del Espiritu* probablemente más que ninguna otra: se trata de cierta “filosofía del interés” de matices utilitaristas, cuyo antecedente, según Helvétius mismo lo menciona, es La Rochefoucauld y el amor propio. El hedonismo no escapa, tampoco, a la prédica de Helvétius; interés, deseo de placer y, en definitiva, búsqueda de la felicidad (ya sea esta real o aparente), se comprenden como tendencias que impregnan todos los pensamientos y acciones humanas. “El interés dicta el juicio” diría Helvétius, y, habiendo probado que juzgar es sentir, entonces podemos afirmar, partiendo de lo dicho por este autor, que aquello sentido o percibido es siempre interesado. Esta afirmación ha de entenderse radicalmente; el sentido último de lo que expresa Helvétius es que la mismísima realidad es interesada. Según el autor: “...intereses diferentes metamorfosean los objetos: el león es, a nuestros ojos, un animal cruel; a los del insecto, lo es el carnero”¹.

En este sentido, el subjetivismo implícito en esta concepción del “sintiente humano” o “sujeto” en sentido amplio consiste en que filosóficamente se prueba la imposibilidad de alcanzar un conocimiento no-interesado y perfectamente objetivo de lo que existe, justamente porque el sujeto está demasiado implicado de una vez para siempre en la realidad; lo real, lo sentido, al ser un medio al cual el sujeto recurre para adquirir placer o ser feliz, no puede conocerse ya desde una perspectiva absolutamente imparcial. Las esperanzas modernas de encontrar el fundamento filosófico y metafísico de la objetividad en el estudio mismo de la subjetividad parecerían, entonces, desvanecerse en la propuesta de Helvétius, dada la opacidad de lo real en tanto que se

¹ Helvétius, C. A., *Del Espiritu*, ed. y tr. J. M. Bermudo, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 136.

configura interesadamente. Nunca se desconfía bastante de la propia ignorancia, según este pensador; su filosofía se sitúa allí donde el humano se excede en sus pretensiones cognoscitivas sin tener en cuenta la falibilidad de sus facultades o el efecto de sus pasiones sobre la consideración de un objeto o de una persona.

Siguiendo la metodología de investigación humeana, es decir, buscando la impresión que correspondería a un término cuyo sentido se pretende clarificar, Helvétius se propone investigar el sentido de la palabra “libertad”. Si toda acción está dispuesta según la búsqueda de placer y felicidad, nuestras voluntades no son más que efectos de esta búsqueda. Y si consideramos, entonces, que la relación entre las tendencias hedonistas y aquello que voluntariamente hacemos es una relación causal, y además que todo efecto es necesario respecto de su causa, podríamos aseverar que este interés que gobierna el mundo de las acciones humanas anula toda posibilidad de libertad respecto de ellas.

A menudo no conocemos las razones por las cuales obramos de la manera en que obramos, según Helvétius; habría una opacidad constitutiva del sujeto respecto del autoconocimiento que este puede adquirir ya que sus motivos para actuar de cierta manera no le son conocidos ni transparentes. La fuerza de la costumbre, tónica humeana también, es un elemento primordial al cual debe atender el científico moral puesto que es justamente el hábito el que va configurando las acciones de los hombres.

Más aún, la consideración de las diferencias históricas y culturales entre distintas sociedades lleva a Helvétius a pensar la virtud o la justicia desde una perspectiva, según él, no del todo platónica (es decir, aduciendo que existe algo así como la atemporal “Justicia en sí”) ni del todo escéptica o relativista (es decir, afirmando que “virtud” se define en cada caso según la sociedad en que se viva); la “teoría del interés” pretende funcionar como un marco objetivo a la luz del cual interpretar estas diferencias sociales.

De esta manera, Helvétius puede sostener que “...no hay crimen que no sea puesto entre las acciones honradas por las sociedades a las cuales este crimen es útil, ni acción útil al público que no sea reprobada por alguna sociedad particular a la cual esta misma acción es perjudicial.”². Una vez más, en este caso, desde una perspectiva política, se muestra cómo el interés (basado en la utilidad) impregna todo ámbito influenciando la distinción entre bien y mal, e incluso la de lo legal y lo ilegal.

La filosofía de Helvétius, entonces, siempre tiene en cuenta el aspecto social y

² Ibid, p. 135.

político de este “subjetivismo del interés”; se piensa al individuo y a la sociedad o, más aún, a la nación con las mismas premisas: la búsqueda del interés particular o público en cada caso funciona como una “ley moral” insoslayable. No obstante, los desencuentros entre interés privado y público, si bien son comunes, según expresa Helvétius, no son deseables para el buen desempeño de una nación.

En el marco de encontrar aquello que es perjudicial para las naciones, Helvétius menciona dos tipos de corrupciones: la corrupción política y la religiosa. La primera se da cuando hay una separación, respecto de gran cantidad de individuos que conforman una sociedad, entre interés privado e interés público, es decir, cuando el interés público deja de ser el interés de cada individuo. La segunda, la corrupción religiosa, hace alusión al libertinaje, entendido como el conjunto de las prácticas sexuales heterodoxas, es decir, aquellas que exceden el marco del matrimonio y las “buenas costumbres”, al menos en la Francia de Helvétius. El punto que intenta exponer este filósofo es, justamente, que lo que es considerado libertinaje en el momento y lugar en que él escribe (teniendo en cuenta que en Francia estas prácticas libertinas eran ilegales) es adoptado en otras sociedades como venerable. Pero, más central aún, Helvétius explica que este tipo de corrupción (religiosa) no tiene porqué ser, en sí misma, perjudicial para el Estado si no es ilegal. Es más, según admite, el libertinaje surge del lujo, y el lujo es algo beneficioso y gustoso para una sociedad; el libertinaje, en tanto que parte de las costumbres de una sociedad, no puede ser obviado o rechazado de plano por los científicos morales, debe ser examinado filosófica y políticamente según el procedimiento de las luces.

Helvétius mide la peligrosidad política de estas costumbres según qué es lo que está estipulado por las leyes en cada sociedad: “Diferentes pueblos han creído y creen todavía que esta especie de corrupción no es criminal. Lo es, sin duda, en Francia, puesto que infringe las leyes del país; pero lo sería menos si las mujeres fuesen comunes y los hijos fueran declarados hijos del Estado...”³.

En *Filosofía en el tocador* funcionará un modelo ultra-secular que buscará, justamente, estrechar al máximo posible la relación entre hábitos e intereses libertinos y leyes, es decir, legislar (no prohibiendo sino reglamentando) el libertinaje, práctica del “buen republicano”. Si pensáramos, una vez más, en el vínculo estrecho que plantea Helvétius entre hábitos y leyes, llegaríamos tanto desde el texto de Sade como desde el

³ Ibid, p. 198.

de Helvétius a la conclusión de que lo ideal sería que los hábitos de los ciudadanos y las leyes se apoyen mutuamente el uno en el otro. La clave ilustrada que vincula a ambos autores comienza a vislumbrarse; ambos abordan la racionalidad operativa desde la filosofía del interés para poder extender a un nivel político y social la reflexión y pensar los fundamentos y la organización eficiente del Estado desde esta óptica. A su vez, ambos le dan a la costumbre un gran peso político que el filósofo moral no puede dejar de considerar.

“¡Franceses! ¡Un esfuerzo más si queréis ser republicanos!”, el discurso que pronuncia el libertino Dolmancé en *Filosofía en el tocador*, es, en realidad, un panfleto político que habría circulado por las calles de la Francia revolucionaria (habiéndose distribuido también posteriormente en 1848). Escrita en 1795, un año posterior a la muerte del “incorruptible” Robespierre, *Filosofía en el tocador* aborda las discusiones ético-políticas de la época, con una mirada esperanzada respecto de la revolución y acorde con el clima político extremo (el Terror) que se vivía en esos años; el esfuerzo adicional que deberían hacer los franceses para ser en suma medida “republicanos” implicaría radicalizar y profundizar el proceso de cambio que se venía dando. Este texto sadeano reconsidera todos los aspectos de la vida política “republicana”, como ser la religión, la moral, las costumbres, los derechos y las responsabilidades, con la mirada puesta en el individuo ciudadano y en el Estado a la vez.

Desde el comienzo de su discurso, Dolmancé admite la necesidad de que en un régimen republicano existan leyes y un culto que las acompañe. Este culto debe convenir a las costumbres del republicano, de modo que, según el libertino, el cristianismo, por ser “el arma de los tiranos” no puede, de ningún modo, cumplir esta función. Al republicanismo le conviene creer en los dioses romanos: el valor y la libertad. Incluso este “paganismo” que propone Dolmancé está en sintonía con la perspectiva de Helvétius: según el libertino, se es virtuoso porque se desea ser feliz; se es honrado por egoísmo; la motivación de las acciones humanas, los deseos que las guían en general tienen que ver con la búsqueda del placer, la felicidad y la auto-complacencia.

Sólo que, como también admite Helvétius, hay pasiones y deseos que no atentan contra los demás y otras que, desgraciadamente, sí lo hacen. No obstante, Dolmancé, al analizar los deberes de un republicano respecto de sus hermanos, avanza en el asunto respecto de cómo juzgar los delitos contra otro ser humano y los analiza uno por uno: el

asesinato, la calumnia, el robo, la prostitución, el incesto, el adulterio, la violación y la sodomía. Hay un argumento general que aduce Dolmancé para no penalizarlos: aquellos que incurren en estas acciones que en algunas sociedades se consideran criminales, no hacen más que seguir impulsos naturales. Sería ilegítimo y ciertamente inútil legislar en contra de los instintos de supervivencia o de justicia social (robo); en vano prohibiría la ley algo que la naturaleza permite y fomenta. Además, entendiendo estos impulsos naturales como tendencias hacia el placer y la felicidad, tal como lo propone Helvétius, dado que no hay un concepto claro de libertad sino que, más bien, hay necesidad en cada acción que es interesada, la ley estaría prohibiendo actos que no son libres.

Si tomáramos la distinción de Helvétius entre corrupción política y religiosa, notaríamos que lo que intenta hacer Dolmancé en su discurso es equiparar los intereses individuales con el interés público, de manera de facilitar el buen funcionamiento del Estado republicano. Al radicalizar el respeto legal por los intereses de cada uno de los ciudadanos y por sus pasiones y placeres particulares, lo que Dolmancé hace es convertir toda acción republicana tentativamente criminal en libertinaje, es decir, en corrupción religiosa; al extremar este “giro subjetivista del interés” e inyectarlo en la reflexión y la construcción conceptual de un Estado republicano ilustrado, Dolmancé hace desaparecer casi todos los delitos al llevar al mínimo las prohibiciones legales, aduciendo en este sentido el carácter convencional y no natural de las normas. ¿Se debe normar contra lo que la naturaleza permite? ¿No sería esto poner el interés público en contra del interés individual? Esta perspectiva parte de los intereses particulares para pensar y construir el interés general⁴. La experiencia, la historia y nuevamente las costumbres juegan un rol central que el filósofo debe tener en cuenta.

En su veta crítica, Dolmancé también procede ilustradamente al explicar cómo ciertos organismos políticos a través de la superstición y el temor subyugan a la población. En este sentido, la filosofía de las luces y, en este caso, la filosofía del interés y el reconocimiento de lo que llamamos “subjetivismo del interés” es crucial para comprender sin ingenuidades los mecanismos políticos que instalan en la sociedad ciertas instituciones.

El peor enemigo, entonces, para un Estado pensado a la luz de la filosofía es la religión teísta (en particular la judeo-cristiana) en tanto que instala en los individuos el misterio y la incertidumbre (características con las que se retrata a Dios) como una

⁴ Lejos estamos de platonismos del tipo de la voluntad general.

cualidad que no deben cuestionar sino más bien venerar puesto que devela la propia ignorancia y finitud ante la perfección divina. Este desconocimiento genera temor ya que se teme a lo que no se conoce y la incertidumbre ata al hombre a su religión. Esta atadura hace que todas las prácticas religiosas (el rezo, el diezmo, la confesión, la castidad, la limosna, y otras virtudes morales cristianas) se vuelvan costumbre; de esta manera, influyendo en los hábitos, la institución de la Iglesia adquiere seguidores y poder.

Para dar el último golpe al árbol de la superstición, el republicano debería comprender, en primer lugar, que el Dios del teísmo, es decir, el Juez y fundamento de todo lo que existe, la entidad trascendente que crea sin ser creada, no existe. Dios sería una quimera, ya que no hay, para esta idea, un correspondiente objeto que nos impresione de manera tal de generarla⁵. En segundo lugar, ¿Qué deberes puede haber respecto de una entidad inexistente? En este sentido, la propuesta de Dolmancé es que, en este Estado republicano que está proyectando, haya libertad para burlarse de todos los cultos religiosos. La invitación a la burla más que al asesinato de sacerdotes y figuras eclesiásticas tiene que ver, justamente, con reconocer el poder de lo instalado por el hábito; el mecanismo político más eficiente para extirpar la religión cristiana perjudicial para el Estado laico que pretende Dolmancé, consiste en dejar que se genere pública y socialmente un rechazo y posterior abandono de ciertas costumbres contrarias a las luces.

Suele leerse el panfleto “¡Franceses! ...” como un texto irónico respecto de otros discursos (como por ejemplo los de Robespierre) que circulaban por Francia en la época. Sin embargo, si bien puede haber análisis muy fructíferos e interesantes en relación a la retórica sadeana, no está demás preguntarse si el valor filosófico de este texto se agota allí. Recordando la cita de Helvétius (p. 138) en donde el autor nos dice que el libertinaje no sería criminal si en Francia hubiese instalada una comunidad de mujeres y los hijos fuesen considerados hijos de la patria y recordando, a su vez, la propuesta de Dolmancé de configurar una comunidad de mujeres tanto como una comunidad de hombres, es decir, que cada uno, sin importar su sexo, pueda satisfacer sus deseos con quien quiera pero que tenga que también satisfacer los de otro cuando se le requiera, vemos que ese paso que pide a los republicanos el panfletista sadeano se sigue de razonamientos y premisas ilustradas. Tal vez, y justamente por la fuerza de la

⁵ Tanto Helvétius como Dolmancé descreen de la existencia de las ideas innatas: todo juicio es efecto de la experiencia y esta sólo se adquiere a través de los sentidos.

costumbre que admiten tanto Helvétius como Dolmancé, estas declaraciones, por ser tan heterodoxas y por ende escandalosas no hayan podido ganar terreno político al estar demasiado cerca del calor de la lumbre. Tal vez, sea una locura irrealizable que escribió alguna vez un perverso prisionero, encarcelado por todos los tipos de regímenes políticos que pasaron por Francia, verdadero testigo de la revolución. En cualquier caso, valdría la pena permitirnos interpretarle como un pensador de las luces.

El presente volumen fue publicado
en el mes de septiembre de 2010, y se
encuentra disponible en el blog de las
Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna:
<http://jornadasfilomoderna.blogspot.com/>.