

SEGUNDA PARTE
FILOSOFÍA MODERNA

GONZALO SERRANO

Descartes y la Modernidad

El propósito de esta conferencia me mueve a juntar dos asuntos que a veces se tratan por separado, pero que están íntimamente ligados: DESCARTES y la modernidad. Yo creo que no se puede entender el uno sin la otra. No podemos entender nuestro punto de vista moderno sin ese fundamento que estableció DESCARTES. Pero, a la vez, aprovechando la ocasión que me brinda esta conferencia, quiero romper con un esquema de presentación de este filósofo. Normalmente se supone que uno de los grandes méritos de DESCARTES está en ser un filósofo que se sostiene por sí mismo y que, dada esa pretensión suya de sostenerse y de ser inteligible por sí mismo, es muy útil como introducción a la filosofía, es un gran filósofo para iniciarse en estudios de filosofía. Podemos ver cómo, en las carreras de filosofía, las introducciones y los preseminarios versan sobre nuestro filósofo, porque se caracteriza por hacer lo que se llama *tabula rasa* de toda una tradición, por hacer caso omiso de todo lo establecido hasta la fecha en que él aparece, para iniciar de cero su camino y proponer un mundo bastante inteligible. Y digo “bastante” por cuanto considero que creer que se puede comenzar de cero y producir un sistema filosófico a partir de nada es imposible; pero no puede negarse que esa es una tarea muy atractiva, mucho más si un pensador como DESCARTES la intentó. Al finalizar esta conferencia voy a exponer cómo, en cierta forma, puede hacerse un mundo desde cero; pero desde ya advierto que me interesa cambiar esa manera de presentar a DESCARTES, aunque ella sea, de algún modo, la manera como DESCARTES se presenta a sí mismo.

No se puede entender correctamente la cuestión del “comenzar de cero” sin tener en cuenta qué era lo que pasaba, por qué un filósofo llega a la necesidad radical de suspender todas las realidades tenidas hasta la fecha por ciertas y decir “vamos a empezar de nuevo”. No puedo dar una única razón; más bien intentaré dar un cúmulo de razones para mostrar que la situación era casi desesperante, filosóficamente hablando, para DESCARTES. Su vida transcurre a lo largo de la primera mitad del siglo XVII. Ha pasado el Renacimiento, que en el plano histórico ha sido clasificado como el período que cierra la supuestamente oscura Edad Media, en la que nos vamos a sumergir, porque considero que allí están las claves para entender la situación en la que nuestro filósofo se encuentra al momento de proponer la eliminación de todas las cosas que están sobre la mesa y empezar de cero. No quiero con esto decir que, al entender los motivos de este radicalismo cartesiano, le vamos a restar originalidad. Varios han sido los intentos de deslegitimar las pretensiones cartesianas de originalidad. Tengo en mente los intentos de dos filósofos bastante conocidos: uno, un medievalista francés, ÉTIENNE GILSON, escribió un libro de gran interés sobre la importancia del pensamiento

escolástico en la filosofía cartesiana¹, en el cual se trata de mostrar los antecedentes de ésta, es decir sus ancestros medievales. El otro, ALEXANDRE KOYRE, también bastante conocido entre nosotros por sus obras acerca de historia del pensamiento científico en esta misma época que nos ocupa, escribe un libro –por cierto olvidado– llamado *DESCARTES y la escolástica*², cuyo propósito es mostrar que, efectivamente, DESCARTES bebía de fuentes medievales místicas, mucho más de lo que él mismo estaría dispuesto a reconocer. Esos rastreos de fuentes nos muestran con toda claridad que es legítimo pensar que las lecturas de DESCARTES se reflejaban de alguna manera en sus escritos, que la educación misma que había tenido se proyectaba en ellos. No voy a hacer un análisis de la formación de DESCARTES, pues mi propósito no es deslegitimar las pretensiones cartesianas de originalidad, sino mostrar un medio de contraste que haga inteligible el carácter necesario de la radicalidad cartesiana, pues a veces no se entiende por qué él quiere romper con todo. Ese medio de contraste nos obliga a hundirnos en una inmensa laguna muy difícil de llenar, nos obliga a pasar de ARISTÓTELES a DESCARTES: dos mil años de historia de la filosofía de diferencia.

Quisiera mostrar unos puntales de lo que es la Edad Media que va a beber de la filosofía helenística, para componer un cuadro del mundo al que se enfrentó DESCARTES. En la tradición vigente durante el siglo XVII todo se remitía a ARISTÓTELES, de modo que toda filosofía con pretensiones innovadoras tenía que enfrentarse a él, y la que no lo hiciera era tildada de escolástica y dogmática. Quisiera, para empezar, liberar a ARISTÓTELES de esa responsabilidad y, simplemente, hablar de lo que se llamó aristotelismo, que es el resultado de un sincretismo filosófico, religioso e ideológico, señalando, de este modo, que muchas de las cosas que se le achacan a ARISTÓTELES no pertenecen a él, sino a la administración que durante más de dos milenios se ha hecho de su filosofía. Voy a componer ese aristotelismo con elementos aristotélicos, por supuesto, aunque mezclados con otros elementos que pertenecen a las diversas épocas en que se despliega tal aristotelismo.

I. UNA TRADICIÓN LÓGICO-ONTOLÓGICA: ARISTOTELISMO Y NEOPLATONISMO

Lo primero que hay que señalar es que, efectivamente, ARISTÓTELES selló el destino del pensamiento occidental: su *sistema de las categorías* es el que va a describir

1 ÉTIENNE GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930, 1951².

2 ALEXANDRE KOYRE, *Descartes und die Scholastik*, Bonn 1923, 1971².

la manera como nosotros pensamos y, por lo tanto, al describir la manera como nosotros pensamos, al mismo tiempo va a describir la manera como nos referimos al mundo, pues nuestros pensamientos suelen ser, en general, pensamientos acerca de las cosas del mundo. Entonces, el sistema de categorías aristotélico, el cual constituye una interesante descripción de nuestra forma de pensar, es un sistema que va a pervivir después de ARISTÓTELES. Y si bien es cierto que no es el único sistema lógico³, por lo pronto sí parece ser el único sistema categorial. Pero la hegemonía aristotélica, curiosamente, no surge en la época de ARISTÓTELES, sino que va a ser bastante posterior. Esto no debe sorprendernos si tenemos en cuenta que ARISTÓTELES, en su época, no es el gran filósofo, pues su órbita de influencia no excede la de su escuela. Posteriormente, los neoplatónicos lo van a considerar como parte de las fuentes del neoplatonismo, corriente que se desarrolla mucho durante la era cristiana. La hegemonía de ARISTÓTELES, de la que aquí se trata, tiene mucho más que ver con el redescubrimiento de sus obras por parte de los árabes y los europeos del medioevo del siglo XIII; allí confluyen las fuentes mediadas por los árabes y las interpretaciones neoplatónicas, dando lugar a cierto espíritu de ortodoxia que urge la necesidad de recuperar las fuentes griegas. Es a partir de allí que se va configurando ese aristotelismo que será, posteriormente, responsable de tantas cosas y que estoy tratando de dibujar aquí. El ya mencionado sistema de categorías es el que consideramos como el *sistema de los predicamentos* por medio de los cuales nosotros, cuando hablamos, hablamos de cosas y decimos algo acerca de ellas. Tal sistema permite referirse a las cualidades de las cosas, y esas cualidades las clasificamos en fundamentales (esenciales) y accidentales, así como permite también dar una serie de informaciones sobre ellas (su situación temporal, su posición, sus relaciones entre sí, etc.), es decir, sobre sus variados modos de ser. Se dirá que eso podrá ser todo lo aristotélico que se quiera, pero que más bien parece obvio: ¿cómo hablar de las cosas sin ese tipo de información? Pretendo que se sienta tal obviedad a lo largo de este texto, para mostrar cómo DESCARTES cuestiona esa manera de hablar del mundo precisamente porque no le parece tan obvia, ni suficiente: más bien le parece deficiente y problemática.

En segundo lugar, debe señalarse que el sistema aristotélico nos presenta un orden o una gradualidad en la universalización. Es decir, los predicados – esas categorías que nos muestran que las sustancias tienen propiedades –, los cuales normalmente se dicen de las cosas, pueden aplicarse a ellas en diferentes

3 Recuérdese que los estoicos, quienes producen sus propias lógicas, son casi contemporáneos de ARISTÓTELES.

niveles de universalidad. Tenemos entonces un *marco de predicación*, el cual nos indica que hay una *máxima universalidad y una mínima especificidad*. En otras palabras, esas cualidades se pueden expresar a un nivel máximo sobre el cual no hay otro nivel, y a un nivel mínimo que no se puede especificar más. Estamos hablando de la doctrina de los *géneros* y las *especies*, la cual establece, pasando por las diferencias y algunas otras distinciones, que hay un género supremo para cada una de las categorías que lo cobija todo, que hay unas diferencias que rompen el género, y que esas diferencias constituyen con el género especies distintas. Cada una de esas especies se comporta de nuevo como un género, aunque se trata ya de un subgénero, que a su vez es susceptible de nuevas divisiones gracias a nuevas diferencias. Dicha nueva diferencia específica es constitutiva de una nueva especie, y así sucesivamente, hasta que llega a haber una especie que no se puede dividir específicamente, es decir, una especie que ya no es género. Esa especie es la que contiene las cosas concretas del mundo, es decir, es una especie que sólo se puede dividir en sus miembros individuales, numéricamente distintos uno de otro; esta especie, pues, no se puede diferenciar en subespecies. El mismo ARISTÓTELES va a sostener esta doctrina de los órdenes de predicación, y ella después será corroborada por su divulgador neoplatonizante PORFIRIO DE TIRO y el sistematizador de éste, BOECIO⁴.

A esos órdenes que nos muestran los modos como hablamos o predicamos les llamamos *categorías*, y los grados en los que predicamos ya son una camisa de fuerza enorme para pensar y para constituir un mundo. Eso quiere decir que tanto la lógica como nuestra manera de pensar, las formas como pensamos, tienen que apuntar a buscar los elementos simples del pensamiento, tienen que ocuparse de cómo denominar los géneros, a través de los cuales pensamos las cosas; o las especies, a través de las cuales diferenciamos el género. La lógica aristotélica es una lógica que se concentra fundamentalmente en denotar por medio de términos las clases, es decir, está concentrada aquí en un pensamiento eminentemente clasificatorio. Las columnas e intersecciones que tiene ese pensamiento clasificatorio son las que me permiten a mí clasificar el mundo, ordenarlo en cosas discretas, separadas muy claramente unas de otras, discernidas unas de otras. No hay, digamos, ambigüedades al respecto. Las cosas se denotan, pues, por el género al que pertenecen de manera más próxima y por la diferencia específica que las separa dentro de ese género. Así vamos a configurar un mundo, un *mundo de sustancias* perfectamente ordenadas, clasificadas, en donde no hay híbridos entre clases, sino que todas están ubicadas

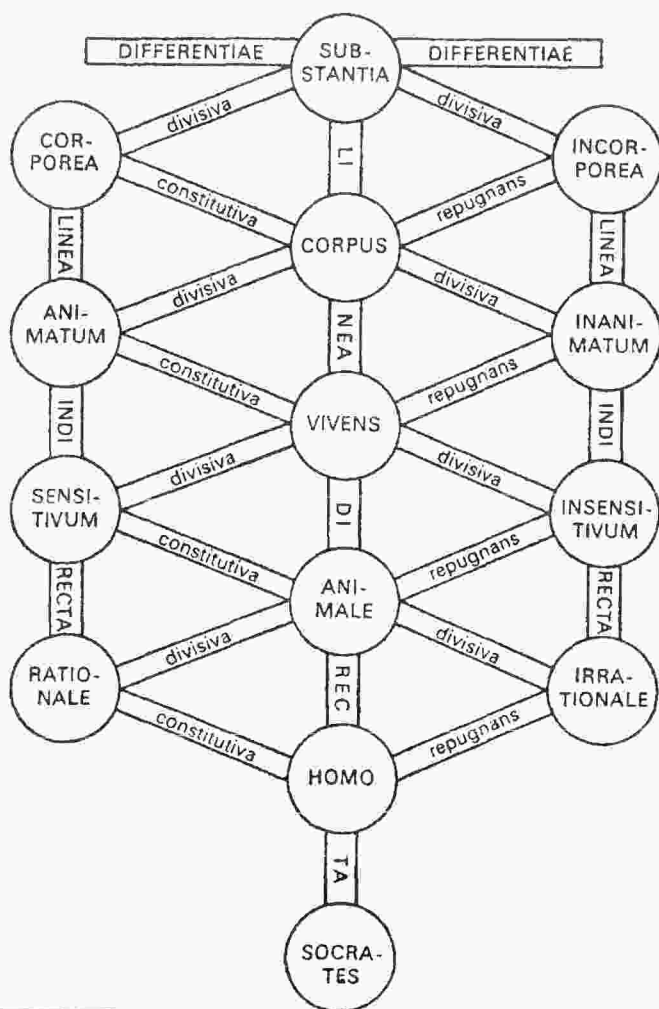
4 Más adelante veremos todo lo anterior diagramado sistemáticamente en el *Árbol de Porfirio*.

por sus esencias en un lugar unívoco de la tabla clasificatoria. Por supuesto, no identificamos las cosas en su particularidad sino en su generalidad, por lo que toda esta lógica no es más que una lógica intelectualista, que sólo nos permite identificar las cosas y dar cuenta de ellas a través del género. La ciencia aristotélica es una ciencia que estudia las propiedades de las cosas a partir del género, pues ciencia o saber necesario sólo hay del género; la teoría demostrativa aristotélica es una teoría que concluye sobre las cosas y las propiedades de las cosas a partir de los géneros y de su comportamiento como términos intelectuales. Esto también trae consigo una serie de consecuencias muy importantes, una de las cuales es que no estamos habilitados para pensar que las cosas naturales cambien y, aun cuando ARISTÓTELES legó a la posteridad estudios interesantes sobre el cambio, la generación y la descomposición, de todos modos la ontología heredada será una ontología substancialista de un mundo estático, en donde no está previsto que las cosas muten unas en otras, sino que las cosas naturales son lo que *son o son otra cosa, pero no pueden ser la mitad de una y la mitad de otra*. Otra consecuencia interesante consiste en que el hecho de que tengamos niveles de predicación, sumos géneros y especies ínfimas, nos dice que este mundo de alguna manera resulta siendo jerarquizado por nuestro esquema conceptual, o por lo menos que nuestro esquema conceptual es jerarquizante y, por lo tanto, que nosotros intentaremos, si lo aplicamos al mundo, buscar las substancias que ocupen la mayor jerarquía e identificar también las de la menor jerarquía, tratando de construir una especie de pirámide.

Para cerrar el cuadro de lo que sería el aporte aristotélico anterior a la cristianización, dicho aporte culminaría con una *teoría del razonamiento*. Hemos identificado las cosas, las hemos definido; sabemos qué califica como cosa, como substancia; qué califica como componente del mundo, qué como componente del pensamiento; sabemos, así mismo, qué es el término, y sabemos que el término se refiere a las cosas. Componemos cosas con términos complejos porque las cosas que enfrentamos cotidianamente no son simples, son complejas. Pero necesitamos, además, saber qué clases de relaciones hay entre ellas, o qué orden hay entre ellas, y para eso ARISTÓTELES nos ofrece un modelo de razonamiento, a saber, el tradicional silogismo, mediante el cual podemos movernos a todo lo largo y ancho del esquema que he reseñado, estableciendo relaciones entre términos, de manera que por exclusiones, inclusiones o subordinaciones podemos entender cuándo un término está en relación de exclusión o de inclusión con otro, y podemos establecer identificaciones o contradicciones entre ellos. Ésa es la manera como se hacen los silogismos: reducimos una cosa a otra a través de una tercera. Por ejemplo, entendemos que SÓCRATES es mortal, a través de que SÓCRATES es hombre, de modo que lo que hacemos es

establecer relaciones entre ideas que vamos encontrando dentro de un árbol bastante significativo.

Finalicemos, pues, señalando el gran aporte de los sistematizadores —aporte o simplificación, como se lo quiera ver—. PORFIRIO (233-309 d. C.) escribió una famosa introducción a las *Categorías* de ARISTÓTELES, y en el momento en que habló del género y la especie puso un ejemplo que se convirtió en esquema fundamental del pensamiento para la posteridad. BOECIO (480-525 d. C.), doscientos años después, diagramó el famoso *Árbol de Porfirio* a partir de tal ejemplo⁵:



5 El presente esquema está tomado del *Lexikon des Mittelalters*, MÜLLER, 1999 (DVA 2002), t. 1, p. 890. Sin embargo, para mayor ilustración vale la pena remitirse a dos obras de BOECIO en las que los

Todo ser es substancia, y dentro de lo que llamamos substancia podemos distinguir entre la substancia corpórea y la incorpórea. La diferencia de la corporeidad constituye lo que se llaman los cuerpos. Por supuesto la incorporeidad también es una diferencia, y si ha de constituir seres distintos constituiría los seres incorpóreos, es decir, los espíritus. Pero el árbol está concebido en la otra dirección para concretarse en una especie determinada, la especie ínfima de este caso que es la humana. Los cuerpos se dividen en inertes y animados. Éstos últimos son los seres vivos, los cuales se dividen a su vez en sensibles (o sensitivos) e insensibles (como diferencias dentro del género constituyen sus propias especies, pero no van a ser consideradas). Los seres sensitivos constituyen, entre los vivientes, los animales. Los animales pueden ser brutos (los que son irracionales) o racionales (diferencia que va a constituir a los seres humanos). Los seres humanos no se especifican: ser blanco o ser negro no es una diferencia, blancura y negrura son diferencias accidentales; los seres humanos se dividen, y aquí podemos poner ejemplos de individuos famosos, en SÓCRATES, PLATÓN, etc.

La substancia es, como se ha visto, el género supremo; y a partir de allí empiezan las sucesivas subdivisiones. Este esquema va a ser el esquema taxonómico paradigmático; esta manera de clasificar va a ser el modelo fundamental de clasificación que se utilizará en los estudios de biología y clasificación de especies, así como en muchas otras aplicaciones. Esta es, pues, la parte lógico-ontológica de la herencia que recibirá DESCARTES. Hay aun otro ingrediente digno de consideración: esa tradición se va a cristianizar. El advenimiento del cristianismo es un fenómeno ineludible en la constitución del pensamiento moderno, y nos vamos a ocupar ahora de ver cómo se juntan y acoplan la tradición helenista y el esquema de pensamiento del cristianismo.

II. LA CRISTIANIZACIÓN DE LA TRADICIÓN: EDAD MEDIA Y FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

En la historia del pensamiento la Edad Media ha sido a menudo caracterizada como una etapa en la que la filosofía aparece como esclava de la teología; otros la caracterizan, en un espíritu más conciliador, como un matrimonio entre fe y razón. Ambas perspectivas son defendibles.

esquemas difieren significativamente: *In Porphyrium Dialogi* y *Commentaria in Porphyrium*, en J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus, series latina*, t. LXXIV, respectivamente pp. 41 y 42, y 103; *Patrologia Latina*, t. 64.

Apartándonos de esa disputa, queremos resaltar que el aporte originalísimo del cristianismo, el cual no estaba en la tradición antigua, es la doctrina del creacionismo. Y es que, aun reconociendo que el judaísmo es la primera tradición importante que profesa el monoteísmo y que el cristianismo hereda de ella tal posición⁶, de todos modos ese pensamiento de la *creación* está en relación con el monoteísmo cristiano, pues la tesis creacionista cristiana puede resumirse como sigue: “debe haber un único principio de todo, y ese principio es Dios”. Si pensamos en el Olimpo griego, sus dioses no se arrogaban el grandísimo poder que reclama para sí este nuevo y único Dios. A partir de ese momento la nueva concepción de Dios irá adquiriendo cada día más influencia. Se podrían indicar, como antecedentes de esta tesis, la *Metafísica* de ARISTÓTELES en donde se habla del motor inmóvil, que es propiamente una demostración fuerte de la existencia de un principio único de todas las cosas; pero digamos que aquí, en términos menos filosóficos, como concepto religioso, aparece un Dios que es creador, y un creador que no puede depender siquiera de la materia para crear, es decir, se trata de un creador que crea de la nada, de un creador absoluto; y es un regidor de los destinos de lo que crea, de modo que no sólo crea el mundo, sino que lo rige. Tal regidor se denomina *Divina Providencia*.

¿Qué crea ese creador? Respuesta: todo lo que hay. Y, ¿qué es todo lo que hay? La mejor manera de responder a esta pregunta es recurrir a quien ha establecido, ya de manera filosófica, qué es lo que hay, recurrir a quien ha hecho una ontología y tiene un esquema lógico-ontológico bastante comprehensivo y consistente. Es aquí donde nace esa simbiosis, ese sincretismo entre la necesidad del cristianismo de fundamentar filosóficamente sus creencias y el conocimiento de la obra aristotélica, viva aún entre los neoplatónicos de la época. Así como en la filosofía aristotélica contábamos con un mundo de substancias, en el cristianismo vamos a hablar de un *mundo de criaturas*. Lo que define en últimas a las cosas es el haber sido creadas por Dios (de allí su nombre: criaturas); cuando queremos hablar de ellas recurrimos al esquema tradicional de las substancias y, entonces, tenemos un mundo de criaturas a imagen y semejanza de ARISTÓTELES. Por otro lado, esas criaturas no se entienden como criaturas simplemente puestas allí al azar, sino que se trata de cosas jerarquizadas, ordenadas; se trata, en general, de una creación que va organizada desde la substancia absoluta hasta los últimos individuos.

Un aspecto muy interesante de la tradición aristotélico-cristiana es que, si Dios es el soporte de todas las criaturas, por haberlas creado, las investigacio-

6 Con todos los problemas que ésta va a acarrear. Por ejemplo, el problema de la trinidad.

nes acerca de por qué o para qué suceden las cosas cuando suceden no están al alcance nuestro por una vía, digámoslo así, meramente mecánica. Es entonces cuando se debe acudir a una de las causas aristotélicas: las cosas no se mueven por las relaciones causales eficientes entre ellas, sino que lo hacen por los fines para los que están hechas. Entonces, dado que las cosas han sido creadas para determinados fines, y dado que esos fines los sabe únicamente quien los creó, tales fines constituyen *designios divinos*. Pero nosotros podríamos tener una mínima vivencia de lo que es ese fin, aplicando una racionalidad de causas finales. Por eso el finalismo también va a ser un recurso explicativo permanente, de aquellos que desesperarán a DESCARTES. Con sólo que recordemos que DESCARTES es el filósofo fundador de lo que viene a ser una concepción mecanicista del mundo, podremos imaginar hasta qué punto le exasperaban las explicaciones teleológicas o finalistas. Y esa es una de las situaciones a las que más se va a enfrentar DESCARTES en su lucha por rechazar toda esa concepción tradicional del mundo. De allí que pueda valer como la conclusión de todo lo anterior una frase que me encontré muy perdida, citada por MAUTHNER: “La lógica de ARISTÓTELES es la lógica de Dios”⁷. La lógica, representada por lo que ARISTÓTELES dice, ha tratado de reflejar el pensamiento divino y, de esta manera, nosotros pensamos según las cosas son, lo cual es lo mismo que decir: según han sido creadas; nuestro pensamiento busca reflejar el ser de las cosas, tiene que *seguir* el ser de las cosas. Hay un paralelismo, tan viejo como PARMÉNIDES, que establece la identidad entre ser y pensar. El aristotelismo vigente aquí expresa esa identidad entre ser y pensar de manera peculiar, a saber, supeditando la capacidad de pensar a lo que el mundo sea. Pero lo que debe quedar claro es que el mundo no es unívoco, sino que el mundo de la creación es un constructo humano. El mundo que nos representamos como un mundo de criaturas es creado por nosotros mismos, sólo que nos olvidamos del factor que nosotros representamos en ello y lo proyectamos en una voluntad divina de hacer las cosas. Esto último quedará más claro en lo que sigue. Digamos, por ahora, que los tiempos del culto a ARISTÓTELES habrán de pasar pronto; no así los del culto a Dios. Nuestro filósofo DESCARTES ingresará en la historia de la filosofía para cumplir parte de ese designio. Al otro lado del Canal de la Mancha hará lo propio otro personaje de suma importancia: FRANCIS BACON. Desde dos flancos distintos, estos dos filósofos van a atacar, ciertamente con éxito, esa manera tradicional de representarse el mundo y el propio pensamiento.

7 *Aristoteles logica ipsius dei logica est*: FRITZ MAUTHNER, *Aristoteles*. Según MAUTHNER se trata de una frase de un tal GUTKI, “un aristotélico increíblemente crédulo de Kolln an der Spree”. MAUTHNER es también autor de *Aristoteles - ein unhistorischer Essay*, Berlín, 1904.

III. EL PUNTO DE VISTA HUMANO: EL SURGIMIENTO DEL SUJETO O LA LÓGICA DEL CONOCIMIENTO

Lo que viene ahora es tomar en serio el punto de vista humano. Es decir, si la lógica de ARISTÓTELES era la lógica de Dios y nos contaba cómo y para qué hizo Dios las cosas y por qué son como son, ahora nosotros los humanos queremos saber por nosotros mismos cómo las podemos ver y cómo, observándolas, las podemos organizar para predecirlas; en fin, se trata ahora de saber cómo las podemos dominar a nuestro antojo (en términos baconianos). Esto exige un cambio de mentalidad que ataca cada uno de los puntos que hace un momento le atribuíamos al aristotelismo y al cristianismo. Así como acabamos de decir que la tradición se movía dentro de una subordinación del conocer al ser, así mismo podemos decir ahora que los modernos quieren enfrentar esa tradición y pretenden subordinar el ser al conocer. A los modernos les interesa más la propia circunstancia humana, la propia manera de ver el mundo, que las decisiones divinas que se han tomado para crear al mundo tal como es. Y esa es una decisión típicamente moderna que está en perfecta correspondencia con todas las manifestaciones del espíritu moderno:

1. El auto-gobierno en lo político; 2. La autonomía en la moral; 3. La auto-sustentación en lo económico; 4. La auto-constatación en el saber y la ciencia, y, por qué no, 5. La auto-justificación en materia de religión. En efecto, el resurgimiento de las ciudades constituye un rechazo a los mandatos extraños, lejanos y ausentes, legitimados por un tercero o por Dios; es la exigencia de auto-gobierno que se corresponde con el talante de quien pretende auto-sustentarse en el aspecto económico; es decir, de alguien que no depende en su sobrevivencia de su adscripción a un suelo sino de su propia actividad en cuanto tal. Organizar la sociedad en conformidad con esto es el propósito de una nueva clase social, los burgueses, cuya primera actividad es el comercio, el cual no es considerado tradicionalmente como productor lícito de riqueza. Habrá que esperar a la doctrina tomista del *justo precio* para que los comerciantes y su actividad sean considerados como lícitos. Por otro lado, esa decisión de examinarse a sí mismo para saber cómo es que uno mismo, como individuo, organiza el mundo, está en perfecta consonancia con el espíritu religioso de la Reforma: mi problema religioso no me lo resuelve ningún cura, ningún obispo, ningún Papa; me lo resuelve una relación directa y genuina entre Dios y yo. Esto se llama la relación por vía de la fe, y esa es la propuesta luterana. Esta voluntad de concentrarse en el punto de vista humano del conocimiento se corresponde con el surgimiento de ese sujeto de la modernidad que ha sido caracterizado como el burgués.

Lo primero es que nos encontramos, por así decir, con un cambio de propósitos lógicos. Ya no se trata de encontrar una lógica que nos sirva para describir cómo son las cosas, sino una lógica que nos sirva para entender el modo como estamos ciertos de ellas. Se trata, para llamarla de alguna manera, de una lógica de la certidumbre. No resulta nada extraño, pues, que de aquí surja esa nueva institución que es la ciencia moderna, la cual es, precisamente, el punto de vista humano sobre la naturaleza. Antes la naturaleza, en tanto criatura, era desconocida, pues las cosas eran así porque Dios las quería así. No había, entonces, un ánimo investigativo que resolviera tipo alguno de inquietudes acerca del ser de las cosas. Por eso este nuevo punto de vista implicaba una desacralización del mundo. Es decir, si desde el punto de vista tradicional el mundo había quedado santificado por venir de las manos de Dios, si las criaturas eran divinas y la creación sagrada, el punto de vista moderno era evidentemente contrario: nada menos que la afirmación de lo profano. Se me dirá, no sin razón, que la modernidad no es tan atea. Pues, en efecto, la modernidad no es en absoluto atea, la modernidad convive con el cristianismo, acepta la vivencia cristiana, pero propende por una separación de la órbita de la religión respecto de la órbita humana; y resulta que las relaciones con las cosas naturales y la apreciación de los fenómenos son asuntos que, desde GALILEO (1564-1642), vienen definiéndose como asuntos que podemos llamar humanos, en el sentido de que son, en cierto modo, subjetivos.

Existe un pasaje famoso en la Biblia, el de la batalla entre los israelitas, comandados por JOSUÉ, y los amorreos, en el que JOSUÉ le pide a Dios que detenga el sol para terminar la pelea y culminar la venganza ese mismo día antes de que llegue la noche⁸. Detener el sol supone que el sol se mueva, esto último es algo que la Biblia dice textualmente; luego el sol es el que se mueve alrededor de la tierra. Con esto se podía pensar que quienes sostuvieran una tesis como la copernicana, según la cual es la tierra la que se mueve, serían sorprendidos en flagrante herejía al contradecir las Sagradas Escrituras. Este es el tipo de cosas con que se pretende hacer entrar en conflicto a la Iglesia con los científicos; y GALILEO será una de las más afectadas víctimas⁹. Nosotros, por lo pronto, haremos bien en sumergirnos en la problemática que nos ocupa, sin pensar que las Sagradas Escrituras pretendan la capacidad de describir cien-

8 Cfr. *Josué*, 10, 12-14.

9 El pasaje de JOSUÉ fue muy significativo en el ambiente adverso a GALILEO, como se puede ver en su carta a CASTELLI del 21 de diciembre de 1613, transcrita por completo por STELTMAN DRAKE en *Galileo at Work*, pp. 224 a 229. COPERNICO (1473-1543) no padeció en vida ni las disputas ni el mal ambiente que va a sufrir GALILEO menos de un siglo después.

tíficamente al mundo. Hoy podemos decirlo con tranquilidad: la ciencia es asunto humano, no divino. Tenemos que poder resolver el problema a partir de la manera como nosotros percibimos el mundo. Habría que preguntar entonces: ¿cómo se puede defender la tesis según la cual el sol no se mueve, cuando la evidencia visual nos dice totalmente lo contrario? Allí hay un problema grave, hay que hacer un experimento mental muy interesante, experimento del que emergió la propuesta copernicana; pero ésta es una propuesta teórica, no es una propuesta del sentido común: en la teoría científica se trata de resolver las cosas con la mayor simplicidad posible, y es más simple, desde el punto de vista teórico, que la tierra rote sobre su propio eje y que los demás cuerpos celestes estén quietos, de manera que se produzca en nosotros la sensación de que son ellos los que se mueven. Teóricamente es más simple esto, repito, que la idea del sentido común, según la cual la tierra es la que permanece estática.

De esta manera, tenemos todo lo que nos interesa destacar: una posición desacralizadora y una reafirmación del punto de vista humano. Claro está, dado que hay una alianza entre la filosofía escolástica y ARISTÓTELES, tenemos que plantear esa desacralización de una forma más radical, como una *desaristotelización* del pensamiento. Esta es la parte que más me interesa destacar. Desaristotelizar el pensamiento es aprender a pensar de una manera distinta, con una única guía: ateniéndonos a lo que nosotros mismos conocemos, y no a una revelación; aunque esa revelación esté muy sustentada por unos esquemas como los ya expuestos, y aunque no nos alcancemos a imaginar la fuerza histórica de los mismos (de hecho, aún hoy en día pensamos con estos esquemas). Yo no quiero decir que sea incorrecto pensar con ese tipo de estructuras lógicas, sólo quiero señalar que ellas no sirven para todo. Para la época de DESCARTES (1596-1650) la tendencia era que si lo que permitía moverse entre esos esquemas era el silogismo, entonces toda demostración tenía que ser silogística; y lo que no resultaba del silogismo sencillamente no era verdad. De ahí viene el fastidio tanto de BACON (1561-1626) como de DESCARTES por aquellos que hacían silogismos hasta el cansancio; porque además los hacían con toda la formalidad y artificialidad del caso, y eso, además de tedioso, resultaba demasiado estrecho para resolver el más importante de los problemas que aquejaban a los modernos: el problema de cómo ordeno yo las ideas en mi mente para entender a cabalidad el mundo.

Los ingredientes de los que está compuesto el mundo no son los géneros, no son sustancias; los ingredientes de los que está hecho el mundo son mis ideas. No sé si se pueda comprender en toda su extensión la radicalidad de esta afirmación. Como el mundo es lo que es para mí, no es un *mundo en sí*. El hombre moderno acepta que el mundo es creado por Dios, pero como se trata

de saber cómo es el mundo desde mi punto de vista, la creación divina no responde a la pregunta: ¿de qué está conformado el mundo desde mi punto de vista? La respuesta cartesiana es: de pensamientos míos, de *ideas* mías; *ideas* que tienen cierto parentesco con las *ideas platónicas*. La ontología neoplatónica de este esquema está hecha de ideas platónicas. Las ideas platónicas eran los componentes elementales de las cosas; pero eran, a su vez, entidades subsistentes por sí mismas en un cielo, en un lugar celeste en donde el alma, antes de encarnar, antes de estar unida a un cuerpo, pudo verlas, pudo aprehender toda su verdad; pero al ser incorporada a un cuerpo la confusión de los sentidos le hizo olvidar todo aquello que contemplaba en su estado celestial. Es aquí donde surge la *doctrina de la reminiscencia* como fundamento de la teoría platónica del conocimiento: es a propósito de las cosas que han sido hechas a imagen y semejanza de esas *ideas* o esencias que yo empiezo a recordar que en aquellas hay algo de éstas. *Ideas*, por su parte, es la palabra que va a utilizar DESCARTES para designar los habitantes de su mente; las ideas serán la materia prima con la que él va a configurar el mundo en tanto inteligible para él mismo. Cabe señalar, igualmente, que la dinámica de las ideas es muy distinta a la de las esencias concebidas a partir de las categorías aristotélicas.

Si partimos de un mundo configurado ya en términos de sustancias y de cosas, de manera que se puedan identificar las unas con las otras, lo primero que se debe señalar es que nunca podremos hacer inteligibles los individuos, éstos se nos escapan de las manos: un *género*, en sentido aristotélico, es inteligible a partir de la suma de sus diferencias, puede entenderse como la suma de las cosas que se diferencian en un aspecto determinado. Por ejemplo, el subgénero de los seres vivos se caracteriza por pertenecer al género de los cuerpos, con la particularidad (diferencia) de que a tal subgénero pertenecen todos los cuerpos (género) animados (diferencia) y sólo ellos. Así mismo, a los humanos los puedo entender, en tanto especie, como animales (género) racionales (diferencia específica). El problema en este último caso es: ¿qué puedo decir de los individuos? De los individuos puedo decir que son humanos (género), es decir, los califico genéricamente; pero entonces la individualidad se me escapa en cuanto tal. Las diferencias entre los individuos no son inteligibles; inteligible es lo que admite diferencia dentro del género y está en capacidad, por tanto, de constituir una especie, la cual puede a su vez ser especificada de nuevo en subespecies sucesivas, pero nunca especificada en individuos. Hablando del género humano de una manera un poco filosófica, el ser humano es una especie indivisible, dentro de la cual no se pueden establecer diferencias distintas a las que se dan entre individuos. En otras palabras, no hay subespecies humanas ni subgéneros de la humanidad. El problema cartesiano, y baconiano

también –pues aquí he de apoyarme en BACON–, es que el conocimiento humano está basado en las experiencias que tenemos, y nosotros nunca experimentamos géneros ni diferencias, sino que sólo tenemos experiencia de individuos. La idea que está tras esto es que podamos entender el mundo a partir de la experiencia. Inmediatamente surge la pregunta: ¿cómo podría sostener DESCARTES tal idea?, ¿acaso no era él un racionalista? Respuesta: sí, efectivamente era racionalista y consideraba que la experiencia es racionalizable, es decir, que la experiencia está constituida por datos sensoriales de los cuales tenemos ideas sensibles; pero las ideas son parte de la razón, es decir, son parte de lo que se llama, dentro del pensamiento cartesiano, el *cogito* o el *yo pienso*. Mi pensamiento es pensamiento de cosas o, más bien, de ideas acerca de cosas, aunque debe quedar claro que unas cosas estarán relacionadas con sentimientos, sensibilidades o datos sensoriales, mientras que otras lo estarán con imágenes que yo propicio en mi mente o con ideas más abstractas. En cualquier caso, lo que se propone DESCARTES no es configurar una lógica, sino ayudarnos a establecer una especie de camino que nos oriente dentro de ese universo subjetivo de las ideas; porque las ideas ya no están en el lugar celeste de PLATÓN, sino que están subjetivizadas y sólo habitan en la mente. Entonces las ideas no son formas objetivas de las cosas, sino que son aquello con lo cual yo hago inteligible el mundo, de modo que esas ideas sólo pertenecen y subsisten dentro del mundo del sujeto, dentro del mundo tal como es *para mí*.

Nuestro primer ataque irá en contra de aquella concepción, típicamente aristotélica, según la cual son los *términos* los componentes elementales del pensamiento, y es por medio de aquellos que yo voy componiendo las definiciones que me sirven para reflejar lo que son las *criaturas*, en términos de la escolástica, o las *substancias*, en términos aristotélicos. ¿Cómo se ataca a los términos como componentes elementales del pensamiento para organizar el mundo tradicional? Se los ataca diciendo que el término no tiene sentido por sí mismo, que un término no configura un pensamiento, sino que sólo un enunciado es capaz de configurar un pensamiento, es decir, un pensamiento interesante. Sólo cuando referimos el término a un estado de cosas del mundo obtenemos un pensamiento relevante, y entonces lo que sucede es que pasamos de una lógica de términos para entender substancias a una lógica de enunciados para entender todavía no sabemos qué, porque todavía no sabemos para qué sirven los enunciados. Detengámonos un momento en esto último: los enunciados son la mejor manera de expresar el tipo de experiencias que tienen los seres humanos, y las substancias no hacen parte de la experiencia humana, puesto que son estructuras intelectuales; los enunciados, por lo tanto, no aluden a substancias. Lo que va a suceder, de aquí en adelante, es que el referente de nuestro pensa-

miento ya no serán las substancias ni las criaturas, sino los acontecimientos, es decir, lo que sucede, en relación con nosotros, o lo que vemos que sucede entre las cosas. Entonces podemos sustituir la palabra “acontecimientos” por muchas otras más: “sucesos”, “eventos”, etc. Pero de todos los sinónimos de la palabra en cuestión, “fenómenos” es el más apropiado. Esta palabra tiene una significación muy exclusiva en KANT, la cual será señalada en una conferencia posterior¹⁰. Pero en el fondo, tanto aquí como en KANT, se trata de señalar más o menos lo mismo: el sujeto moderno no se enfrenta a un mundo de criaturas o substancias, se enfrenta a un mundo de acontecimientos; incluso las substancias habrán de ser interpretadas como acontecimientos o fenómenos. Y la mejor manera de registrar esos acontecimientos es a través de enunciados. Por lo tanto, la partícula mínima, es decir, el componente elemental del pensamiento según la filosofía moderna, tendrá que ser el enunciado y no el término. Uno podría preguntar entonces: ¿pero acaso los enunciados no se componen de términos? Sí, pero los términos no son unidades que se puedan considerar aisladamente, sino que hallan realidad en la relación que establece el enunciado. Tal cambio (que el sentido pase de los términos a los enunciados) nos permite caracterizar mejor nuestra experiencia, pues ésta se compone de relaciones concretas que suceden y no de términos concretos que entren en interacción unos con otros para constituir un suceso. En otras palabras, primero percibimos que suceden los hechos, luego establecemos los términos, los cuales dependen del enunciado; y no como antes, cuando los términos eran las partes constitutivas de lo que iba a ser una proposición o enunciado, para después ser manejados dentro de esa calculadora llamada *silogística*, la cual servía para manipular y establecer relaciones de orden y dependencia entre proposiciones según la posición de sus términos.

Ahora bien, ¿cuál es el siguiente paso? Dejemos totalmente de lado los aportes científicos de DESCARTES, su capacidad para reflexionar sobre una gran cantidad de temas de la época en términos científicos, matemáticos, prácticos, etc. Estamos, pues, en lo más teórico y lo más metafísico del trabajo filosófico, porque lo que hemos hecho hasta ahora ha sido pura metafísica aristotélica y escolástica cristiana, también metafísica, por supuesto. Llegó el momento de ver cuál es el trasfondo metafísico de ese, digámoslo así, comienzo moderno de la filosofía.

DESCARTES se pronunció varias veces en relación con el problema metafísico, tratando de exponer en sus escritos una reflexión particularmente interesa-

10 Cfr. la lección sobre “Kant y la inversión copernicana”, en este mismo volumen.

da en el fundamento metafísico del conocer¹¹. Posteriormente, emprendió de una manera muy detallada la exposición de sus reflexiones en sus famosísimas *Meditaciones de prima philosophia*¹². Vale la pena señalar que también escribió un diálogo¹³ sobre el tema, sumamente interesante en la medida en que en las *Meditaciones*, por decirlo así, el autor procede en una reflexión consigo mismo, mientras que en dicho diálogo discuten, bajo la dirección de un autodidacta, un erudito escolástico y una persona simple, normal, una persona con una mente, como lo diría el mismo DESCARTES, aún no corrompida por la metafísica y la lógica escolásticas. El diálogo se detiene en los problemas que aborda la segunda de las *Meditaciones* y no se sabe más de él, quedando, pues, inconcluso; pero los problemas que DESCARTES pretendía abordar allí quedaron consignados en las *Meditaciones*: ¿cómo se aborda el problema del mundo? O, en otras palabras: ¿puedo estar seguro de algo?, ¿hay un fundamento de todo?, ¿cuál es? Si pensamos que el supuesto básico de la respuesta cartesiana a estos interrogantes es que nos debemos atener a nosotros mismos, es claro que ése es el supuesto básico de la modernidad. Ya aquí hay una primera posición en contra del principio de autoridad, bastante respetado en el ejercicio filosófico de la escolástica. En efecto, ARISTÓTELES tenía una gran autoridad y era difícil deshacerse de ella; pero no sólo era la autoridad de ARISTÓTELES, era también la de los aristotélicos, la de los padres de la Iglesia, la de las Sagradas Escrituras, y muchas autoridades más; había un *canon* enorme de autoridad; estaba por supuesto también la autoridad de TOMÁS DE AQUINO y la de AGUSTÍN. Y, ante todas ellas, la primera reacción moderna, y particularmente la cartesiana, fue: no podemos confiar en el testimonio ni en la autoridad de nadie, debemos atenernos únicamente a nosotros mismos.

11 La edición estándar de la obra cartesiana es *Oeuvres de Descartes*, editadas por CH. ADAM Y P. TANNERY en 11 volúmenes, París, 1897-1913 (1996), citadas tradicionalmente como *AT*. Un resumen de esas meditaciones se encuentra en el *Discurso del método*, publicado en 1637, en la sección cuarta, *AT*, t. VI; hay múltiples ediciones en español (cfr. bibliografía al final de la presente lección).

12 *Meditaciones metafísicas* o *Meditaciones de filosofía primera*, publicadas en 1641, *AT*, t. VII, en latín, y VIII, en francés. En lo que sigue me guiaré especialmente por la edición de EZEQUIEL DE OLASO, DESCARTES, *Obras escogidas*, Buenos Aires, 1980.

13 *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, *AT*, t. X. Hay traducción de LUIS VILLORO en DESCARTES, *Dos opúsculos*, México 1972; cfr. también la traducción de este diálogo, notoriamente mejorada, de VÍCTOR FLORES en DESCARTES, *Discurso del método. Segundo de la búsqueda de la verdad mediante la luz natural*, Bogotá, 1999.

IV. EL CAMINO CARTESIANO¹⁴

La primera meditación comienza señalando que para estar definitivamente seguros de algo es necesario poner en duda todas las cosas que se basen en la autoridad o en cualquier otro fundamento que no sea fiable. El siguiente paso es, pues, hacer una estratificación de verdades determinada por la pregunta: ¿qué es lo que creemos con mayor certeza? La primera respuesta que surge es que lo que creemos con mayor certeza es lo que vemos; pero entonces puede objetarse: ¿acaso no ocurre constantemente que vemos algo y luego verificamos que lo que habíamos visto era un engaño o una ilusión? Como es evidente que así es, debemos concluir que los sentidos nos engañan, pues el método cartesiano nos enseña que si algo nos engaña alguna vez, entonces no podemos volver a confiar en ello. Los *niveles de la duda* van estableciendo escalonadamente razones para dudar gradualmente de todo. El *primer nivel* indica que si los sentidos nos engañan alguna vez, entonces no podemos confiar en ellos; luego, no podemos asegurar que lo que percibimos por medio de los sentidos realmente exista, o sea como lo vemos, pues podría ser una ilusión.

Pero negar que yo estoy aquí, frente a ustedes, dictando esta conferencia, es algo que sí parece muy difícil de sostener, pues éste es un hecho del que, al parecer, no hay ninguna duda. Sin embargo, siguiendo a DESCARTES, no debemos mostrar tanta seguridad en este punto, porque muchas veces hemos sentido que estamos en determinado sitio haciendo cierta cosa, hasta que, de un momento a otro, despertamos y vemos que nos encontramos en pijama en nuestra cama: luego tampoco puedo estar tan seguro de que estoy en este auditorio hablando con ustedes. Pasamos entonces ahora al *segundo nivel de duda*, el cual está basado en el argumento del sueño: siempre es posible que, para cualquier instante de nuestras vidas, creamos estar realizando una acción cuando en realidad estamos soñando. Por lo tanto, debemos desconfiar de esas vivencias en primera persona, al parecer tan claras, que son llamadas habitualmente *percepción interna*. De modo que la percepción interna queda también en entredicho, por el argumento del sueño. Luego, que yo esté aquí frente a ustedes tampoco es algo de lo que yo pueda estar tan seguro.

DESCARTES realiza entonces una movida interesante que nos conduce a un *tercer nivel de duda*: a pesar de todo, los elementos del sueño y los elementos de la vida no son absolutamente excluyentes, pues soñamos con un mundo parecido al que vivimos. Es decir, no hay mucha diferencia entre el ambiente en el

14 Para todo lo que sigue cfr. *Meditaciones metafísicas*.

que despierto y el ambiente dentro del cual estaba soñando con algo que en realidad no estaba ocurriendo; pues era posible que lo que estaba soñando ocurriera en el mundo en que me desperté, de manera que hay algo común entre los dos mundos, el soñado y el de la vigilia. Y si examinamos las formas de las que están hechos ambos, veremos que el mundo de la vigilia y el del sueño están hechos de lo mismo. Si hubiera una ciencia de esas formas se vería claramente que, por ejemplo, un triángulo soñado es exactamente igual a los triángulos de la vigilia, por lo que a sus propiedades geométricas se refiere, así que, sin importar que estemos dormidos o despiertos, las verdades que sepamos de los triángulos son verdaderas, despiertos o dormidos; y así es como DESCARTES salva al saber matemático de toda duda. Las matemáticas salen bien libradas del argumento del sueño, pues, aunque ya no tenemos certeza ni del mundo ni de nosotros mismos, nos queda un universo de formas puras las cuales son estudiadas por las matemáticas; universo que incluye, probablemente, a las cantidades puras, es decir, a los números, los cuales también son los mismos tanto en el sueño como en la vigilia. Aquí es donde DESCARTES, con el ánimo de llevar la duda al extremo, introduce una exageración bastante interesante. Veamos. Por lo pronto sólo nos quedan las matemáticas como conocimiento del que podemos estar seguros. De modo que no tiene sentido, por ejemplo, hablar de astronomía, pues ésta se basa en las observaciones de los cuerpos celestes, las cuales, por implicar el concurso de los sentidos, cabe poner en duda. Sin embargo, DESCARTES evoca una opinión (adviértase que él sólo la evoca, mas no la afirma como verdadera) que ha estado en su mente desde antes de empezar a dudar; opinión según la cual existe un Dios que es todopoderoso. Sucede entonces que, precisamente por ser todopoderoso, ese Dios podría engañarnos incluso en lo que nos parece más cierto —tal posibilidad está dentro del concepto de poderlo todo—, siendo así que, creyéndonos en posesión de la verdad, quizás estemos siendo engañados. Debe aclararse que DESCARTES no está diciendo que existe ese Dios, sino que, suponiendo que existiera y que lo pudiera todo, cabría la posibilidad de que nos engañara. Pero, acto seguido, él mismo nos recuerda que ese mismo Dios es considerado, además de todopoderoso, como infinitamente bondadoso, lo cual reñiría con la posibilidad de pensar que nos haga ese tipo de engaños. DESCARTES modifica, entonces, el argumento: si bien Dios es bondadoso y no nos va a engañar, a pesar de tener el poder para hacerlo, es posible que haya dejado que nosotros mismos nos engañemos, pues es un hecho que nos engañamos; y si esto es así, ya no sabremos qué esperar de nuestras percepciones y de nuestras certezas. Luego, ya no podremos sostener como verdaderas ni siquiera las verdades matemáticas, pues puede que este-

mos hechos de una manera tal que estemos diseñados para engañarnos incluso en estas materias, aunque no podamos probar el engaño en cada cosa.

A pesar de que hay otro elemento interesante en el nivel de radicalización de la duda cartesiana, yo dejaría esta *escala de la duda* aquí, porque ya no hay nada en qué creer, todo está absolutamente perdido. En un momento determinado DESCARTES mismo confiesa que es difícil dudar y que es difícil mantenerse en la duda. Lo que hace entonces es idear un recurso para disciplinarse en la duda; recurso consistente en creer que existe un *genio maligno* que nos está poniendo trampas por todas partes, de modo que nosotros, para evitar caer en tales trampas, debemos proceder a *suspender el juicio*. Puede que esté viendo lo que efectivamente estoy viendo, pero, como es posible que un genio maligno esté proyectando juguetonamente un holograma que me hace ver lo que estoy viendo, entonces yo simplemente voy a decir que no sé nada de lo de afuera, no emito juicio alguno sobre ello. Ésta es una actitud típica de los estoicos y los escépticos: “ante la duda, abstente”. Es decir, si usted duda no haga nada, quédese quieto. La precipitación es otro de los vicios contra el cual DESCARTES nos previene, pues hay que mantenerse lejos del error. Y ese es el juego de DESCARTES: no errar, hacer todo lo posible por evitar el error, así el precio que tengamos que pagar sea la completa abstención del juicio. Ésta es la primera de las seis *Meditaciones*, cuyo diseño literario está enmarcado en seis noches consecutivas.

En la noche siguiente, al empezar su *segunda meditación*, DESCARTES recuerda rápidamente lo que hizo y vuelve a subrayar el hecho de que no hay nada cierto; pero en ese momento se sorprende y dice algo como esto: yo anoche dudaba, todavía estoy dudando, pero dudar es un modo de pensar, y si pienso existo, pues es imposible pensar sin existir. Nótese aquí las relaciones que él va a establecer, porque esas relaciones no tienen nada que ver con la argumentación silogística ni con concatenaciones de ese tipo, sino con evidencias subjetivas inmediatas. Por lo menos mientras estoy pensando, aunque sea en la forma de la duda, no puedo menos que existir. Primera verdad establecida en el orden de configuración del mundo que va a plantear DESCARTES: si bien puedo dudar de todo, no puedo dudar de mi existencia. Ahora bien, cuando yo digo: dudo, y por lo tanto existo, cabe la pregunta: ¿qué es eso que existe cuando digo que existo? Éste es un problema que genera un nuevo distanciamiento respecto de la tradición aristotélica-medieval. En el famoso diálogo antes mencionado DESCARTES enfrenta la manera tradicional de razonar, así: yo soy un hombre, y un hombre que duda. Dudar es una manera de pensar, y pensar supone existir. Por lo tanto, yo existo, y, en tanto que soy un hombre, lo que existe cuando yo estoy pensando no es otra cosa distinta a un hombre. Pero eso no es aceptable, pues ser hombre, o mujer, según el caso, no parece ser parte de

lo que hasta ahora puedo tener por cierto; creer que soy humano, que tengo cuerpo y demás, es parte de lo que ha sido puesto en duda la noche anterior en la primera meditación. Además, si me tomo por hombre en este momento tendré que dar razón de lo que es un hombre, y no tendré más remedio que buscar una definición, teniendo que salirme de la propia evidencia de mi pensamiento, la cual no está en capacidad de evidenciar qué es hombre. Para una tal definición tendría, pues, que acudir a las convenciones y a la tradición, y así ver lo que se entiende por hombre. Pero, entonces, estaría contraviniendo el imperativo cartesiano de atenerme a mi propia certidumbre, y hacer caso omiso de lo que no me conste. Por lo tanto no puedo traer a colación tal definición, ni hacerla parte de mi argumento. Precisamente esto es lo que DESCARTES reprueba en su interlocutor, que finalmente se va a encontrar preso de una de las formas más frecuentes para resolver estas encrucijadas, cuando de esta clase de definiciones se trata: el Árbol de PORFIRIO, y el recorrido por todos los grados metafísicos que, aunque pretendan revelar el orden de la realidad, en ningún caso están en condición de hacerlo con la certidumbre¹⁵. Nuevamente, ¿qué cosa existe cuando digo “yo existo”? Toda mi humanidad quedó puesta en entredicho cuando establecimos que, por el argumento del sueño, siempre puedo estar engañado respecto de mí mismo, especialmente en lo que concierne a mi cuerpo. Lo que no queda puesto en entredicho es que soñar y percibir en la vigilia, así como dudar, son modos de pensamiento y suceden realmente. Y para que sucedan realmente hay que establecer un agente, un yo que exista en tanto que piensa, sueña, duda, etc. Le llevará tiempo a DESCARTES convencer a su interlocutor, porque éste está atrincherado en la posición del erudito escolástico, pero finalmente emergerá la conclusión deseada: si yo concluyo que existo, a partir del hecho de que pienso, lo que existe es una *cosa que piensa*. Eso es lo que DESCARTES va a decir: lo único que existe cuando se piensa es una *cosa pensante*. Pero, y esto es evidente, lo que existe es probablemente mucho más que una mera *cosa que piensa*, aunque hasta este momento sólo podamos determinarlo con certeza como tal. DESCARTES, por ejemplo, concluirá más adelante que ese yo que piensa está íntimamente unido a un cuerpo. Y lo hará al constatar que hay ciertas ideas que sobrevienen sin mi consentimiento, además de otra serie de razones que lo llevan a pensar que el yo que piensa debe estar involucrado con algo que no piensa, pero que está íntimamente relacionado con él: tal cosa es lo que conocemos con el nombre de cuerpo. Pero toda esta problemática se

15 *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, AT, t. 8, pp. 515 a 517; trad. en *Discurso del método. Seguido de la búsqueda de la verdad mediante la luz natural*, cit., pp. 120 a 124.

sale de nuestros intereses actuales. Por ahora, dice DESCARTES, no puedo avanzar más. Solo sé que existo, en tanto que pienso, y que eso que existe sólo puede ser caracterizado como una cosa que piensa. Recuérdese: aún estamos sin mundo, sin gente, sin cuerpo; es decir, sabemos que existimos pero no sabemos si existe algo distinto de nosotros en tanto meramente pensantes.

La *tercera meditación* se ocupa de Dios, y es muy importante el papel que juega Dios allí. Esto se verá más claro en contraste con el modo como KANT, siglo y medio después, va a replantear ese problema¹⁶. La estrategia de DESCARTES es la siguiente: sólo estoy seguro de que existo, podría no existir nada más en el mundo; pero si examinara mis ideas y estudiara las ideas que hay en mi mente es posible que yo pudiera, a través de esas ideas, llegar a algo distinto de mí; llegar a una certeza acerca de un mundo. En ese examen, DESCARTES encuentra muchas ideas que son responsabilidad suya, que puede pensar a partir de sí mismo, pero al mismo tiempo encuentra una que no puede pensar a partir de sí mismo, de la cual él no puede ser responsable. Y si no puede ser responsable de esa idea entonces la cosa pensada en ella debe existir por fuera de él. Esa idea es la idea de Dios. En efecto, mi mente no podría por sí misma figurarse la idea de Dios. Si no se la puede figurar debe existir esa cosa que yo pienso bajo el nombre de Dios; de donde se concluye que Dios existe. Ignoremos la demostración de la existencia de Dios. Ocupemos nuestra atención, más bien, en el papel que entra a jugar Dios. El rol de Dios es simplemente el denotado, dentro del cartesianismo, bajo la fórmula de la *veracitas divina*, esto es, la garantía que yo necesito de que Dios no me engaña, incluso de que no permite, en ciertas circunstancias, que me deje engañar. Esto tiene por lo menos tres tópicos interesantes, situados todos ellos bajo el mismo contexto, a saber, que la intervención de Dios es una intervención en la epistemología humana, en la teoría humana del conocimiento. En primer lugar, yo soy primero que Dios, por lo que al orden del conocer se refiere. En efecto, el orden interesante aquí no es el orden del ser; en ese orden no hay quien compita con Dios, pues Él es quien todo lo hace, Él es el responsable de todo. El orden que interesa es el orden del conocer, en el cual yo soy primero para mí mismo; porque yo soy el que conoce y porque la conciencia de mí mismo es fundamental para establecer la primera verdad: saber que existo. En segundo lugar, sabemos que la segunda verdad es que Dios existe; pero sabemos también que Dios está, en el orden del conocer, subordinado a la conciencia que yo tengo de mí mismo, porque el conocer exige, por un lado, alguien que conozca, y, por otro, algo por conocer.

16 Este contraste será parte del propósito de la conferencia sobre "Kant y la inversión copernicana".

Estos dos lados se realizan en la conciencia de mí mismo y en la certeza de mi propia existencia, donde el cognoscente y lo conocido son lo mismo. En cambio, en el caso de Dios se trata de un objeto conocido y demostrado, por lo tanto subordinado a quien conoce y demuestra. Sin embargo, y en tercer lugar, mi saber no se agota en demostrar que existe Dios, no obstante el título de la *tercera meditación*, a saber: *de Dios, que existe*; lo importante ahora es que, si Dios existe, y por lo tanto no me puede engañar, no existe ese genio maligno que se empeña en engañarme. Dios, con su infinita bondad, no se compagina con el engaño, y así nos ha salvado del error. ¿Podemos concluir que gracias a Dios no erramos?, ¿estamos salvaguardados del error? Esta sería una mala conclusión, pues, para empezar, no se compadece con el hecho humano fundamental, según el cual errar es humano. La conclusión debe ser, más bien, que el error y el engaño no se deben a Dios, como fue metódica y provisionalmente propuesto en el tercer nivel de duda de la primera meditación. Entonces la pregunta es: ¿por qué me equivoqué?, ¿por qué me engaño?, ¿por qué yerro? Esto hace parte de la teoría del error, la cual voy a dejar de lado, no sin advertir antes que DESCARTES deja claro el carácter humano del error debido precisamente a la finitud del ser humano, asunto al que estará dedicada la *cuarta meditación*.

El problema que sigue ahora es el de cómo, en medio de nuestra ignorancia y tendencia al error, podemos llegar a un conocimiento cierto de algo, y de qué clase de cosas lo podemos tener; en otras palabras, de cómo podemos hacer ciencia: de ello trata la *quinta meditación*. Y este no es otro que el problema del saber demostrativo en relación con los objetos de la demostración, que son los números y, en especial, las figuras, es decir, la aritmética, la matemática en general, y la geometría. Lo primero que nos preocupa del saber demostrativo es que la verdad acerca de mí mismo, si bien es primera y fundamental, no es lo bastante potente como para servir de base a todas las cosas que quisiéramos demostrar; es decir, sirve para muchas cosas pero no sirve para todas. La certeza que tengo acerca de que existo depende de la conciencia actual que yo tenga. Es posible demostrar que yo existo, pero esa demostración depende de la premisa “pienso”. Cabe entonces la pregunta: ¿qué pasa mientras no pienso, es decir, mientras la premisa no se cumple? Pues que no soy consciente de que pienso y, por lo tanto, que no estoy seguro de que existo. Podría suceder que yo no existiera mientras no pienso y que sólo vuelva a existir cuando lo hago; esto es, la certeza es intermitente con respecto a mi pensamiento actual. Y como yo no pienso siempre, no siempre soy autoconsciente, de manera que esa dependencia hace que yo no pueda estar seguro de que existo cuando no estoy pensando. Es decir, la certeza acerca de mi existencia depende de la intermitencia de mi conciencia. Estoy seguro de que existo sólo si soy consciente de que pienso. Supóngase, por ejemplo, que yo fuera consciente

de haber dormido seis horas y el primer pensamiento que reconectara al despertarme fuera el que había tenido en mente la noche anterior, justo antes de dormirme; pero, al mismo tiempo, y pese a que puedo probar empíricamente que han pasado seis horas, supóngase que no sé qué pasó conmigo durante esa noche. Todo esto es perfectamente plausible. No tendría conciencia de mí durante ese lapso de tiempo, tendría unas lagunas en mi existencia que no pueden ser aprehendidas por la certeza de mi pensamiento. Esto es lo que se caracteriza habitualmente como la precariedad del *cogito*. Éste, a pesar de ser un fundamento, es precario a la hora de alcanzar la verdad; no es suficiente para garantizarla, porque sucede que la ciencia se basa en demostraciones hiladas unas con otras y en presupuestos previamente demostrados: las proposiciones de la ciencia son los teoremas. Supóngase que voy a verificar ciertos teoremas, que voy a hacer una demostración. Construyo los teoremas, unos a partir de otros; me acuesto en el décimo teorema, del cual dependen otros; los supuestos están muy claros. Duermo. Me levanto luego a trabajar y sigo con mis teoremas demostrando cosas que dependen de lo que hice anoche, y entonces recuerdo que anoche demostré el teorema que necesito para hoy; recuerdo que lo demostré pero no recuerdo su demostración. Tengo dos opciones: o bien vuelvo a hacer la demostración, a riesgo de necesitar otros teoremas –también de anoche–, cuyas demostraciones tampoco voy a recordar, caso en el cual surge el problema de si la ciencia puede avanzar así, teniendo que rehacer en cada intervalo continuo del pensamiento a la ciencia entera; o bien recuerdo, con DESCARTES, que existe Dios. En efecto, Dios me garantiza que lo que demostré con toda certeza anoche sigue siendo verdad hoy a pesar de que yo no recuerde la razón o la demostración. Es como una especie de memoria expandida, una conciencia omni-abarcante. El recurso a Dios, sin embargo, no deja de ser problemático, pues el Ser Supremo es una conciencia que no nos consta, y el cartesianismo funciona, precisamente, con el principio de la auto-constatación. Entregarle a Dios la vigilancia de lo que sucede es complicado, sobre todo en términos del ejercicio científico. Pero DESCARTES es muy claro al confesar que no podría hacer esta demostración, ni ninguna otra, si ignorara que hay un Dios; la ciencia sería imposible, y tendría que conformarme con opiniones vagas e inconstantes. Eso quiere decir que la veracidad divina interviene para custodiar las verdades científicas de varias maneras. Primero, garantiza que el yo que piensa hoy, lo hace con los mismos criterios lógicos del yo que recuerdo que pensaba ayer; porque si cambiaran los criterios lógicos, las verdades entrarían en contradicción unas con otras. Segundo, garantiza que el mundo al que yo me refería con mis demostraciones ayer, sigue existiendo hoy con las mismas características; porque si el mundo cambiara, sería necesario emprender las investigaciones siempre de nuevo. Así concluye DESCARTES que, gracias a que

Dios me conserva a mí en mi esencia pensante, es decir, me conserva en mi manera de pensar, y a que conserva el mundo en su manera de operar, yo puedo constituir un cuerpo científico de saber. Puede decirse que esto último prefigura ya la sexta meditación, en donde DESCARTES tendrá que demostrar que el mundo exterior existe (recordemos que en la primera meditación quedó en suspenso el mundo). Por ahora las matemáticas, es decir, el modelo de saber demostrativo, se salvaron gracias a Dios, en la misma medida en que fue por Dios que se pusieron en entredicho, cuando por su omnipotencia estábamos en la órbita de su capacidad de engaño en lo que teníamos por más cierto y seguro. Curiosamente, de manera análoga, lo que nos dio motivo de duda respecto del mundo, a saber, los engañosos sentidos, tendrán que retribuirnos en nuestra capacidad de certeza acerca del modo de ser de los cuerpos del mundo físico y externo, asunto de la última de las meditaciones.

En esta última noche de meditación DESCARTES se ocupa principalmente de dos cosas: demostrar la existencia del mundo exterior y examinar si el mundo exterior y sus cuerpos son tal y como los percibimos. La idea que tenemos de Dios, con la gran bondad que le impide querer engañarnos, es parte central del argumento por el cual yo puedo estar seguro de que el mundo exterior existe; sin embargo tal garantía no alcanza más que a la existencia del mundo, de manera que el problema de cómo es el mundo, y de si nuestra percepción sensorial nos brinda información adecuada acerca del mundo, es algo que tendremos que resolver de cara a nosotros mismos, es decir mediante un ulterior análisis de las ideas en nuestra mente, en concreto, de las ideas sensoriales, las que involucran movimientos corporales. Sin detallar esta parte de la meditación, que nos exigiría dar razón de la teoría cartesiana de la percepción, simplemente quisiera precipitar una conclusión general que constituye el propósito que me ha guiado desde el comienzo: DESCARTES ha logrado construir un mundo a partir de ideas. Inmerso en las ideas y sólo por medio de ellas, ha logrado una fundamentación metafísica del saber matemático, ha alcanzado la fundamentación de la verdad y la certeza en general, ha logrado probar que existe un mundo exterior, y ha demostrado que soy un compuesto de dos sustancias independientes, a saber, alma y cuerpo, tan próximas entre sí, tan íntimamente ligadas, que algo va de la una a la otra, aunque nos quede debiendo cómo es que ello ocurre. Y todo lo ha hecho basado en ideas. Hay un libro muy significativo de Austin, filósofo inglés del siglo pasado, que se llama *¿Cómo hacer cosas con palabras?* (*How to do things with words?*), escrito bajo la égida de la filosofía del lenguaje del siglo XX. Si se me permite la ambigüedad a que da pie la traducción, lo que ha pretendido hacer DESCARTES, por su parte, es responder a la pregunta: ¿cómo hacer (construir) mundo con ideas? Y con ideas de

características muy concretas, ideas que sólo pueden vivir en mentes pensantes; con eso ha constituido un mundo. Traigo a colación el libro de AUSTIN porque quiero contrastar el destino de la filosofía cartesiana con el comienzo de la filosofía contemporánea durante las primeras décadas del siglo XX. Durante trescientos años, desde DESCARTES y BACON, hemos conformado el mundo, hecho ciencia del mundo y dominado o destruido el mundo ateniéndonos, simplemente, a nuestras ideas como componentes de inteligibilidad. Eso implica una serie de problemas, el primero de los cuales consiste en que las ideas sólo se dan en un nivel privado, pues cada uno de nosotros sólo es consciente de sus propias ideas, y nadie sabe, por lo tanto, qué cruza por la mente de otras personas. Graves son los efectos de tal situación, particularmente en relación con la dimensión social del ser humano, debido a que es imposible demostrar, desde el punto de vista cartesiano, tanto la existencia del otro como el hecho de que el otro piensa. Yo puedo ser consciente de que pienso, y a partir de ahí puedo demostrar que existo; pero el pensamiento y la existencia de otros son imposibles de demostrar a partir de la filosofía cartesiana, pues ésta tiene como principio demostrativo lo que se llama el *acceso privilegiado*. Es decir, basa sus demostraciones en el hecho de que mis ideas para mí son cognoscibles y mis estados para mí son inequívocos; pero yo no sé si los otros cuerpos que veo, y que son parecidos al mío, cuentan con almas tales como la mía. Eso quiere decir que esa inmersión, ese experimento de subjetividad tan radical que llevó a cabo DESCARTES, toca a su fin por la incomunicabilidad de los pensamientos privados. Lo que sucede en la mente resulta ser incomunicable, y por causa de esto los trescientos años de filosofía moderna (1600-1900) llegarán a su fin. Va a ser roto, entonces, ese paradigma ideal del conocimiento y de la subjetividad, va a romperse por una reflexión como la siguiente: “si los pensamientos cartesianos y, en general, los de la modernidad, son incomunicables entre sujetos, es porque hay un error en tal reflexión”. Este error surge porque los pensadores modernos se limitaron a las imágenes mentales que cada uno vivencia en su interior; pero resulta que las imágenes mentales que cada uno tiene están mediadas por un lenguaje. Éste es un aporte de la filosofía de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Y es que, si bien yo no tengo un lenguaje privado para denominar mis vivencias, sí tengo un lenguaje —por definición público—, anterior a mis vivencias, en virtud del cual las entiendo y las comunico. Lo que aquí está surgiendo es la idea de que el *homo linguisticus*, es decir, el ser humano hablante, es anterior al ser humano pensante, por supuesto, anterior en tanto que fundamento. En la experiencia privada yo soy primero para mí mismo, soy anterior a cualquier otra cosa; pero, para ser honestos, es fácil darse cuenta de que uno no se debe a sí mismo, esto es, que uno no es la causa de sí mismo.

DESCARTES se dio cuenta de eso y, consecuentemente, le atribuyó la razón de su ser a Dios. Ahora bien, siendo honestos con nuestras indagaciones dentro de nuestra mente, es fácil darse cuenta de que no podemos hacer caso omiso del lenguaje convencional, el cual tiene un carácter no privado, sino que es una posesión común, pública. La filosofía rompe el paradigma cartesiano y se inicia lo que se llamaría, por denominarlo de alguna manera, el *paradigma lingüístico* en filosofía: ahora a la verdad no hay que investigarla desde la perspectiva del fundamento subjetivo, sino en un estudio del lenguaje. Ese sería el paso que nos conduce a la contemporaneidad en la filosofía del siglo XX.

BIBLIOGRAFÍA

- BOETIO, “In Porphyrium Dialogi”, en J. P. MIGNE. *Patrologiae cursus completus, series latina*, t. LXIV.
- BOETIO, “Commentaria in Porphyrium”, en J. P. MIGNE. *Patrologiae cursus completus, series latina*, t. LXIV.
- DESCARTES, RENE. *Oeuvres de Descartes*, CH. ADAM y P. TANNERY (eds.), 11 vols., Paris, Le Cerf, 1897-1909; reed. conmemorativa del 4.º centenario del nacimiento de DESCARTES, Paris, Vrin, 1996, citadas tradicionalmente como *AT*.
- DESCARTES. “Meditaciones metafísicas o Meditaciones de filosofía primera”, publicadas en 1641, *AT*, t. VII, en latín, y VIII, en francés; trad. al español, *Descartes. Obras escogidas*, EZEQUIEL DE OLASO (trad.), Buenos Aires, Charcas, 1980.
- DESCARTES. “La búsqueda de la verdad mediante la luz natural”, en *Descartes. Dos opúsculos*, LUIS VILLORO (trad.), México, 1972.
- DESCARTES. “La recherche de la vérité par la lumière naturelle”, en *AT*, t. X, pp. 515 a 517; trad. al español en *Discurso del método. Seguido de la búsqueda de la verdad mediante la luz natural*, VÍCTOR FLORIÁN (trad.), Bogotá, 1999.
- DRAKE, STELLMAN. *Galileo at Work*, New York, University of Chicago Press, 1978, 1995².
- GILSON, ÉTIENNE. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930, 1951².
- KOYRÉ, ALEXANDRE. *Descartes und die Scholastik*, Bonn, 1923, 1971².
- Lexikon des Mittelalters*, Metzler, 1999 (DfV, 2002).
- MYUTHNER, FRITZ. *Aristoteles – ein unhistorischer Essay*, Berlin, 1904.

LUIS EDUARDO HOYOS
El empirismo británico

Es la primera vez que se me ocurre hablar en una sola conferencia de tres filósofos que se consideran los representantes máximos del llamado “empirismo británico”. Aunque se ha vuelto normal considerarlos a los tres en relación. Tal forma de abordarlos tiene ventajas y desventajas. Hay, sin duda, un aire de familia en el pensamiento de estos tres autores; de hecho, hay una línea de discusión entre los tres, de modo que es viable agruparlos dentro del mote de “empirismo inglés” o “empirismo británico”. Pero, por otra parte, al hacer esta asociación se tiene la desventaja de que entre los tres hay diferencias muy radicales, que también quiero hacer notar en esta presentación.

En cada uno de los casos voy a desarrollar una exposición general de lo que considero los fundamentos o, mejor, la idea básica de la filosofía de cada uno de estos pensadores, para después revisar los que me parecen ser algunos de sus problemas capitales. Estos tres pensadores hicieron aportes tanto en el campo de lo que llamamos filosofía teórica —concretamente teoría del conocimiento— como en el campo de la filosofía práctica, es decir, en la ética y la filosofía política. Voy a concentrarme en lo primero, en la teoría del conocimiento o filosofía teórica, pues con ello tendremos bastante de qué ocuparnos; aunque no deben olvidarse, especialmente en los casos de LOCKE y HUME, los importantes aportes de estos pensadores en el campo de la filosofía práctica. En el caso de LOCKE son especialmente notables, como se sabe, sus contribuciones a la teoría política.

I. JOHN LOCKE (1632-1704). EL ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO (1689): IDEAS CENTRALES

Hay que empezar por la idea de lo que se puede considerar la crítica del conocimiento o el concepto de “epistemología” (el concepto de “teoría del conocimiento”) que propone JOHN LOCKE. No es LOCKE el primer pensador en la historia que se ha preocupado por reflexionar sobre el conocimiento, tema muy antiguo en la filosofía. Sin embargo, la forma como el pensador inglés lo hace sí marcó una pauta en la filosofía moderna, y vamos a ver por qué. Hay dos ideas básicas aquí; en primer lugar, LOCKE configura su investigación sobre el conocimiento humano basado en una concepción crítica que será muy influyente en todo el resto de la filosofía moderna —tal vez pueda decirse que el filósofo que recoge con más insistencia esta influencia es KANT. Se trata de la idea de que antes de cualquier tipo de investigación en filosofía hay que someter nuestras facultades de conocimiento a una revisión crítica. LOCKE es el iniciador de esa línea de investigación y eso es lo primero que debemos considerar como carac-

terístico de su teoría del conocimiento. Lo segundo también tiene mucha influencia, no propiamente en la filosofía de KANT pero sí en otras corrientes muy importantes del pensamiento moderno y contemporáneo: se trata de la idea según la cual la investigación sobre el conocimiento debe estar basada en un examen y una observación empíricas de lo que el hombre es y puede hacer por sí mismo cuando conoce. Observemos con más detalle cada una de estas dos ideas.

A. CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO

Antes de la introducción al *Ensayo*, antes inclusive del prólogo, LOCKE escribe una epístola al lector, en la cual, como era una costumbre de la época, le presenta el libro a sus lectores con palabras coloquiales, contándoles cuál es el origen o motivo principal de la obra. En la mencionada epístola LOCKE cuenta que alguna vez, enredado en una discusión filosófica con algunos amigos, con quienes mantenía una tertulia, sintió de pronto la necesidad de interrumpir el debate para decirles que, en realidad, si seguían avanzando por el camino por el que venían no llegarían demasiado lejos. Era necesario, según él, detenerse para preguntarse cuáles son los objetos de los que somos capaces de tener conocimientos y sobre cuáles objetos de discusión podemos hablar con algún sentido, de forma que nuestras capacidades nos permitan aprehenderlos con claridad, para que nosotros podamos tener de ellos un verdadero conocimiento. Parece como si LOCKE se hubiera sentido tomando parte en una de esas discusiones en las que muchas veces nos metemos, debates que todos con seguridad conocemos sobre asuntos que sobrepasan claramente todas nuestras capacidades de concebir, comprender y conocer. Se sentía, pues, insatisfecho; así que decidió, como ya dije, interrumpir la discusión y dedicarse con mayor atención a averiguar cuánto podemos nosotros saber por medio de nuestras capacidades. Tal cosa significa, al mismo tiempo, hacer un análisis sobre nuestras capacidades cognitivas. Cuenta LOCKE en esa carta lo siguiente:

Después de devanarnos los sesos durante un rato, sin lograr arrimo más cercano a la solución de aquellas dudas que nos sumían en la perplejidad, se me ocurrió que habíamos desviado el camino y que, antes de empeñarnos en inquisiciones de esa índole, precisaba examinar nuestras aptitudes, y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestros entendimientos¹.

1. JOHN LOCKE. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, "Epístola al lector", p. 7. Citaré o referiré el *Ensayo*, en lo sucesivo, insertando la referencia en el texto mismo según el método estándar de designar el libro

Ese es el punto: “qué objetos están a nuestro alcance”, de forma que podamos comprenderlos y conocerlos, y qué otros están más allá de nuestra capacidad de conocer y de nuestro entendimiento. Esta es la idea, en pocas palabras, de lo que es la crítica del conocimiento, esencial a toda la epistemología moderna. Llamamos a ese auto-examen de nuestras capacidades “crítica” porque es una puesta en entredicho de nuestras facultades de conocimiento cuando intentan sobrepasar ciertos límites. Desde ese punto de vista, la vemos negativamente, como una pura crítica; pero tiene el aspecto positivo que voy a señalar al explicar la segunda idea, íntimamente conectada con esta primera. Repito, el aspecto positivo consiste en que, al mismo tiempo que vemos qué cosas no podemos comprender, cuando hacemos un examen o sometemos a una crítica nuestras facultades del conocimiento, vemos también cuáles podemos conocer. Es decir, no se trata solamente de establecer el *límite* sino también el *alcance* de nuestras facultades. Es a esta faceta positiva de la crítica a la que va a dedicar LOCKE toda su teoría.

B. INVESTIGACIÓN SOBRE EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO

La teoría lockeana, entonces, no va simplemente a señalar la parte negativa, sino que va a abrir la posibilidad de un campo de investigación, conocido con el nombre de “epistemología”. La epistemología de LOCKE posee un rasgo muy característico: se trata de una investigación empírica, para cuya denominación podemos incluso arriesgarnos a usar una palabra contemporánea, que él en la práctica no usa, pero que, de hecho, designa bien lo que efectivamente hace: se trata de una investigación *psicológica* acerca de nuestras facultades cognitivas. ¿Cuánto podemos nosotros saber? Y, ¿con base en qué? Hay que hacer una investigación acerca de nuestras facultades, fundada en la observación empírica y psicológica de lo que nosotros somos. El propósito de la epistemología es precisamente ese, pues se trata de una investigación acerca del origen, la certidumbre, los límites y el alcance del entendimiento humano. Esa investigación tiene, en LOCKE, un carácter empírico psicológico porque, fundamentalmente, él está empeñado en que sea una investigación basada en la observación, que no se invente nada. La investigación epistemológica debe versar, principalmente, sobre el origen de nuestros conceptos fundamentales y de nuestro conocimiento del mundo y de las cosas. En términos de LOCKE, debe ser una investigación sobre el origen de nuestras *ideas*.

correspondiente con números romanos (I, II, III o IV), el capítulo con minúsculas (i, ii, iii, iv, etc.) y el párrafo o párrafos (§) que sean del caso mediante números arábigos.

El concepto de *idea* o *representación* es la clave de toda la filosofía de LOCKE y, sin exageración, se puede decir que es uno de los conceptos capitales de la filosofía moderna, más concretamente, del así llamado “empirismo inglés”. Ese concepto constituye, de hecho, uno de los grandes “aires de familia” entre sus representantes.

Hay un problema característico en el trabajo de LOCKE, y es que él mezcla una y otra vez la investigación de tipo empírico-psicológico —investigación sobre el origen de nuestras representaciones, de los conceptos fundamentales que hacen posible nuestro conocimiento de las cosas—, con una investigación que se puede llamar, en sentido filosófico, estrictamente epistemológica. Por “estrictamente epistemológica” entiendo aquella investigación que está preocupada, ante todo, por asuntos de *demarcación* entre lo que es el conocimiento cierto, la certidumbre, y el conocimiento que no puede tenerse como cierto, o lo que usualmente se llama “opinión”. Esa investigación ya no es psicológica, es, como dije, estrictamente epistemológica. ¿Por qué ya no es psicológica? Porque ya no tiene que ver con los resultados de una observación sobre el modo como nosotros adquirimos el conocimiento, sino que es una investigación que se detiene en el análisis del *status* de ciertas proposiciones o, mejor, de ciertos conocimientos que se expresan en proposiciones o en teorías, para ver si son ellos simplemente la expresión de opiniones o creencias subjetivas o si pueden considerarse como algo más que eso; es decir, como teorías o juicios que tengan una validez más allá de lo que yo crea, como teorías o juicios *objetivos* que constituyan conocimientos ciertos. Esa investigación, repito, ya no es psicológica, porque no se va a ocupar de la forma como yo adquiero el conocimiento, sino que toma el resultado del conocimiento, lo evalúa, y ve si se puede considerar como objetivo independientemente de lo que yo crea o no; o, por el contrario, como subjetivo y dependiente de mis creencias. Pero este es un problema que no sólo se le presenta a la filosofía de LOCKE, sino que esa mezcla de los dos tipos de investigación es un vicio de todo el empirismo inglés; aparece claramente en LOCKE, pero va a ser también un problema en la filosofía de HUME, y una de las personas que, más adelante —exactamente en la segunda mitad del siglo XVIII—, va a poner el dedo en la llaga y a replicar a los empiristas que no solucionan ese asunto y se enredan entre las dos cosas es, justamente, IMMANUEL KANT, considerado por muchos como uno de los más grandes epistemólogos por haber propugnado que no se mezclen esos dos tipos de investigación.

Cualquiera sea el resultado de la discusión, lo importante es que LOCKE mezcla los dos tipos de investigación. Eso de entrada puede ser problemático, pero también, por otra parte, puede considerarse como algo positivo. Un defensor de la filosofía de LOCKE diría, por ejemplo, que las cuestiones de *validez*

que nosotros llamamos epistemológicas, las cuestiones relacionadas con el carácter objetivo o veraz de ciertas proposiciones o teorías, no pueden ser independientes de la forma como se origina en mí el conocimiento. En otras palabras, LOCKE podría defenderse diciendo que a él no le parece ilegítimo mezclar las dos cosas, dado que cree que la epistemología tiene que tener una base empírica, supuesto fundamental de toda su filosofía. Así, cuando nuestro autor propone su propia visión del trabajo epistemológico, señala que lo que se debe hacer en ese campo es observar cómo se origina el conocimiento en un ser humano, desde que es un niño hasta que se convierte en adulto; y si esto es mezclar cuestiones empíricas con cuestiones de validez, entonces no hay nada que hacer, pues, en definitiva, la epistemología debe tener una base empírica. Dejo enunciada esta discusión, que aún hoy no se ha zanjado y que sigue siendo un problema central de la filosofía del conocimiento.

La investigación que propone LOCKE se enfrenta también, de entrada, con otra dificultad; se trata de una dificultad que, en realidad, tiene toda epistemología de este tipo. Como había dicho, LOCKE piensa –de acuerdo con la segunda idea, relativa a la investigación sobre el alcance de nuestro conocimiento– que esa investigación epistemológica y empírico-psicológica se debe centrar de modo esencial en una observación empírica de la forma como el hombre conoce; pero que, a la vez, debe tener como instrumento lo que el filósofo inglés llama la “introspección”. Es decir, el hombre que va a ser observado, para ver cómo surge en él el conocimiento, no va a ser otro que él mismo, pues resulta ser el mejor objeto experimental de la investigación. A eso lo llamamos *introspección*, uno de los métodos predilectos de todo el empirismo británico. La introspección consiste en indagar cómo surgen, en cada uno de nosotros, nuestros contenidos de representación, nuestras ideas; basados, por supuesto, en la experiencia, con el fin de verificar los resultados.

Cuando hablamos de la introspección como uno de los métodos predilectos del empirismo nos encontramos con una dificultad:

El entendimiento, como el ojo, en tanto nos permite ver y percibir todas las demás cosas, no se advierte a sí mismo, y precisa arte y esfuerzo para ponerlo a distancia y convertirlo en su propio objeto (*Ensayo*, I, i, §1).

Con esta metáfora está claramente definido el modelo de la introspección: es como si el entendimiento fuera un ojo que va a verse a sí mismo. Pero nótese que tal cosa es muy difícil, si no imposible, pues el ojo, en realidad, ve todo, pero no se ve a sí mismo cuando ve, o no se ve a sí mismo como ojo que ve. Esa es la dificultad esencial en este tipo de investigación. Podemos decir, como ya se le había dicho en su momento a DESCARTES, quien también hacía introspec-

ción, que la dificultad esencial de su investigación está en que no se ha caído en cuenta de que el ojo lo ve todo pero en realidad no se ve a sí mismo, esto es, no se ve a sí mismo como un ojo que ve. En efecto, yo puedo ver mi ojo cuando me miro al espejo, pero lo que veo cuando me miro al espejo no es el ojo que ve, sino un ojo como cualquier otro objeto externo. Y el ojo así visto, como objeto externo, no es el ojo que ve. Ver el ojo viendo, o ver la función de ver de mi ojo es imposible, pero no por una incapacidad mía, sino porque una función de ver no es un objeto de visión. La introspección va a tener esa dificultad, pues, ¿qué es lo que, con exactitud, significa que el entendimiento, cual si fuera el ojo, se observe a sí mismo para “ver” de cuánto es capaz? Dado que él mismo es el instrumento (y mejor aún, el sujeto) de toda esa observación, no parece que pueda, en cuanto tal, convertirse en objeto de su propia observación. En palabras ligeramente especulativas eso quiere decir que quien experimenta y conoce siempre es sujeto de observación pero nunca va a poder ser objeto de investigación, pues en cuanto sujeto es difícil convertirlo en objeto; es decir, considerado como una capacidad de ver y entender las cosas, es difícil captarlo como un objeto idéntico a cualquiera de los otros que él ve y comprende. Esa es una dificultad inherente a toda la filosofía moderna y a todo lo que se llama filosofía de la subjetividad. GILBERT RYLE –uno de los más inteligentes filósofos del siglo XX–, en su libro *El concepto de lo mental*, caracteriza muy certeramente esa dificultad con la expresión “evasividad sistemática del yo”. El yo –según él– es evasivo, pues cuando trato de mirarme a mí mismo como un “yo que conoce” soy incapaz de captar ese “yo” como cualquier objeto, y me toca por eso entenderlo de otra manera. Uno de los problemas más difíciles de la filosofía es, precisamente, cómo comprender el yo. O, para seguir con la metáfora: ¿puede el ojo verse a sí mismo como un ojo que funciona viendo, y no como un objeto externo? Una vez señalados estos problemas, podemos pasar a algunos aspectos más concretos de la filosofía lockeana.

El *Ensayo* es una obra complicada, larga (dividida, a su vez, en cuatro libros), un poco aparatosa en sus formulaciones. Eso obedece al hecho de que LOCKE lo escribió en un muy largo lapso de tiempo, lo dejó varias veces inconcluso y volvió a trabajar en él una y otra vez.

El primer libro es una consideración crítica de lo que LOCKE llama las “ideas innatas”. Se trata de una crítica al innatismo, lo cual tiene que ver con la definición de lo que se puede llamar el “principio empirista del conocimiento y del significado”. La crítica al innatismo, como base del principio empirista del conocimiento y del significado, es otro de los aires de familia de todo el empirismo británico. Esta primera parte del *Ensayo* es destructiva e increíblemente crítica. El segundo libro es, por el contrario, constructivo. En esta parte se desarrolla la investigación que nos ha sido prometida; a saber, la investigación sobre el

origen de nuestras ideas y sobre el alcance de nuestros conocimientos. Hay un tercer libro que es muy meritorio: en esta parte LOCKE presenta su teoría del lenguaje. Y es muy meritoria esa tercera parte porque quizás el filósofo moderno que más insistió en la importancia de hacer una investigación sobre las palabras, el lenguaje y la capacidad de las palabras para producir un significado, fue JOHN LOCKE, y esa herencia ha sido muy bien recogida en nuestro tiempo. En realidad, casi ningún filósofo moderno —entendemos por filosofía moderna la que va desde DESCARTES a KANT o a HEGEL— insistió tanto en la importancia de la investigación sobre el lenguaje como LOCKE. Y, finalmente, el *Ensayo* consta de una cuarta parte que se ocupa de generalidades acerca de los problemas de demarcación del conocimiento —es decir, de lo que distingue el conocimiento de la opinión—, y otros temas afines.

Nos vamos a detener fundamentalmente en los dos primeros libros, aunque haré alguna referencia incidental a los otros cuando lo estime conveniente. Primero haré una caracterización breve de la crítica de LOCKE al innatismo, con el propósito de que accedamos al principio empirista del conocimiento y del significado.

LOCKE se opone radicalmente a la idea de que nosotros tengamos en nuestra mente principios innatos, con los cuales habríamos nacido, principios que estarían en nosotros desde antes de nuestro nacimiento. Tal oposición tiene mucho que ver con su idea de una teoría empirista y psicológica del origen del conocimiento, pues LOCKE piensa que toda su investigación tiene que basarse en lo que el hombre es y en lo que el hombre puede hacer por sí mismo basado en la observación. La base de la crítica de LOCKE al innatismo, y la base de toda su filosofía, consiste en la convicción de que cuando nacemos, venimos con nuestra mente como un papel en blanco: absolutamente nada hay en el entendimiento antes de que se empiece a tener experiencias, y todo lo que va a ser retenido o adquirido por el entendimiento en forma de representación tiene como origen la experiencia; de modo que antes de empezar a vivir no tenemos ningún tipo de conocimiento, noción o principio.

Los partidarios de la concepción según la cual hay ideas innatas sostenían, por el contrario, que es imposible que nosotros no estemos en posesión, si no actual, sí al menos potencialmente, de algunos conocimientos e incluso aptitudes que son innatas; de otra forma sería imposible organizar todos los datos de la experiencia, pues no basta con el conocimiento adquirido por medio de ella. La idea del innatismo se fue perfeccionando en esta época, y quien tiene la concepción más acabada es LEIBNIZ, un filósofo algunos años posterior a LOCKE, quien se enfrenta directamente con su filosofía. La idea de los innatistas es, *grosso modo*, que nuestro conocimiento no puede surgir de la nada, es decir, que

no podemos empezar a obtener y generar conocimientos basados únicamente en lo que la experiencia nos da desde que empezamos a vivir, a través del impacto de una serie de datos de los sentidos; y no se puede porque esos datos deben, de alguna manera, tener un sitio, una especie de anaquel, donde puedan ser organizados, si bien es cierto que ese anaquel en donde voy organizando tales datos sufre cambios estructurales con el curso de la experiencia. La idea del innatismo no es tan descabellada, y lo que propone LOCKE también tiene mucho sentido, de manera que este es un debate que se ha proyectado hasta la filosofía y la psicología del conocimiento del siglo XX.

Los argumentos en la primera parte del *Ensayo* se pueden resumir en varias ideas fundamentales, así (cfr. *Ensayo* 1, ii, §§1 a 7):

– LOCKE toma como ejemplo típico de lo que podría ser un principio innato a las proposiciones de la lógica, en particular los principios de *identidad* y *no-contradicción*: “Lo que es, es, y es imposible que la misma cosa sea y no sea, al mismo tiempo”. Los partidarios de las ideas o principios innatos sostienen que esos dos principios se resumen en uno solo, a saber, el principio de identidad; sostienen, además, que tal principio tiene un alcance universal, pues goza de un asentimiento tan extendido por parte de todos los hombres que sería imposible que proviniera de la experiencia. Por lo tanto, concluyen los innatistas, todos los hombres han nacido con ese principio.

– LOCKE sostiene que ese argumento es falaz porque piensa que el consentimiento universal es la clave para reconocer el carácter innato de determinado principio y se podría explicar el consentimiento universal basándose en la idea de que él surge de la experiencia. Es decir, puede explicarse el origen de ese principio de forma empírica, no se necesita la suposición de que el principio es innato.

– Por otro lado, no parece existir tal asentimiento universal ante los mencionados principios lógicos, pues éstos son desconocidos, por ejemplo, por los niños. Un innatista contra-argumentaría señalando que todos poseemos las ideas de los principios lógicos, pero que algunos de nosotros no son conscientes de ellas. LOCKE se pregunta, acto seguido, qué significa tener una idea en la mente de la que no se es consciente. La respuesta que da es que es absurdo decir que los niños tienen el principio de no-contradicción pero solo son conscientes de él cuando adquieren el uso de razón, pues dicho principio, sencillamente, se tiene o no se tiene. Una idea es un contenido de representación del que se es consciente siempre que se piensa. La idea de que hay principios innatos se descarta. La mente es un papel en blanco y todos los contenidos de representación están en ella porque provienen de la experiencia.

– La crítica al innatismo se halla estrechamente ligada a la formulación del principio empirista del conocimiento y del significado. En realidad, tanto di-

cha crítica como este principio constituyen las dos caras de una misma moneda. El principio empirista del conocimiento y del significado puede ser enunciado como sigue: no hay nada en el entendimiento que no haya pasado primero por los sentidos, ó no hay ideas, contenidos de representación que no tengan origen en la experiencia (cfr. *Ensayo* II, i).

LEIBNIZ defiende a LOCKE en este punto, en la medida en que considera que en la polémica en torno al innatismo no se trata de defender la posesión de ideas o contenidos de representación innatos². Todo tiene que ver con la experiencia. Es cierto que se ordenan y crean ciertas cosas; pero, aunque sea indirectamente, todo contenido mental ha tenido su origen en la experiencia. Si entendemos por principio innato el contenido representacional concreto, LOCKE tendría razón. Para LEIBNIZ se trata, más bien, de entender que se cuenta con ciertas aptitudes o tendencias que se activan cuando se tiene contacto con la experiencia, y que se activan de determinada manera. Y tales aptitudes no pueden depender absolutamente de la experiencia.

Por otra parte, LEIBNIZ critica a LOCKE por insistir en el consentimiento universal como la base del innatismo, olvidando la característica de *necesidad* que tienen ciertos principios. El principio de identidad, por ejemplo, es un principio universal, pero ante todo es un principio *necesario*. La pregunta de LEIBNIZ a LOCKE es, entonces, más o menos de este tenor: “¿qué hacen ustedes, los empiristas, en su explicación psicológica del origen del conocimiento, con la necesidad que se le atribuye a ciertos conocimientos?”. Necesidad es una característica lógica –no psicológica, ni empírica– de ciertos razonamientos. En particular, son necesarios principios como el de no-contradicción, pues *no puede ser* que una cosa sea A y al mismo tiempo sea no-A, y ese carácter de necesidad no lo da la experiencia. LEIBNIZ plantea entonces que es cierto que no hay nada en el entendimiento que no haya pasado primero por los sentidos, como pensaba LOCKE, pero añade: “*salvo el entendimiento mismo*”³. El entendimiento está, en consecuencia, provisto de principios innatos que estructuran nuestras disposiciones innatas de conocimiento.

El principio empirista se ve afectado profundamente si se reconoce que en el ámbito del conocimiento es imposible construir algo partiendo de *nada*. Tomando como ilustración una metáfora, es imposible que un niño aprenda a caminar si en su cuerpo mismo no hay una disposición para andar; tiene que haber en él, tanto en sus articulaciones como en su cerebro, algo que lo dispon-

2 Cfr. G. W. F. LEIBNIZ. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro I, parte I.

3 Idem.

ga al control del equilibrio. Así mismo, es imposible que el conocimiento se base únicamente en la recepción desarticulada de datos empíricos, tiene que haber una disposición en el hombre que le permita organizar en algún sentido esos datos de los sentidos. El argumento más plausible a favor del innatismo que conozco lo encontramos en un defensor contemporáneo del mismo, NOAM CHOMSKY, y se basa en la explicación del aprendizaje del lenguaje como un proceso íntimamente ligado a la aplicación de ciertas estructuras fundamentales del entendimiento del mundo y de la experiencia humana; proceso que hace a los hombres capaces de vivir con otros hombres y de articular su experiencia⁴. Tómense un animal, un chimpancé por ejemplo, y un niño humano recién nacidos. Estimúleselos con un sinnúmero de experiencias sensibles durante un lapso de tiempo de, digamos, tres años. Al final de este período se verá que el nivel de adquisición de las estructuras fundamentales del lenguaje por parte del niño es inmensamente superior al del chimpancé, lo que demuestra que la sola experiencia, el mero contacto con el medio circundante, no basta para explicar un proceso tan complejo como el del aprendizaje del lenguaje. En conclusión, no es posible que el simple contacto con el medio y la experiencia dé como resultado la adquisición del lenguaje; debe haber algo más: una base disposicional innata. El mero contacto con el medio puede ser una condición necesaria, mas no es una condición suficiente para llegar a estabilizar las complicadas estructuras del lenguaje.

C. EL PAPEL DE LAS IDEAS EN EL ENSAYO

La teoría del conocimiento de LOCKE se puede esquematizar del siguiente modo:

1. “*La idea es el objeto del acto de pensar*”; es decir, es *aquello que es “objeto del entendimiento cuando un hombre piensa”* (*Ensayo* II, I, §1; I, I, §8).
2. No se tiene contacto epistémico directo con nada salvo con las ideas, las ideas son contenidos de representación en la mente y tienen origen empírico.
3. En relación con el origen de las ideas, se puede afirmar que ellas son los signos de las cosas o los intermediarios de la mente con las cosas. No se tiene contacto epistémico o de valor para el conocimiento con las cosas. Si se quiere saber qué es algo, se tiene que recurrir a su idea correspondiente. No hay contacto directo con los objetos del conocimiento, todo se hace a través de las representaciones.

4 Cfr. NOAM CHOMSKY. *Linguística cartesiana. Un capítulo de la historia del pensamiento racionalista*, ENRIQUE WULLF (trad.), Madrid, Edit. Gredos, 1984.

4. Lo que es importante para el conocimiento son nuestras ideas, la mente tiene un contacto directo e inmediato con las ideas pero no con los objetos de los que esas ideas son signos.

5. Ahora bien, las ideas son de dos tipos, por lo que a su origen se refiere (cfr. *Ensayo*, II, I, §§3 a 5):

a. *De sensación*: las producidas por el contacto con un objeto exterior.

b. *De reflexión*: las representaciones que se forman cuando se consideran las capacidades o se captan las actividades mentales.

Toda idea proviene o bien de la sensación o bien de la reflexión, no hay otro origen de las ideas.

6. Por otra parte, las ideas, provengan de la sensación o de la reflexión, pueden ser *simples* o *compuestas* (cfr. *Ensayo* II, II y XII):

a. *Las ideas simples*: son aquellas que la mente recibe de un modo pasivo, se trata de contenidos representacionales que no se pueden analizar. Por ejemplo, cuando recibimos un estímulo sensorial no podemos transformarlo o recibirlo a voluntad, simplemente se recibe o no se recibe. Ejemplos de ideas simples de reflexión son, por su parte, la idea de nuestra potencia de pensar (la percepción de nuestro propio entendimiento) o la idea de cierta fuerza volitiva (la idea de nuestra voluntad actuando, deseando). En cualquier caso, lo fundamental de estas ideas es que no pueden ser alteradas a voluntad y que, por lo tanto, con respecto a ellas la mente es siempre pasiva.

b. *Las ideas complejas*: se trata de ideas que surgen de la reunión o asociación de ideas simples; su característica distintiva es que se pueden cambiar o componer a voluntad.

D. DUALISMO ESENCIAL DE LA FILOSOFÍA DE LOCKE: IDEAS EN LA MENTE-CUALIDADES EN LOS CUERPOS

Uno de los principales aportes de la filosofía de LOCKE es la sistematización que hizo de la diferencia entre *cualidades primarias* y *cualidades secundarias*. Esta sistematización resolvió el clásico problema de la relatividad perceptual, como mostraré a continuación. Pero en la historia de la filosofía no hay una sola solución a un problema que no genere, a su vez, otros problemas. Este el caso de la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias.

LOCKE piensa que las ideas o representaciones tienen su origen en objetos externos o en cualidades de cosas exteriores. Esta filosofía se funda, así, en un claro dualismo: lo que ocurre en la mente son *ideas*, las cuales tienen como origen *cualidades* producidas o poseídas por un objeto exterior. Desde el punto de vista subjetivo están, entonces, las ideas, y desde el punto de vista objetivo

las cualidades; y conocer consiste en poseer ideas en la mente de cualidades adscritas a los objetos. Por otro lado, lo que le da significado a una palabra es la idea que le corresponde, el hecho de que tras ella se encuentre una representación, un contenido que uno se pueda imaginar o representar, es decir, hacer presente en la mente (cfr. *Ensayo* II, viii, §§7 a 8).

Si conocer consiste en que nuestra mente obtenga ideas que tengan que ver con cualidades de objetos, surge una pregunta: ¿cómo podemos saber si cierta cualidad pertenece real y objetivamente a determinado objeto? Este es un problema clásico en la historia de la filosofía y, particularmente, en la teoría del conocimiento. Se conoce como el problema de la relatividad perceptual: ¿cómo saber cuándo una cualidad –de la que tengo una idea– corresponde a un objeto y cuándo no? Pues cuando, por ejemplo, percibo un semáforo en estado de embriaguez lo veo sin duda de modo diferente a como es. Igualmente, lo que para una hormiga es muy grande, *eso mismo* puede ser muy pequeño para un elefante. ¿Cómo puede ser que *lo mismo* (el semáforo) sea para mí de un modo cuando estoy sobrio y de otro cuando estoy ebrio? ¿Cómo puede ser que *la misma* cosa sea a la vez distinta, esto es, de un modo *x* para una hormiga y de un modo *y* para un elefante? La solución lockeana a este problema consiste en distinguir entre cualidades *primarias* y cualidades *secundarias* (cfr. *Ensayo*, II, viii, §§9 a 26). Las *cualidades primarias* o reales son las que pertenecen realmente a los objetos. Respecto de ellas se asume que sus ideas correspondientes son “semejanzas”, esto es, que representan exactamente las propiedades de los objetos –los calcan–. Por su parte, las cualidades que no están realmente en los objetos, sino que surgen del contacto del objeto con un sujeto perceptor, se conocen como *cualidades sensibles o secundarias*. Cualidades como la solidez, la extensión, la forma, el movimiento, el reposo, el número, son cualidades que corresponden a los objetos en sí mismos; son cualidades primarias, están realmente en el objeto. Cualidades puramente sensibles como el olor, el color, y, en general, las que provienen de los sentidos, son cualidades secundarias. Esto no quiere decir que éstas últimas sean enteramente subjetivas –sería incorrecto atribuirle tal conclusión a LOCKE–, sino que, simplemente, son cualidades que no están totalmente en el objeto; cualidades que surgen o se originan del contacto entre el objeto y el sujeto perceptor. Este contacto supone dos partes: la parte objetiva (lo que aporta el objeto) y lo que puede producir, o causar, el objeto en el sujeto.

Con la distinción entre cualidades primarias y secundarias, LOCKE representa una visión de la objetividad que es muy característica de toda la teoría del conocimiento de la filosofía moderna: sólo se puede considerar objetiva aquella representación que se hace de los objetos, esto es, que representa o se asemeja a

una cualidad primaria; todo aquello que no tenga que ver con cualidades llamadas “primarias” está excluido del ámbito de la objetividad cognitiva. Hay una cierta forma de relacionarnos con los objetos y con el mundo que puede ser considerada objetiva, y es la que nos permite hacer ciencia en términos de lo que le interesaba a GALILEO. Se trata de una forma de relacionarnos con el mundo físico que nos permite matematizar y establecer cantidades sobre ese mundo físico. Tal modo de relacionarnos con la realidad debe excluir todo lo que tenga que ver con una relación subjetiva, con un contacto sensorial con el mundo.

LOCKE ilustra su solución al problema de la relatividad perceptual mediante un conocido ejemplo (cfr. *Ensayo*, II, viii, §21). Supóngase que acerco mi mano derecha al fuego de una chimenea, mientras que tomo al mismo tiempo un bloque de hielo con la mano izquierda. Después introduzco las manos en un balde de agua, que está a temperatura ambiente. Para la mano derecha el agua estará fría y para la mano izquierda estará cálida. ¿Cómo es posible que la misma agua sea fría y caliente al mismo tiempo? La respuesta a la pregunta está basada en la distinción de las cualidades de los objetos en primarias y secundarias. Desde el punto de vista de las cualidades primarias (extensión, solidez, forma, etc.) el agua del balde permanece invariable, mientras que desde el punto de vista sensorial, es decir, desde el punto de vista relacionado con las cualidades secundarias (color, olor, sabor, etc.) el agua varía, por así decir, esto es, es percibida de modo diferente por la mano izquierda y por la mano derecha. No se trata, pues, de que ella sea diferente para una y otra mano al mismo tiempo, sino que se percibe de diferente modo para cada una de ellas, y la diferencia depende de la disposición subjetiva, o de la circunstancia, de cada una de las manos.

Merece ser mencionado aquí, así sea sólo de modo pasajero, que la idea de distinguir entre cualidades primarias y secundarias es una idea, en realidad, muy antigua. De algún modo hay una versión aproximada de ella en el *De anima* de ARISTÓTELES; pero fue en la filosofía moderna en la que cumplió un papel fundamental. Y el primero, hasta donde yo sé, que la elaboró fue GALILEO; antes inclusive que LOCKE, antes que DESCARTES, y antes que otro autor muy importante que también la trabaja con sumo cuidado: ROBERT BOYLE, un físico con el que LOCKE tuvo estrecho contacto (de hecho, de BOYLE es de quien LOCKE extrae toda su teoría materialista de la sensación). Por lo que respecta a GALILEO, lo que él quiere mostrar es que hay dos formas de referirse a nuestra realidad. Una, la que es puramente sensible o sensorial y que tiene que ver con nuestras apreciaciones subjetivas; otra, la que es puramente objetiva. GALILEO está interesado en la segunda, en la puramente objetiva, y cree que se puede acceder a ella, que se puede llegar a establecer ciertas propiedades de la realidad que no tienen que ver con nuestro contacto sensorial con ella. Esas cualidades son cualidades matemá-

ticas, como por ejemplo la extensión, el movimiento, el reposo, la solidez, y otras de ese tipo; propiedades que corresponden a una realidad independiente de su relación con nosotros. Para GALILEO eso es fundamental, pues él está interesado, precisamente, en la base objetiva que hace parte de la concepción de la ciencia moderna. GALILEO llega al problema de las cualidades primarias y secundarias por esa vía, por la vía científica, pues está interesado en hallar constantes matemáticas que le permitan interpretar los fenómenos naturales, y eso sólo lo puede hacer si hay un acceso a la realidad que no sea subjetivo y sensorial, sino que pueda hacer caso omiso de este aspecto y haga posible concebir la realidad como algo con propiedades que le son inherentes.

E. LA ABSTRACCIÓN SEGÚN LOCKE

Las ideas representan cosas o cualidades de las cosas, y las palabras significan, o son signos de, ideas; *ergo*, las ideas constituyen el significado de las palabras (cfr. *Ensayo* III, iii). El significado de las palabras es su contenido y está constituido, pues, por ideas. Así, palabras generales o abstractas tienen como significados ideas abstractas. Pero surge un problema del que será muy consciente BERKELEY, quien ataca a LOCKE de manera severa en este punto, que consiste en que en realidad las ideas o contenidos de representación sólo pueden ser particulares. No se puede tener, por ejemplo, una idea del “hombre en general”, entendida ésta como objeto mental, sino que lo que se tiene es la idea de un hombre específico, un hombre en particular. Si, de acuerdo con LOCKE, toda idea representa una cosa y toda palabra es el signo de una idea, de tal modo que esa idea constituye su significado, ¿cuál será la cosa a la que corresponde un término general? La respuesta de LOCKE es que tales términos tienen como significado una *idea abstracta*; pero, ¿cómo puede haber un contenido representacional que se refiera a un “objeto general”? Según LOCKE, el lenguaje no tendría sentido si no poseyéramos términos con significación general, pues si así no fuera, tendríamos un lenguaje sólo compuesto por nombres propios, lo cual no se compadece con la función fundamental del lenguaje: la comunicación. Es como si para cada cosa que se quisiera evocar se poseyera una palabra, caso en el cual no se podría tener lenguaje. La clave del lenguaje, para LOCKE, está en que contamos con palabras generales que se pueden utilizar para todo un conjunto de objetos. ¿Cómo se obtienen esos términos generales y qué relación tienen con sus respectivos contenidos, es decir, con sus respectivas ideas? La respuesta dada es que los objetos son signos de ideas universales que se obtienen por abstracción. Se supone que una idea universal representa una clase de individuos u objetos; pero si todas las ideas son individuales y

todas las cosas son individuos, ¿cómo se puede entender que haya una idea que represente clases de individuos? Ese es el problema de las ideas abstractas, el cual genera en LOCKE lo que para BERKELEY es ejemplo de una teoría absurda (en un momento nos ocuparemos de los argumentos del obispo BERKELEY).

F. LOCKE Y LA IDEA DE SUBSTANCIA

Dentro de todas las ideas hay una en particular que resulta muy importante; se trata de la idea de *substancia* (cfr. *Ensayo* II, XII, §§3 y 6, XXIII y XIV). LOCKE dice que no solamente se tienen ideas sino que además se tienen agrupaciones de ideas. Como no se ha acertado a imaginar cómo puedan estar así agrupadas las ideas, se ha supuesto que hay algo que las “soporta”, por así decirlo, y a eso se le da el nombre de *substancia*. Es decir, para darle cohesión a esas “reuniones de cualidades”, que producen en nosotros “ideas agrupadas”, presuponemos un *sujeto de la predicación*, una *substancia material*. Nótese que al asumir esta posición LOCKE no está negando que exista una substancia por fuera de la mente, sino que simplemente está señalando que el que haya “algo” detrás de las cualidades –que les sirve a éstas de soporte–, una substancia material en la cual las cualidades “inhieren”, es, al final de cuentas, apenas un supuesto. Pero tal substancia no es perceptible, puesto que se perciben sólo las cualidades secundarias, de modo que LOCKE podría decir: “percibo la sustancia material a través de sus cualidades, mas no la percibo a ella directamente”. El punto es que la substancia se infiere, y esa inferencia, que parte de los modos o ideas simples que percibimos de las cualidades sensibles, puede ser incierta. Se abre entonces la posibilidad del escepticismo; posibilidad que se genera a causa de que LOCKE está intentando conciliar la posición realista (existe una substancia material que soporta a las cualidades, y que inferimos a partir de éstas) y la posición representacionista (tenemos ideas de las cualidades de los objetos). Esta necesaria ligazón, esta ligazón conceptual, entre el escepticismo y el supuesto de un realismo que difícilmente se deja articular con una posición representacionista, o idealista, del conocimiento es la cruz más pesada que carga la epistemología moderna.

II. GEORGE BERKELEY (1685-1753): TRATADO SOBRE LOS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO (1710)

A. CRÍTICA DE LAS IDEAS ABSTRACTAS

Puede decirse que BERKELEY resuelve problemas insolubles de la filosofía de su tiempo mediante el análisis del lenguaje, mostrando que esos problemas se ori-

ginan en el mal uso de ciertas palabras y, en general, en el mal uso del lenguaje. En el caso de las ideas abstractas, está de acuerdo con la posición según la cual si el lenguaje no tuviera nociones generales, sino que cada cosa fuera representada por una palabra (que cada cosa individual tuviera un nombre particular), entonces no tendría sentido, no serviría para comunicarse, no habría lenguaje alguno. De modo que, también para BERKELEY, los términos generales tienen que existir. Lo que le parece absurdo al pensador irlandés es creer que los términos generales son signos que tienen como significado ideas abstractas, porque la idea es un contenido de representación que siempre es particular. LOCKE pensaba, por ejemplo, que la idea de “triángulo” es una idea general abstracta que contiene en sí misma al conjunto de ideas de todos los triángulos (isósceles, equiláteros, escalenos) con sus respectivas propiedades. Para BERKELEY esto es sencillamente absurdo, pues, ¿qué idea de triángulo es aquella que representa a todos los triángulos en general, pero, a la vez, a ninguno en particular? Más específicamente, ¿cómo es posible tener en la mente una idea de triángulo que sea, a la vez, todos los triángulos (isósceles, equiláteros, escalenos) pero que, no obstante, no represente a ningún triángulo en particular? Según BERKELEY, la respuesta pasa por reconocer que no se tiene la idea de “triángulo en general”, sino que siempre que se piensa en el concepto “triángulo” se tiene la idea de un triángulo concreto, el cual, en ese instante, *representa* a todos los triángulos. Así mismo, para saber si una palabra tiene significado o no, no hay que fijarse en la idea que le corresponda, si es que le corresponde alguna, sino que basta con que la palabra en cuestión tenga un “representante”, como en el caso del triángulo. Siguiendo a BERKELEY, resulta que no podemos tener en mente una idea abstracta, simplemente porque las ideas abstractas no existen: “hombre” es una palabra, no es una idea; y lo mismo pasa con los demás términos generales.

La concepción de las ideas abstractas ha originado muchos problemas en la filosofía. Debido a ella los filósofos han creado términos, como por ejemplo *substancia material* o *materia*, de los cuales se cree que son términos generales que tienen a la base ideas generales abstractas. Ciertas teorías filosóficas, según BERKELEY, hacen uso de esos términos como si usaran palabras con sentido, sobre la base de que, presuntamente, son palabras que se refieren a ideas abstractas; pero en realidad esas palabras no tienen ningún sentido, son vacías, porque no se puede traer a colación, cuando se las usa, ni un solo *representante* de ellas, ninguna instancia particular que las ejemplifique. Esto nos conduce directamente a la crítica berkeleyana de la noción de “materia”, y a su defensa de una filosofía *inmaterialista* —dos de las ideas berkeleyanas que más escándalo han suscitado—, las cuales están, en buena medida, basadas en su crítica a las

ideas generales abstractas. Pero el inmaterialismo de BERKELEY tiene, además, otro fundamento, del que nos ocuparemos en seguida.

B. EL IDEALISMO

Para BERKELEY la idea de una filosofía realista es inconcebible. Es decir, el concepto mismo de “realismo filosófico” es inconcebible, es un absurdo. Según LOCKE, a partir de las cualidades sensibles de las que se forma una idea se infiere la existencia de una substancia material como soporte de esas cualidades. Dicha substancia, inferida a partir de las cualidades sensibles, existe realmente, con independencia de mí, así yo mismo no la experimente como tal. En eso consiste, *grosso modo*, el realismo: se tienen ideas de unas cualidades que calcan o representan exactamente los objetos como son en sí. Esta concepción es, para BERKELEY, absurda, pues lo único epistemológicamente concebible es una visión idealista según la cual lo que existe realmente son los contenidos de representación que están en una mente. Hay ideas, pasiones o actividades de la mente y, por supuesto, mentes; nada más. En palabras del propio BERKELEY:

Todo el mundo admitirá que ni nuestros pensamientos ni las pasiones o ideas formadas por nuestra imaginación existen sin la mente. Y no parece menos evidente que las diversas sensaciones o ideas impresas en los sentidos, de cualquier modo que estén unidas o combinadas (es decir, cualesquiera que sean los objetos que formen), no pueden existir de otra manera que en una mente que las perciba. Pienso que podrá lograrse un conocimiento intuitivo de esto por cualquiera que considere lo que significa el término existir o ser, cuando se aplica a las cosas sensibles. Digo que la mesa sobre la que escribo existe, es decir, la veo y la palpo; y si estuviera fuera de mi despacho, diría que existe, queriendo dar a entender con ello que, si estuviese en el despacho, podría percibirla, o que algún otro espíritu la percibe actualmente. Había un olor, esto es, se oía; había un sonido, es decir, se oía; un color o una figura, y se percibía por la vista o el tacto. Esto es todo lo que puedo entender por estas y otras expresiones semejantes. Porque, respecto a lo que se dice de la existencia absoluta de cosas no pensantes sin ninguna relación con su ser percibidas, parece totalmente ininteligible. Su *esse es percipi*, y no es posible que tengan existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben⁵.

5 GEORGE BERKELEY. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, §3.

C. EL INMATERIALISMO

De lo anterior se deduce fácilmente que la existencia de cosas no pensantes con independencia de su “ser percibidas” —caso, por ejemplo, de la *substancia material*— es totalmente ininteligible, incomprensible. El *ser* de las cosas es el *ser percibido*, y no es posible que tengan existencia alguna fuera de las mentes o fuera de las cosas pensantes que las perciben. Cabe aclarar, no obstante, que un substrato material independiente del sujeto perceptor, que de hecho puede ser representado por una cualidad primaria (la extensión, por ejemplo), del cual no se tiene una percepción, es una abstracción. El objeto material, por su parte, no es otra cosa que el conjunto, la combinación de todas las cualidades sensoriales, propiedades que lo constituyen y de las cuales nos formamos ideas.

D. CONTRA LA DISTINCIÓN ENTRE CUALIDADES PRIMARIAS Y SECUNDARIAS

BERKELEY logra darle coherencia a la teoría representacionista lockeana del conocimiento y de las ideas, según la cual el conocimiento consiste en que yo me forme o reciba ideas de cualidades de las cosas. Para esto analiza la filosofía de LOCKE, llegando a la conclusión de que hay un punto en particular en el que resulta incoherente: se tienen ideas de las cualidades de las cosas, y eso, en gracia de discusión, es aceptable; pero lo que no es aceptable es suponer, como lo hace LOCKE, que hay ciertas cualidades (de las que, por supuesto, se tienen ideas) que deben estar en las cosas mismas. Esto es inaceptable porque nuestro conocimiento se reduce a ideas, es decir, se limita a contenidos mentales; y nada podemos saber, por lo tanto, de lo que está fuera de la mente. Es absurdo, en consecuencia, creer que hay ideas de cualidades que no están en la mente, sino que son ideas de la mente que están en las cosas en sí mismas. Un contenido mental no puede estar nunca en relación causal con una cosa diferente a una idea; una idea calca otra idea; una mente solo conoce ideas. En otras palabras, por más complicada que sea una idea, ésta tiene que estar en la mente y no puede referirse a nada exterior a la mente, con lo cual pueda compararse o identificarse. Es decir, no es posible realizar la operación de poner a un lado un conjunto de ideas que constituyan un objeto en mi mente, para compararlo, por fuera de mi mente, con un objeto real y existente con absoluta independencia de mi ser percibido. La mente, por fuera de la mente, no puede percibir nada. No se puede decir nada, al menos nada con sentido, acerca del conocimiento de cosas con independencia de la mente. Según BERKELEY, la suposi-

ción de una realidad exterior del todo independiente de la mente es, por lo tanto, absurda, y no tiene cabida en la epistemología.

A la filosofía de BERKELEY se le suele plantear el siguiente problema, que seguramente ya se le habrá ocurrido a alguno mientras me lee: si *esse est percipi*, si el “ser es el ser percibido”, y, en consecuencia, no puede decirse nada acerca de una realidad con independencia de que ella sea algo para una mente (y para una mente sólo pueden ser, en estricto sentido, ideas, contenidos de representación), ¿cómo explica él el hecho de que las cosas sigan existiendo aun cuando dejemos de percibir las?

Cualquiera de nosotros concederá que cuando yo estuve en este salón hace unas semanas para dictar la conferencia introductoria a este ciclo, *tuve noticia*, percibi por primera vez el salón y percibi también por vez primera a todos los presentes. En cierto sentido es correcto afirmar que este salón empezó a existir para mí desde el momento en que yo tuve experiencia de él. Pero nadie inferirá de ahí que el salón empieza a existir desde el momento en que yo lo percibo, a menos que tenga algún problema en la cabeza.

El asunto es que de la divisa de BERKELEY *esse est percipi* se podría seguir un absurdo semejante. SAMUEL JOHNSON —un contemporáneo de BERKELEY— formuló con insistencia esa crítica, e instó a BERKELEY a que se parara con los ojos cerrados en medio de la calle para comprobar si por el hecho de que no percibía los carruajes éstos dejarían de arrollarlo. Es evidente que JOHNSON no estaba entendiendo el punto crucial del idealismo de BERKELEY, pues lo que éste postula es que no podemos *dar cuenta* de un ser si no se halla en alguna relación epistémica o perceptual con nosotros. De modo que si me paro en la calle y un carro me arrolla, el hecho de que me arrolle a mí confirma su existencia para mí.

No se crea, sin embargo, que con semejante observación se salva la filosofía de BERKELEY. La tesis principal de su idealismo es de naturaleza *ontológica*, y no meramente *epistemológica*; es decir, BERKELEY sostiene que es la existencia o el *ser* mismo de las cosas el que sólo puede ser afirmado por relación a una mente que lo percibe. Su tesis no es, en cambio, aquella otra, más austera —y seguramente más plausible—, según la cual sólo aquello de lo que tenemos un conocimiento, es decir, de lo que tenemos una idea, una representación, puede *ser algo identificado* por nosotros, o puede *ser identificado* por nosotros como *algo* para nosotros. “Ser identificado por nosotros” no es lo mismo que “ser existente”. Y, con todo, la tesis de BERKELEY no es: “el ser identificado por nosotros es el ser percibido por nosotros”, sino la más radical, y en cierto sentido más efectista: “el ser (existente) es el ser percibido”. De ahí que el fondo del problema propuesto por JOHNSON siga persistiendo: ¿qué pasó con el salón durante las semanas que transcurrieron entre la primera conferencia de este

ciclo y la de hoy?, ¿continuó existiendo? Supongo que sí. Pues en él estoy, unas semanas después y veo que el salón sigue ahí, prácticamente tal como lo dejé. Por tanto, su ser no es su ser percibido, *al menos por mí*. ¿Qué diría BERKELEY a esto? Partiría de la frase puesta en cursiva. Diría algo así: “la existencia, el ser del salón, no depende, ciertamente, de mi percepción, pero depende de la percepción de alguien, pues la noción de algo que es y que, sin embargo, no es percibido por alguien, es decir, no está en relación con una mente, no tiene ningún sentido”. Se podría asentir a este razonamiento, aunque todavía quedaría la pregunta: ¿qué pasa con el salón cuando nadie lo percibe, digamos durante las madrugadas? Algunos filósofos han sugerido que BERKELEY habría podido responder en este punto de la siguiente manera: “cuando digo que la noción de lo que existe (de lo que hay) sólo es inteligible cuando esto que hay o existe se pone en relación con una mente que lo percibe, no me refiero a la percepción actual, sino también a la percepción potencial, o posible”. De acuerdo con esto, el salón existe en la medida en que *puede ser* percibido, y no tanto en la medida en que *es* percibido por nosotros. Es el caso del salón solitario en las madrugadas: nadie lo percibe actualmente, pero igual es susceptible de ser percibido, y esto basta para afirmar su existencia. De hecho, BERKELEY sostiene algo semejante cuando escribe, según he citado más arriba:

Digo que la mesa sobre la que escribo existe, es decir, la veo y la palpo; y si estuviera fuera de mi despacho, diría que existe, queriendo dar a entender con ello que, *si estuviese en el despacho, podría percibirla, o que algún otro espíritu la percibe actualmente* (*Principios*, I, §3).

La primera parte de la frase condicional, puesta en cursiva por mí: “si estuviese en el despacho, podría percibirla”, es una clara muestra de que BERKELEY hace depender la existencia no de la percepción actual, sino de la percepción potencial o posible. Infortunadamente, BERKELEY no privilegia esta primera parte de la frase que he puesto en cursiva, sino la segunda: “... o que algún otro espíritu la percibe actualmente”. Esa elección deja aún con vida la pregunta: ¿qué pasa cuando no hay otro ser que perciba el objeto actualmente, como parece ser el caso de nuestro salón en las madrugadas? La respuesta definitiva de BERKELEY a esta pregunta causaría consternación en nuestra época. Él sostiene que, en cualquier caso, el salón solitario en las madrugadas tendría que ser percibido por Dios, pues si no, no existiría, ya que la existencia con independencia de una mente que perciba no es de ningún modo concebible. Y esta es la principal base argumental del idealismo de BERKELEY. Una base perfectamente consistente de la cual, con todo, se ha podido extraer una conclusión contraintuitiva: que no hay cosas con independencia de la percepción y, en adición,

que lo único que hay, o existe, son ideas y mentes. De ahí que HUME dijera de la filosofía de BERKELEY que es irrefutable pero que no convence, y esto es de lo peor que se puede decir de una filosofía.

III. DAVID HUME (1711-1776): TRATADO DE LA NATURALEZA HUMANA (1739)

En concordancia con la línea de pensamiento de los otros empiristas británicos, HUME considera que las ideas o las representaciones en la mente constituyen el único contenido del conocimiento. Sin embargo, no le da tanta relevancia a las distinciones propuestas por LOCKE entre ideas de sensación y de reflexión, o entre ideas simples e ideas compuestas; sino que establece una única distinción entre nuestros contenidos representacionales. Se trata de la diferencia entre *ideas* e *impresiones*, que atraviesa toda su filosofía del conocimiento y es esencial a ella.

A. IDEAS E IMPRESIONES

Una *impresión*, para HUME, es un contenido representacional que se tiene en relación con objetos que están presentes ante nosotros. Lo que cae bajo el nombre de impresión es lo que la filosofía empirista del siglo XVIII ha denominado *dato sensorial*. Lo que recibimos permanentemente en la experiencia sensorial, esto es, a través de nuestros sentidos, no es otra cosa que impresiones, y éstas son contenidos representacionales actuales y vívidos. Las *ideas*, por su parte, son contenidos de representación que no están en relación con un objeto presente. Las ideas y las impresiones, según HUME, tienen la misma naturaleza, es decir, las dos son contenidos de representación; lo único que las diferencia es el grado de vivacidad: mientras que las impresiones, por tener el objeto presente, son muy fuertes y vívidas, las ideas, que ya no cuentan con el objeto presente, disminuyen en vivacidad. El grado de vivacidad de una idea será tanto menor cuanto más alejada se halle ésta del objeto del que fue una impresión originalmente⁶.

Ahora bien, para HUME las ideas se hallan relacionadas entre sí, pero no arbitrariamente, es decir, no se hallan relacionadas de cualquier manera. Las ideas se hallan relacionadas entre sí por medio de la *asociación*, y ésta tiene lugar con base en algunas reglas que están sobre todo ligadas al curso de la

6 Cfr. *Tratado*, I, §1 [SB 1-7]; la numeración entre corchetes corresponde a la edición inglesa de STUBBS.

experiencia. El curso de la experiencia está ligado, a su vez, a una cierta “forma de ser” de la naturaleza, de modo que no hay nada en la conexión epistémica entre ideas y mundo que se dé azarosamente (cfr. *Tratado*, 1, i, §4 [SB 10-13]). Cabe señalar que lo anterior es importante porque la *asociación* constituye el origen de lo que para HUME es la clave del conocimiento empírico, a saber, la *costumbre* o *habitualidad* (cfr. *Tratado*, 1, iii, §8, esp.). La costumbre es una forma de relacionarnos con nuestro medio natural, y de responder a él con un determinado comportamiento más o menos homogéneo.

B. ASOCIACIÓN DE IDEAS

HUME trata de mostrar que la conexión y asociación de ideas se da en virtud de ciertas relaciones, y al mismo tiempo nos ofrece una clasificación de éstas (cfr. *Tratado*, 1, iii, §1). Las relaciones más importantes –las que más nos interesan a nosotros y que para el filósofo escocés son las más relevantes– son, en primer lugar, las relaciones de *semejanza*. Cuando una idea se asemeja a otra, tal semejanza no depende de nosotros sino de la idea; es decir, que una idea se asemeje a otra es algo que depende de determinada característica que tenga la idea en sí misma. En segundo lugar, tenemos la *contigüidad en el espacio y el tiempo*, según la cual se establecen algunas otras relaciones entre las ideas. Una idea se relaciona con otra, según esto, de acuerdo a la proximidad espacial y temporal en que se halle con ella. Por último, el tipo de relación entre ideas que resulta más importante es el de *causa y efecto*; pero cuando HUME habla de relaciones de causa y efecto va a establecer una distinción, que es de lo que me quiero ocupar en lo que sigue. Se trata de la distinción entre lo que él llama las *relaciones de ideas* y las *cuestiones de hecho*. Quiero citar un pasaje clave de la obra de madurez de HUME *Investigación sobre el entendimiento humano*, comentar algunas cosas sobre él y extraer la conclusión del mismo.

El pasaje en cuestión, uno de los más clásicos e importantes de toda la obra humeana, se encuentra en la sección IV, parte 1, de su *Investigación*; y es, a mi modo de ver, un pasaje capital, no sólo en la filosofía de HUME, sino en toda la historia de la filosofía. Puede decirse que lo allí expresado por HUME es de lo más brillante que ha producido el pensamiento occidental. Reza el pasaje:

‘Todos los objetos de la razón o investigación humanas pueden ser divididos naturalmente en dos clases, a saber, *relaciones de ideas* y *cuestiones de hecho*. Del primer tipo son las ciencias de la geometría, el álgebra y la aritmética, y, en síntesis, toda afirmación intuitiva o demostrativamente verdadera. Que *el cuadrado de la hipotenusa es igual al cuadrado de los dos lados*, es una proposición que expresa una relación entre estas figuras. Que *tres veces cinco es igual a la mitad de treinta*, expresa una relación entre estos

números. Las proposiciones de este tipo pueden ser descubiertas por la sola operación del pensamiento, con independencia de lo que exista en el universo. Todas las relaciones de ideas, las cuestiones lógicas, las cuestiones matemáticas, son verdaderas. Aun cuando no exista un círculo o un triángulo en la naturaleza, las verdades demostradas por Euclides conservan para siempre su certeza y evidencia⁷.

Esto en lo que a las *relaciones de ideas*, como las llama HUME, o a las *cuestiones lógicas*, o mejor *lógico-matemáticas*, se refiere. Pero a éstas nuestro autor las distingue de lo que él llama *cuestiones fácticas* o *cuestiones de hecho*, y aquí está la clave de su teoría del conocimiento. Puede decirse que las cuestiones lógico-matemáticas se basan en un principio que no pueden subvertir: el *principio de no-contradicción*. Este principio es su fundamento, pues toda cuestión lógico-matemática debe su carácter demostrativo y verdadero al hecho de que cualquier intento de contradecirla deriva en una contradicción. “Dos más tres es igual a cinco” no se puede contradecir, porque está basado en un principio de posibilidad lógica que es, a la vez, fundamento de la necesidad en el pensamiento: ese principio no es otro que el principio de *no-contradicción*. Se puede demostrar con relativa facilidad que quien afirme que “dos más tres no es igual a cinco” está incurriendo en una subversión del principio de *no-contradicción*. Por eso las proposiciones de la matemática y de la lógica tienen un carácter universal, necesario y evidente; pues se basan en un principio de la posibilidad lógica tal que cualquier intento de contradecirlas nos llevaría a una contradicción, esto es, en un principio que confiere necesidad al pensamiento.

Las cuestiones fácticas, por su parte, tienen unas características muy diferentes, pues su validez no tiene que ver sólo con propiedades intrínsecas de las ideas que se relacionan; no son descubiertas de la misma manera. Las evidencias que tenemos de su verdad, aunque sean muy grandes, tampoco son de la misma naturaleza que las de su contrapartida lógica. Aquí está la clave: lo contrario de cualquier cuestión fáctica es siempre posible. No pasaba lo mismo con las anteriores cuestiones: lo contrario de “dos más tres es igual a cinco” es: “dos más tres no es igual a cinco” (o: no es cierto que “dos más tres es igual a cinco”), y eso no es posible. Lo contrario de una cuestión de hecho, en cambio, repito, es perfectamente posible. La verdad de una proposición sobre cuestiones fácticas no depende de la posibilidad lógica, sino que lo contrario de cualquier cuestión de hecho es siempre posible, pues nunca puede implicar una contradicción, y, por lo tanto, es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción con la que concebimos cualquier otra cuestión de la realidad empí-

7 DAVID HUME. *Investigación sobre el entendimiento humano*, IV, i, §20 [SB 25].

rica. HUME pone el siguiente ejemplo: la proposición “el sol no saldrá mañana” afirma algo lógicamente posible; no es una proposición menos inteligible que cualquier otra proposición acerca de hechos en el mundo, y no implica mayor contradicción que la aserción “el sol saldrá mañana”. Es decir, puede negarse que el sol saldrá mañana sin incurrir en contradicción alguna, pues tal cosa es *posible* desde el punto de vista fáctico, lo que quiere decir que es *probable*. Es probable, entonces, que el sol no salga mañana y, por lo tanto, yo puedo afirmar tal cosa sin incurrir en ninguna contradicción. No pasa lo mismo con una cuestión matemática, pues si la niego, en la medida en que ella sea una verdad demostrable, incurro en una contradicción; luego, no es posible negarla. Por ende, en vano intentaríamos demostrar su falsedad, pues si fuese demostrativamente cierta su negación implicaría, *necesariamente*, una contradicción. Pero no es demostrativamente cierto que el sol saldrá mañana: ello es fácticamente cierto, lo sabemos *por costumbre*. Ahí está el punto: sabemos que el sol saldrá mañana por *inducción*; lo sabemos porque el sol ha salido todos los días desde hace milenios; pero no lo sabemos con absoluta certeza, lo sabemos por experiencia. Eso es lo que significa ser una cuestión fáctica: que se origina en la experiencia, y que su certeza y evidencia dependen de la experiencia. De modo que, aun cuando sea muy improbable que el sol no salga mañana –digamos noventa y nueve por ciento de probabilidad contra uno–, de todas maneras yo puedo decir que es posible que no salga. Aunque sea sumamente improbable que no saldrá, aún existe la probabilidad de que no salga, y no incurro, por lo tanto, en ninguna contradicción al predecir que no saldrá. Eso es lo que distingue a las cuestiones fácticas de las cuestiones lógico-matemáticas.

Hasta aquí HUME ha dicho algo importante pero no espectacular. Lo genial es que él sostuvo que el *principio de causalidad* o *principio de razón suficiente* –el principio esencial de toda explicación científica–, según el cual todo lo que sucede tiene una causa, no hace parte del conjunto de las cuestiones lógicas, sino que es una cuestión de tipo fáctico. Esa es la genialidad de HUME: demostrar que es posible negar que todo lo que acaece tiene una causa, sin incurrir en una contradicción. El principio de causalidad no es, después de todo, ni una cuestión de tipo lógico-matemático ni una cuestión de tipo lógico, sino que es de tipo fáctico. En consecuencia, con dicho principio pasa lo mismo que con la idea de que el sol puede no salir mañana.

La causalidad –que es, repito, la estructura básica de nuestra comprensión del mundo, nuestra estructura epistemológica fundamental– es sólo una variante del principio de razón suficiente. Según este principio, todo lo que es u ocurre, es u ocurre por una razón. Tal principio, dice HUME, es de origen fáctico; lo aprendimos por experiencia. Lo que hace, entonces, es explicar cómo lo

aprendimos; pero esto de ningún modo significa poner en duda que lo tengamos o no lo tengamos. Muy por el contrario, HUME acepta que lo tenemos; lo que cuestiona es su origen, es decir, cómo lo hemos aprendido. Y la respuesta humeana a este interrogante es que tal principio es de tipo fáctico, que lo aprendimos por experiencia. Así las cosas, puedo negar que toda causa deba producir un efecto, o que todo cambio se derive necesariamente de una causa, sin incurrir en una contradicción. Eso significa algo muy importante para todo lo que hemos dicho antes: significa que la relación entre causa y efecto no es necesaria; esto es, que el principio de causalidad no es un principio que esté dotado de necesidad, sino que es enteramente contingente; puede ser o no ser, como el asunto del sol, y no pasa ahí nada de importancia lógico-conceptual, es decir, no hay una contradicción lógica en el hecho de negarlo. El asunto de la necesidad corresponde únicamente a las cuestiones de tipo lógico y matemático; las cuestiones fácticas no tienen esa característica. Esa es, en síntesis, una de las ideas fundamentales, si no la más fundamental, de todo el pensamiento de HUME. Esta idea constituirá uno de los problemas primordiales para la filosofía posterior. En pocas palabras, la gran conclusión, a mi modo de ver, la conclusión más importante, más severa, de más consecuencias para el desarrollo de la filosofía posterior al empirismo británico, es ésta: si somos empiristas consecuentes tenemos que aceptar que hay ciertos principios, el de causalidad en particular, que se originan en la experiencia y que, por lo tanto, tienen un carácter contingente, de modo que no se les puede dotar de necesidad. Tal conclusión impide que todas aquellas cuestiones de origen fáctico puedan servir como base de evidencia universal, apodíctica, en el ámbito del conocimiento humano.

BIBLIOGRAFÍA

- BERKELEY, GEORGE. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, CONCHA COGOLLUDO (trad.), Madrid, Edit. Gredos, 1982.
- BERKELEY, GEORGE. *Philosophical Works including the Works on Vision*, M. R. AYERS (introd. y notas), London, Dent & Sons, 1983.
- CHOMSKY, NOAM. *Lingüística cartesiana. Un capítulo de la historia del pensamiento racionalista*, ENRIQUE WULFF (trad.), Madrid, Edit. Gredos, 1984.
- HUME, DAVID. *Tratado de la naturaleza humana*, FÉLIX DUQUE (trad.), Madrid, Editora Nacional, 1981.
- HUME, DAVID. *Investigación sobre el entendimiento humano*, MAGDALENA HOLGUÍN (trad.), Bogotá, Edit. Norma, 1992.

HUME, DAVID. *A Treatise of Human Nature*, I. A. SELBY-BIGGE (ed. e índice analítico), Oxford, Clarendon Press, 1989.

HUME, DAVID. *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, reimp. de la 1777 ed., I. A. SELBY-BIGGE (introd. e índice analítico), Oxford, Clarendon Press, 1975.

LEBNIZ, G. W. F. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, J. ECHEVERRÍA ESPONDA (trad.), Madrid, Editora Nacional.

LOCKE, JOHN. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, EDMUNDO O'GORMAN (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

LOCKE, JOHN. *An Essay Concerning Human Understanding*, PETER H. NIDDICH (ed. e introd.), Oxford, Clarendon Press, 1975.

RYLE, GILBERT. *El concepto de lo mental*, Barcelona, Paidós, 1967.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA RECOMENDABLE

AYER, A. J. *Hume*, IJ. C. ARMERO (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1980.

AYERS, MICHAEL. *Locke: Epistemology and Ontology*, London y New York, Routledge, 1993.

BENNETT, JONATHAN. *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*, J. A. ROBLES (trad.), México, Universidad Autónoma de México, 1988.

CHAPPELL, V. C. (ed.). *Hume: a Collection of Critical Essays*, New York, 1966.

ENGLE, GALE W. y GABRIELLE TAYLOR (eds.). *Locke and Berkeley's Principles of Human Knowledge: Critical Studies*, Belmont, Calif., 1968.

FLEW, ANTONY. *Hume's Philosophy of Belief*, London, 1961.

GIBSON, JAMES. *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge, 1960.

KEMP SMITH, NORMAN. *The Philosophy of David Hume*, London, 1949.

MACKIE, J. I.. *Problems from Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

PITCHER, GEORGE. *Berkeley*, J. A. ROBLES GARCÍA (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

PRICE, H. H. *Hume's Theory of the External World*, Oxford, 1940.

- SENSONSKI, ALEXANDER y NOEL FLEMING (eds.). *Human Understanding: Studies in the Philosophy of David Hume*, Belmont, Calif., 1965.
- STEINKRAUS, WARREN E. (ed.). *New Studies in Berkeley's Philosophy*, New York, 1966.
- STROUD, BARRY. *Hume*, Routledge, London y New York, 1977.
- TIPTON, I. C. (ed.). *Locke y el entendimiento humano*, J. F. SANTANA (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- URSON, J. O., *Berkeley*, J. M. CORDERO (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- WARNOCK, G. J. *Berkeley*, Penguin Books, Melbourne y Baltimore, 1953.
- ZABELL, FAIRHANG. *Hume: Precursor of Modern Empiricism*, The Hague, 1960.
- YOLTON, JOHN. *John Locke and the Way of Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956.

GONZALO SERRANO

Kant y la inversión copernicana

KANT comparó su punto de vista filosófico con la inversión realizada por COPERNICO en el nivel astronómico. A diferencia de varios autores, pienso que ésta es una de las comparaciones más afortunadas en toda la historia de la filosofía; comparación tan afortunada como mal entendida. Como mi propósito es el de resumir los puntos fundamentales de la filosofía teórica kantiana, aprovecharé esta ocasión para hacerlo de manera tal que el punto de referencia permanente sea la revolución copernicana en la astronomía, mostrando así la significación de la revolución filosófica realizada por KANT.

En el prólogo a la segunda edición (1787) de su *Crítica de la razón pura*, KANT hace un recuento retrospectivo de su obra, teniendo en cuenta el modo como ha sido recibida en los años posteriores a su primera edición (1781). En esa tónica retrospectiva es en la que surge el símil con COPERNICO, del que nos ocuparemos más adelante. Quiero, por ahora, que nos sumerjamos un poco en el espíritu de la modernidad, cuya filosofía busca establecer los fundamentos del saber en la subjetividad y no en la realidad. La realidad, por sí sola, no es fuente de saber, ella no *dicta* saber; y, sin embargo, hay doctrinas filosóficas que hacen radicar la validez del saber en la mera realidad. Desde DESCARTES, por el contrario, la búsqueda de fundamentos no se hace en la realidad sino en la subjetividad, lo que hace que la cuestión de la verdad tome un giro bastante novedoso: no importa cuál sea la relación entre el *ser* y lo verdadero, lo importante es que el sujeto esté *seguro* de lo que sabe; es decir, es la *certeza*, y no el *ser*, el marco de la verdad. En esa tónica “cartesiana” está también KANT, casi siglo y medio después¹.

I. LA CONCEPCIÓN KANTIANA DE “CIENCIA” Y SU TRANSFONDO HISTÓRICO²

Lo primero que hace KANT para establecer un criterio de científicidad (qué es ciencia y qué no lo es) es hacer una pequeña “historia de la ciencia”. El prólogo a la segunda edición de la primera *Crítica* se inicia, precisamente, con un recuento del estado en el que se encontraban las diversas ciencias por aquellos días. Cabe señalar, de paso, que dicho recuento no hubiera sido posible por la época de DESCARTES, pues la ciencia sólo ha alcanzado la mayoría de sus logros

1 Para los antecedentes cartesianos remito al lector a la conferencia sobre “Descartes y la Modernidad” en el presente volumen.

modernos a la altura del siglo XVIII (siglo en el que, por ejemplo, la máxima expresión de la ciencia moderna, la física NEWTONIANA, ya se ha impuesto). KANT tiene, pues, un panorama que le permite hacer una historia que le suministra una especie de “criterio provisional de cientificidad”: se nos proponen tres etapas o hitos en la historia del saber humano, los cuales se consideran suficientes, por lo pronto, para dar un diagnóstico de lo que puede significar aquello que KANT llama *la senda segura de la ciencia*. Esos tres hitos corresponden a los períodos de consolidación, como ciencias, de la *lógica* —aun cuando ésta no es considerada ciencia, sí es una disciplina necesaria para la ciencia—, de las *matemáticas* y de las *ciencias naturales* (física). Cuando KANT hace ese rastreo histórico de los tipos de ciencias que podemos sostener como tales encuentra lo que se llamaría un *leitmotiv* que le va a servir de criterio para establecer si una determinada disciplina ha entrado o no en la senda segura de la ciencia.

Hay un acuerdo bastante general acerca de la *lógica*, según el cual ella se ocupa de las “*formas del pensamiento*”. Quien mejor investigó en la Antigüedad acerca de ellas, legándonos una serie de tratados que se fueron configurando después en un sistema lógico, fue ARISTÓTELES, debido a lo cual se ha ganado el título de padre de la lógica. KANT, de alguna manera —cosa que choca a los lógicos contemporáneos—, recoge esa tradición, señalando que ella es una ciencia que no ha realizado mayores progresos desde entonces; ARISTÓTELES la habría dejado tan bien estructurada que no ha merecido mayores cambios (hasta la época de KANT, por supuesto). La lógica sería, entonces, una ciencia perfectamente establecida desde la Antigüedad clásica³.

Aunque los lógicos contemporáneos rechacen una parte sustancial de esa visión histórica de su disciplina, podemos decir que lo que KANT está tratando de señalar es que, cuando prescindimos de los pensamientos concretos como referidos a determinados objetos, y examinamos las meras formas del pensamiento, encontramos que puede haber un acuerdo en cuanto a lo que llama “lógica” cada uno de quienes reflexionan sobre “maneras de pensar”. Es entonces cuando la lógica se habilita como ciencia, en la medida en que prescinde de su objeto. Quiero que esto se tenga muy presente: mientras menos objeto, más ciencia; mientras menos referencia al *ser*, más capacidad de reflexión for-

2 Para lo que sigue, *Crítica de la razón pura*, prólogo a la segunda edición. Citaré en lo sucesivo la obra de KANT según las dos ediciones A y B, ateniéndome a la traducción de P. RUBAS, Madrid, Alfaguara, 1979, reservándome el derecho a algunas enmiendas.

3 Eso no es del todo correcto, pues KANT no tuvo en cuenta que, casi contemporáneo con ARISTÓTELES, había un grupo de estoicos trabajando en sus propias estructuras lógicas, muy distantes de las del propio ARISTÓTELES.

mal y por lo tanto más capacidad de acuerdo. Por supuesto, esto no quiere decir que estemos autorizados para decir que todo lo lógico es inmediatamente verdadero, pues la verdad requiere de una segunda confrontación. El hecho de que algo sea estrictamente lógico apenas nos diría que es formalmente válido, mas no que es plenamente verdadero; la verdad nos la dictaría una segunda instancia que es la referencia al *ser* de las cosas, a su realidad, es decir, a nuestros pensamientos concretos en relación con el estado de cosas al que nos estamos refiriendo.

El criterio que busca KANT para identificar la senda segura de la ciencia se hace más visible en su interpretación de cómo surge la matemática. La historia de la matemática puede ser interpretada desde un punto de vista bastante tradicional. Puede decirse, por ejemplo, que la necesidad de dividir los territorios que las inundaciones periódicas del Nilo fertilizan es lo que llevó a los egipcios al desarrollo de la agrimensura y, más adelante, al de una rudimentaria geometría. Es decir, podemos hacer una historia de cómo surge la familiaridad del ser humano con la medida, la extensión y, de alguna manera, también con el número. Aquí KANT hace una propuesta sumamente interesante y original, consistente en que nos preguntemos qué clase de saber nos da la geometría en un caso concreto, o, más generalmente, en qué radica la cientificidad de las verdades geométricas.

Si observamos un objeto geométrico cualquiera, veremos que sus propiedades no derivan de lo que observamos en nuestra experiencia de un objeto tal, sino, al contrario, de lo que resultó de tal objeto al ser construido según un procedimiento plenamente determinado. Pues, si tomamos una regla y medimos las tres líneas que conforman la figura dibujada, un triángulo equilátero, por ejemplo, seguramente comprobaremos que no son iguales, y sus ángulos, que también deberían ser iguales, muy probablemente tampoco lo serán. En la naturaleza no hay triángulos con los tres lados enteramente iguales; la equilateralidad se estropea siempre, aunque sea por unidades prácticamente insignificantes. En conclusión, la cientificidad de la proposición geométrica no puede derivarse de observaciones empíricas acerca del objeto de que trata, sino que debe estar en otra parte. Tomemos en cambio un teorema de la geometría que establece las condiciones de construcción de una clase determinada de figura. El primer teorema del libro primero de los *Elementos* de EUCLIDES, por ejemplo: *construcción de un triángulo equilátero*. El triángulo construido según tal teorema debe poseer una serie de propiedades, la primera de ellas que sus lados sean iguales. Pero tal equilateralidad no radica en lo que vemos, sino en lo que define propiamente a tal triángulo, que es precisamente lo que lo hace

construible, a saber, la regla que seguimos en el procedimiento de construcción.

En geometría no importa lo que vemos sino las reglas por las que nos regimos para construir una figura. Esas reglas no surgen de la experiencia sino que, más bien, yo juzgo la experiencia sobre la base de ellas. Así, cuando construyo un triángulo equilátero, interpreto mi acción de dibujar dos rectas idénticas a una tercera como si estuviera trasladando una misma recta a dos posiciones distintas a su posición original, de manera que la equilateralidad no surge de mi milimétrica exactitud manual, sino de la regla de construcción que yo obedezco para construir el triángulo en cuestión. Cuantas figuras regulares existan, del tipo del triángulo equilátero, están, por consiguiente, en mi cabeza; en el universo mental de la extensión. Mi patrón de comportamiento frente a la realidad consiste en observar una figura determinada, hallar el modelo teórico al que más se parece y aplicar las leyes de ese modelo a la figura dada. Pero entonces lo que está en juego aquí es que de nuevo prescindimos del objeto real, y nos fijamos en la forma de construcción ideal de los objetos geométricos; tal y como lo hicimos en el caso de la lógica. De esa forma de proceder se derivarán una serie de consecuencias que dependen de las condiciones ideales del objeto, y no de las condiciones reales del mismo. Al depender de las condiciones ideales resulta posible extraer verdades objetivamente válidas acerca de esas figuras. De modo que se puede concluir que la geometría no basa su científicidad en la agrimensura ni en los fenómenos objetivos de la naturaleza, sino en algo inmanente a la construcción mental de las figuras geométricas. Es decir, en geometría prescindimos del objeto real y nos fijamos en las condiciones únicas bajo las cuales es posible construirlo; eso se llama proceder por construcción.

Desde esta perspectiva, la matemática opera con modelos ideales, y la idealidad es totalmente inconmensurable con las particularidades de lo real. Entonces la ciencia va a surgir como algo que se fundamenta subjetivamente, pero cuyo objetivo es, obviamente, hallar aplicación en la realidad. Eso hace que también los modelos matemáticos evolucionen. En el momento en que se encuentre una distorsión en el modelo matemático vigente, éste tendría que mejorarse o cambiarse; o también podría re-definirse el fenómeno que causa problemas. Es esa especie de dialéctica entre mente y observación lo que está en juego permanentemente en el ejercicio científico. KANT insiste en que nos debemos olvidar de la idea según la cual la realidad nos cuenta, ella misma y por sí sola, cómo es. Lo que verdaderamente sucede es que interrogamos a la naturaleza con nuestro propio cuestionario en mano, y a éste lo mantenemos en la medida en que recibamos respuestas satisfactorias; pero en el momento en

que no nos funcione aquél, tendremos que cambiar de cuestionario, de categorías y de modelos de preguntas.

Esto nos aproxima al tercer hito de lo que se llamaría el criterio de la *senda segura de la ciencia*, que es el hito de las ciencias naturales o, más exactamente, **de la física**. Aquí KANT va a salirle al paso a quienes piensan que la ciencia natural se nutre simplemente de observaciones desprevenidas de una naturaleza que se comporta con arreglo a sus propias leyes; a quienes creen que la ciencia cumple el papel de ir registrando pasivamente todo lo que ocurre, como si todo proviniera de la realidad o de la experiencia. KANT, en este punto, trae a colación el concepto de **experimento**, el cual no indica una experiencia desprevenida, sino que **implica la imposición de un modelo para interpretar un acontecimiento determinado o reiterado, o que se puede producir en un laboratorio o en una circunstancia determinada en la misma naturaleza**. El experimento no es, entonces, el mero registro de un hecho, sino que, al contrario, su propósito es el de obligar a hablar a los hechos en el lenguaje de nuestro modelo teórico preconcebido; **en otras palabras, hacer que éstos nos hablen en un lenguaje que nosotros podamos traducir al de nuestra mente o entendimiento**. Los modelos físicos y matemáticos se conciben mentalmente, y sobre esta base se interroga a la naturaleza: es ya evidente aquí que KANT se está dando cuenta de que la científicidad tiene mucho más que ver con **las condiciones de la subjetividad** que con los datos provenientes de la realidad. Quien logra comprender a cabalidad esos tres hitos antes mencionados puede entender que el problema de la verdad científica no se soluciona recurriendo a la mera realidad; por eso se acostumbra señalar a KANT como idealista —de hecho él mismo se proclama idealista, en un sentido muy peculiar—; también podría llamársele subjetivista, pero, en cualquier caso, habrá que ver qué clase de idealismo es el que nuestro autor defiende.

Una vez visto que es tal inversión del modo de pensar en la lógica, la matemática y la física lo que constituye el criterio para identificar el ingreso de una disciplina en la senda segura de la ciencia, el cometido de KANT es intentar lo mismo con la metafísica, de tal modo que podamos establecer hasta dónde podemos hablar de la metafísica como ciencia; éste es el problema capital kantiano. **En la física, la matemática y la lógica hay un cierto acuerdo entre quienes hacen ciencia dentro de cada una de estas ramas, por lo que respecta a métodos, preguntas válidas y respuestas aceptables. En la metafísica, por el contrario, no hay ningún tipo de acuerdo; hay casi tantas metafísicas como filósofos. Eso hace que nos veamos inclinados a considerar que la metafísica no ha ingresado en la senda segura de la ciencia. KANT, entonces, propone aplicar en la metafísica esa misma inversión que se ha observado en otras ciencias.** Y para propo-

ner esa inversión hace la famosa analogía con COPÉRNICO; analogía que, como dije al comienzo, ha resultado tan afortunada como mal entendida. Las palabras textuales de KANT son las siguientes:

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocimiento tiene que regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto, con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos –algo que ampliaría nuestro conocimiento– desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre estos antes de que nos sean dados. *Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de COPÉRNICO, quien viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo*⁴.

Veamos, pues, qué significan estas cinco líneas de analogía con COPÉRNICO, las cuales parecen constituir el núcleo de la inversión propuesta por KANT para la metafísica.

Consideremos la tradición ptolomeica. En ésta, un observador en reposo en el centro del universo registra todos los movimientos que a su alrededor ocurren; son éstos: el del giro de la bóveda celeste de oriente a occidente; la salida del sol y de la luna de oriente a occidente; ciertos cambios mínimos, como que el sol no siempre sale exactamente por el mismo sitio, sino que se desplaza por las montañas; el orto y el ocaso cambiando según la época del año, etc. Se trata de movimientos que podrían perseguirse empíricamente mediante registros diarios; un saber acumulativo que se hereda de generación en generación. PTOLOMEO (s. II d. C.) fue un paciente observador que recopiló muchos de esos datos a partir de las tradiciones anteriores y construyó un sistema que es el que conoce COPÉRNICO (1473-1543). Con el presupuesto de que la tierra está en reposo y toda la bóveda celeste (incluidos sol y luna) se mueve alrededor de ella, el sistema ptolomeico podía dar razón de todo lo que, en general, necesitaba explicar. Podía predecir eclipses, hacer calendarios, orientar la navegación, etc. Era un sistema casi perfecto, salvo por cierta fealdad, debida a algunos sucesos astronómicos estéticamente incómodos: vemos a la esfera celeste rotar, vemos al sol y a la luna saliendo por un lado y ocultándose por el otro, etc. Estos movimientos son explicables y predecibles con relativa exactitud dentro del sistema de PTOLOMEO. Pero también vemos a las estrellas errantes (los plane-

4 *Crítica de la razón pura*, B XVI-XVII; cursiva mía.

tas) moverse en el trasfondo de las estrellas fijas, sin que su movimiento pueda explicarse satisfactoriamente en el modelo ptolomeico. He aquí el problema; pero debemos explicarlo: las estrellas son, como ya lo anuncié, de dos clases: las fijas, que están todas siempre en la misma relación unas con otras, y que deben su nombre al hecho de que no muestran variación en su posición; y las errantes, que cambian cada noche de posición, aparentemente sin orden ni concierto —es decir, sin que se pueda hallar una constante en sus traslaciones—. Éstas últimas, como ya se dijo, no son otra cosa que los planetas de nuestro sistema solar. Hay, entonces, unos cuerpos celestes que se piensa que giran alrededor de la tierra, pero que parecen hacer mil maromas, las vamos a llamar bucles, en lugar de describir un simple círculo como los demás objetos celestes. Los planetas eran, pues, el dolor de cabeza de los astrónomos, sobre todo si se tiene en cuenta que en las observaciones acumuladas en los mapas celestes el bucle que cada uno de ellos describe no siempre está en el mismo lugar, sino que cada año aparece en una parte distinta del firmamento. Ésos mapas terminaban por ser, en consecuencia, una maraña ininteligible de bucles, cosa que le hizo decir al rey ALFONSO X el Sabio algo muy arrogante: “Si Dios me hubiera consultado cómo hacer el Universo, éste hubiera resultado más hermoso”. Era realmente feo, pero también tenía problemas de sistematicidad y, probablemente, también algunas incomodidades prácticas, pues se estaba convirtiendo paulatinamente en una teoría que explicaba menos suponiendo más, contraviniendo el precepto metodológico de explicar más con menos supuestos o principios. El problema de COPERNICO era, entonces, la búsqueda de una solución económica, teóricamente hablando: que con poco explicara más. La propuesta copernicana fue maravillosa: la “invención” del sistema heliocéntrico, según el cual el sol es el centro de nuestro sistema planetario mientras que los planetas, incluida la tierra, giran a su alrededor.

Pero esa es, por decirlo así, la consecuencia sistemática de la astronomía copernicana, y a KANT, como él mismo confiesa, le interesan más bien los *primeros pensamientos*⁵ de COPERNICO, es decir sus estrategias observacionales, y no tanto las conclusiones a las que éste llegó. Es decir, a KANT le **interesa mostrar cómo llegó COPERNICO a generar un cambio radical en la forma de ver el mundo, más que describir el nuevo sistema astronómico.**

Así las cosas, puede decirse que el primer paso interesante hacia la formulación de la teoría heliocéntrica estaba constituido por una mera sospecha. En efecto, COPERNICO sospechaba que la idea de que la tierra se mueve no era tan

5 Recuérdese el fragmento antes citado del prólogo a la segunda edición de la *Crítica*.

descabellada como podría parecer en principio (de hecho a los griegos, muchos siglos atrás, ya se les había cruzado por la cabeza lo mismo). Sostener que la tierra se mueve era, es cierto, difícil –pues tal movimiento es imperceptible–, pero en el ámbito de las hipótesis científicas era muy interesante ponerlo en consideración. Y eso es, precisamente, lo que hace COPÉRNICO. Ahora bien, el objetivo de éste era dar razón de ese movimiento tan feo, que hemos llamado bucles, que aparentemente llevaban a cabo los planetas, es decir, lo que en astronomía se denominaba la retrogradación de los planetas. La propuesta de COPÉRNICO⁶, que comienza en la misma introducción a su libro *Sobre las revoluciones celestes*, consiste en tratar de explicar todo el sistema universal únicamente sobre la base de tres movimientos de la tierra. Supone, en primer lugar, que la tierra gira sobre su propio eje, en la dirección contraria a la que vemos que gira la esfera celeste de las estrellas fijas (con lo cual economiza explicación: es mucho más fácil pensar que la tierra hace dicho movimiento que pensar que ese inmenso ejército de estrellas se mueve alrededor de nosotros); en segundo lugar, que el sol no cambia su posición de salida según las estaciones del año, sino que, más bien, percibimos las cosas así porque el eje de la tierra tiene un movimiento de cabeceo que altera periódicamente la inclinación de nuestro planeta con respecto al sol; COPÉRNICO supone, por último, que la tierra tiene un tercer movimiento, que no es otro que su traslación alrededor del sol. Con este último supuesto COPÉRNICO resuelve el problema del movimiento caprichoso de las estrellas errantes, atribuyéndolo a un efecto óptico generado por el propio movimiento de la tierra.

Tenemos, por ejemplo, al sol en el centro, a la tierra girando alrededor de él, y a otro planeta surcando el universo en una órbita mayor que la de la tierra (el fenómeno en cuestión también ocurre con los planetas que siguen órbitas menores, pero entra en juego un experimento que es ligeramente distinto, aunque tenga los mismos efectos). Si juntamos los movimientos de la tierra con los correspondientes movimientos de un planeta que estemos observando, se nos cruzarán las visuales respecto del telón de fondo constituido por las estrellas fijas (nuestro punto de referencia), de modo que terminaremos por percibir una especie de “entorchamiento” de la órbita del planeta observado. De manera que la “fealdad” de los movimientos planetarios se debe a que nuestro propio planeta está en movimiento y, por lo tanto, nosotros vemos a los planetas desde sitios distintos en cada ocasión. Surge aquí la tesis copernicana fuerte:

6 COPÉRNICO. *Sobre las revoluciones celestes* (1543); CARLOS MINGUEZ Y MERCEDES TESTAL (eds.), Madrid, 1982.

“Lo que yo veo no ocurre. Este bucle, en particular, no acontece, sino que yo lo produzco a raíz de mi propio movimiento”.

Todo esto tiene una consecuencia muy importante: como no podemos evitar ver el bucle, aunque este no “exista”, vamos a tener que distinguir entre *lo que vemos*, lo cual está determinado por nuestras condiciones en tanto que observadores, y *lo que realmente sea* aquello que vemos. COPÉRNICO simplemente estudió las condiciones de observación de una persona que no está en reposo, y con ello mostró que muchas de las características de los objetos móviles del universo, que parecían pertenecerles intrínsecamente, son en realidad el producto de condicionamientos de nuestra manera de observar el mundo. Esto es, precisamente, lo que quiere hacer ver KANT: las condiciones que hacen posible la experiencia determinan la clase de experiencia y la clase de objetos que podemos experimentar. COPÉRNICO, al fijar su atención en el observador y buscar una explicación de los fenómenos en él, le indica a KANT el camino hacia una nueva interpretación de la metafísica. Hay que hacer claridad en este punto. COPÉRNICO no es un metafísico, sino un matemático (la astronomía hace parte de la matemática); tampoco tiene en su disciplina, para KANT, la importancia que tuvo Tales en la matemática, o ARISTÓTELES en la lógica, o GALILEO y NEWTON en la física; las tesis copernicanas no tienen una significación especial por lo que toca a explicar la científicidad de la astronomía (de hecho la astronomía no era una ciencia independiente, en aquellos tiempos). COPÉRNICO es, simplemente, el modelo que le permite a KANT proponer de modo más didáctico la inversión metafísica que él busca generar.

La propuesta de KANT se reduce, pues, a que debemos aceptar que la ciencia no ha de ser buscada en los objetos, sino que está en el sujeto. De allí que se pueda decir que la investigación que hace KANT es un análisis de las facultades de conocimiento, independiente de cualquier experiencia; por eso su obra se llama *Crítica de la razón pura*: “pura” quiere decir “sin contenido empírico”, sin contaminación de la experiencia. Todo el libro es un análisis completo de la razón –de alguna manera como la obra de COPÉRNICO es un análisis de las condiciones observacionales del astrónomo–, el cual permitirá establecer cuáles son los factores subjetivos que intervienen en la constitución de los objetos del conocimiento. Pero este es un tema del que nos ocuparemos más adelante.

Antes que nada, quiero reseñar brevemente los puntos esenciales de la interpretación kantiana de la ciencia, esto es, quiero mostrar qué tipo de científicidad hay cuando el mismo científico deja de regirse por los objetos y empieza a imponerle sus modelos a ellos. Con este propósito en mente, voy a resumir, en la medida de lo posible, la introducción a la primera *Crítica*, en la cual KANT nos ofrece una especie de doctrina del juicio científico, en la que se

ocupa de investigar temas como qué es el enunciado científico, qué clases de enunciados contiene la ciencia como principios y cómo podemos interpretar-los, etc.

II. INTERPRETACIÓN DE LOS ENUNCIADOS CIENTÍFICOS: LA SÍNTESIS “A PRIORI”

Los juicios, en general, son de dos clases, dependiendo del tipo de relación que exista entre el sujeto y el predicado. La **relación puede ser simplemente una relación lógica, caso en el cual el predicado sólo se explicita, aunque ya está de antemano contenido en el concepto del sujeto. Para poner un ejemplo kantiano: “todos los cuerpos son extensos”;** en tal proposición el predicado no añade nada nuevo al concepto del sujeto, pues “cuerpo” es todo aquello que ocupa un lugar en el espacio, y no se puede ocupar en el espacio si no se extiende en él; luego todos los cuerpos son extensos. Juicios de ese tipo, llamados *lógicos* o *analíticos*, son juicios tautológicos o de explicitación, y su característica distintiva es que no añaden conocimiento alguno, pues el predicado no contiene información nueva acerca de sujeto. **Pero los juicios propiamente científicos, dice KANT, no pueden ser analíticos, porque en la ciencia se pretende que cada predicado vaya aumentando el conocimiento que se tiene del objeto de la investigación, el cual no es otro que el sujeto de la oración. Es decir, en los enunciados científicos se pretende que el predicado constituya una ampliación, en términos cognitivos, del sujeto.**

Así las cosas, ¿cómo es posible aumentar el conocimiento? Simple: dado un juicio que pretenda ampliar nuestro conocimiento, su predicado debe contener información que no esté contenida en el concepto del sujeto. Tomemos el mismo sujeto del ejemplo anterior: sabemos que existen cuerpos; tenemos claro el concepto de cuerpo; si vemos un objeto sobre una mesa podemos distinguirlo como un cuerpo, tomarlo y percibir que resiste al tacto y que es pesado. Entonces podemos decir que los cuerpos son pesados; pero el peso es un atributo que no está contenido en el concepto de cuerpo, pues a los cuerpos no les pertenece analíticamente el atributo de ser pesados, sino sólo empíricamente. Es decir, podemos reconocer ciertos objetos en el mundo que caen bajo el concepto “cuerpo”, pero sólo al experimentar con ellos encontramos ciertas propiedades, como el peso, que no estaban pensadas en su concepto. Esas nuevas propiedades amplían el conocimiento. Y **los juicios en los que a un sujeto se le atribuyen predicados que representan tal tipo de propiedades son llamados juicios sintéticos, proposiciones cuya característica esencial es, precisamente, la de añadir algo nuevo al sujeto.** Los juicios científicos parecen ser, pues, de este tipo; pero aquí

surge un segundo problema: si lo único que nos brinda información nueva acerca de los objetos es la experiencia, todo mi conocimiento científico dependería de los objetos de la experiencia, de modo que la ciencia sería meramente fáctica, nunca sería *apriorística*; nunca sería un conocimiento caracterizado ni por su *necesidad* ni por su *universalidad*, sería una ciencia que describiría lo que ocurre en el mundo, pero no impondría modelos sobre el mundo, es decir; no determinaría los objetos del mundo, sino que solo los describiría. Ni los juicios sintéticos (por lo menos los que describen experiencias) ni los analíticos pueden ser, entonces, juicios científicos; los primeros porque son empíricos, *i. e.*, dependen de la experiencia; los últimos porque no aumentan nuestro conocimiento del mundo.

La estrategia de KANT para salir de tal embrollo consiste en librarse de aquella tradición en la que sólo se cuenta con esas dos clases de juicios. Para deshacerse de dicha tradición debemos reconocer que, por un lado, requerimos de los juicios analíticos su universalidad y necesidad, características que ellos poseen en la medida en que no dependen de la experiencia (porque sólo examinan el concepto). Aquellos juicios que se caractericen por tal independencia de la experiencia serán denominados *juicios a priori*. Por otro lado, necesitamos ese “añadir algo nuevo al concepto del sujeto” característico de los juicios empíricos. Pero, en los juicios científicos, ese aumento del conocimiento debe hacerse *a priori* (por lo dicho hace un momento). De allí viene la famosa tesis kantiana según la cual el cuerpo doctrinal propio de cada una de las disciplinas científicas debe estar compuesto por juicios sintéticos *a priori*⁷. Hay que tener mucho cuidado con esta doctrina del juicio, pues KANT está combinando dos niveles distintos del discurso: “sintético” y “analítico” son adjetivos atribuibles a los juicios *per se*. Pero *a priori* y *a posteriori* sólo son atribuibles a los juicios en tanto que estos expresen un conocimiento. Aquí estamos hablando de juicios o enunciados en tanto pertenecientes a la ciencia —un tipo particular de conocimiento—. Por lo tanto, hallamos mezclada una doctrina del juicio con elementos de epistemología.

Ahora bien, el que los juicios científicos deban ser *a priori* hace parte de la tesis kantiana según la cual yo, reflexionando sobre mis propias condiciones de observación, debo llegar a la conclusión de que ellas son determinantes para todo lo observado; de modo que dichas condiciones son *a priori*. Por ejemplo,

7 Una ciencia puede, claro está, hacer uso tanto de juicios analíticos como de juicios empíricos (*sintéticos a posteriori*), pero ninguno de ellos pertenecerá a la parte propiamente “científica” de la disciplina en cuestión.

mis observaciones astronómicas están determinadas por mis condiciones observacionales; estas condiciones no pertenecen a los objetos sino al sujeto percceptor, y el sujeto se las impondrá a los objetos observados. Hecha esta aclaración, continuamos con la exposición de las dos condiciones fundamentales de toda observación o percepción.

III. LAS CONDICIONES SENSIBLES DE LA OBJETIVIDAD: EL MÚLTIPLE ESPACIO-TEMPORAL. LAS CONDICIONES LÓGICAS DE LA OBJETIVIDAD: LA UNIDAD INTELLECTUAL

Para conocer, según KANT, se necesitan dos facultades: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. La primera de ellas se hace imprescindible en cuanto que el conocimiento nunca es conocimiento sin objetos, pues, aun cuando podamos establecer el conocimiento prescindiendo del objeto, es importante que aquél se refiera a éste. Ni siquiera en el caso de los juicios *a priori* puede faltar el objeto: que sea *a priori* quiere decir que el juicio no depende del comportamiento del objeto, mas no que no haya objeto al cual referirse. Conocer consiste, entonces, en referir nuestras ideas o representaciones a un estado de cosas. De aquí se sigue, entonces, que la única facultad por la cual podemos referirnos de manera inmediata a los objetos es la ya mencionada *sensibilidad*. El *entendimiento* (facultad puramente intelectual), por su parte, nunca puede referirse a los objetos de manera inmediata, sino sólo mediatamente; es decir, los conceptos del entendimiento no se refieren al objeto de nuestra sensibilidad en su totalidad, sino sólo a un aspecto que tal objeto comparte con otros. Los conceptos son, pues, representaciones de clases de objetos, no de objetos individuales o concretos. Tomemos, por ejemplo, el concepto de rojo; éste se refiere a todas las cosas rojas, pero no a una en particular; es una manera circunstancial de clasificar las cosas entre rojas y no-rojas. El entendimiento conceptualiza y, al conceptualizar, *generaliza*, pero sólo puede mantener una referencia general a los objetos, no una referencia individual ni inmediata. Sólo la sensibilidad puede hacer tal cosa, sólo ella puede indicar con exactitud que tal silla es roja o que tal persona es de tal manera. La *sensibilidad* no piensa; el entendimiento no siente. En términos técnicos kantianos debe decirse, más bien, que el entendimiento no intuye. La palabra “intuición”, aunque puede conducir a ambigüedades, es la usada por KANT para denotar la representación de objetos particulares e inmediatos. Esto quiere decir que “intuitiva” es el adjetivo apropiado para cada una de las representaciones que se hace la sensibilidad de las cosas del mundo. Los conceptos, repito, no contienen referencias individuales a las cosas, sino solamente a aspectos generales de ellas. Por supuesto, un cú-



mulo de conceptos juntos puede conformar una descripción muy compleja de cierto objeto, pero tal descripción nunca llegará a determinar, con perfecta precisión, la individualidad de aquél. Yo puedo, por ejemplo, hacer la descripción detallada de un criminal: barba poblada, gabardina, anteojos, etc. Pero tal descripción siempre será genérica, en términos lógicos; nunca alcanzará la especificidad del individuo. Por el contrario, cualquiera que sea capaz de señalar ostensivamente al mencionado criminal, de modo que todos podamos tener una percepción visual de él en este momento y lugar, podrá prescindir de cualquier descripción. Lo **que sucede es que sólo la sensibilidad puede establecer las condiciones de identificación inequívoca de un objeto particular, y lo hace en la medida en que puede determinar *el aquí y el ahora* de dicho objeto.** El entendimiento puede hacer descripciones sumamente amplias, pero siempre será posible que exista más de un objeto que caiga bajo tal conjunción de conceptos.

Lo primero que hace KANT, en la parte doctrinaria de su *Crítica*, es estudiar cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento sensible⁸, es decir, de la referencia a objetos individuales. En otras palabras, se investigan allí las condiciones mínimas requeridas para identificar inequívocamente a un individuo (cualquier clase de individuo que sea: objeto, persona, etc.). Dos son, según la doctrina kantiana, las condiciones que hacen posible el conocimiento sensible, y ambas son necesarias: **para poder identificar inequívocamente un individuo necesito, como mínimo, la información que me den las coordenadas espacio-temporales del mismo, esto es, su *aquí y ahora*. Espacio y tiempo son, pues, las condiciones que hacen posible la identificación inequívoca de individuos⁹.**

Lo que ha hecho KANT, entonces, es suprimir espacio y tiempo como categorías intelectuales lógicas, y ubicarlos en la sensibilidad. La tesis fuerte en este pasaje es, pues, que espacio y tiempo son información *a priori*, perteneciente a las condiciones cognitivas del sujeto y no a las cosas en sí mismas. En otras palabras, los objetos no me dicen el lugar y el momento en los que ellos están, sino que yo defino eso por referencia a mí mismo. Espacio y tiempo quedan entonces establecidos como condiciones subjetivas formales de la identificación posible inequívoca de cualquier objeto individual. Esto le exige a KANT una demostración de la que no voy a ocuparme, pues a pesar de ser muy corta es, a la vez, sumamente densa. Baste decir, con respecto a ella, que se enfrenta

8 Cfr. *Crítica de la razón pura*, A 19/B 33-A 22/B 36.

9 Para lo que sigue, *ibid.*, A 22/B 37-A 41/B 58.

a varias tradiciones a la vez, pues **debe argumentar a favor de que espacio y tiempo no se derivan de la experiencia ni son categorías del entendimiento.**

Por un lado, KANT debe enfrentarse a la tradición aristotélica, en la cual espacio y tiempo —que son el *cuándo* y el *dónde* de las categorías¹⁰— pertenecían más bien a lo que llamamos entendimiento que a lo que llamamos sensibilidad. Pero su afirmación de que espacio y tiempo son parte de la estructura formal de nuestra sensibilidad entra también en conflicto, por otro lado, con la física newtoniana. NEWTON había establecido el carácter absoluto del espacio y del tiempo como los contenedores de toda la realidad: el espacio absoluto lo contiene todo, en el tiempo absoluto acaece todo. KANT, por su parte, señala que tal carácter absoluto, tanto del espacio y del tiempo (referidos a objetos) como del universo mismo, es el resultado de una objetivación que el propio sujeto hace de sus condiciones. **Entonces, según la tesis kantiana, no sabemos si las cosas en sí mismas son espacio-temporales; por lo pronto son espacio-temporales en relación con nosotros. Por lo tanto, toda investigación que hagamos acerca de los objetos es una investigación sobre la relación de los objetos con nosotros.** Eso quiere decir que los objetos de la investigación científica ya no son cosas en sí, entes reales independientes de mí, sino que son fenómenos que hacen parte de la órbita de mi experiencia. ~~La ciencia no investiga, pues, cómo son las cosas en sí, sino cómo son para un sujeto científico.~~ Dicha conclusión está en perfecto acuerdo con la interpretación histórica kantiana de la matemática, la lógica y la ciencia natural o física, en tanto que en ambos casos se intenta señalar que no investigamos las cosas en sí mismas, sino las cosas en tanto que hacen parte del mundo que nosotros experimentamos.

Cabe recordar que lo anterior está también en perfecto acuerdo con el espíritu **de desacralización del mundo, tan característico de la modernidad. Según tal espíritu, la ciencia no debía ya ocuparse de los problemas que surgen de considerar a las cosas como creaciones divinas —esto es, criaturas de Dios—, sino que debía investigarlas por su capacidad de afectarnos a nosotros (o de relacionarse entre ellas, en una relación que está en al ámbito de nuestra experiencia).** El problema de la desacralización de la naturaleza puede interpretarse, **entonces, como la pretensión de substituir esa concepción de las cosas como criaturas por una concepción de las cosas como objetos.** Es decir, se trata en últimas de ocuparse de las cosas sólo en tanto que están frente a mí; y no me importa por qué están ahí, sino cómo se comportan. ~~En conclusión, hay en la mentalidad moderna una concepción del ente totalmente novedosa, pues en la~~

10. ARISTÓTELES. *Categorías*, 4, 1b 25-2a 10.

medida en que se lo interpreta como objeto el relieve lo adquiere el “para quién” del ente, o sea el sujeto. Esto es, como se puede ver, muy afín tanto a COPÉRNICO como a KANT.

Volvamos a nuestro asunto central: la doctrina kantiana de la sensibilidad. Quiero que ahora fijemos nuestra atención en una curiosa consecuencia que tal doctrina conlleva. Si todo lo que intuimos nos es dado en el espacio, y el espacio es divisible al infinito, por lo tanto esencialmente múltiple, entonces todos los objetos de mi experiencia, en la medida en que están en el espacio, por pequeños que sean, son también esencialmente múltiples. Mis intuiciones, por lo tanto, son siempre de algo múltiple o, lo que es lo mismo, nunca son intuiciones de objetos unitarios. Pero nosotros, al hablar de nuestra experiencia, solemos hablar de los muchos objetos unitarios que encontramos en la realidad. Cabe entonces la pregunta: si los objetos de nuestra realidad son unitarios y la intuición sólo los puede registrar de manera múltiple, ¿de dónde sale ese carácter unitario? En otras palabras: sabemos que ni en el espacio ni en el tiempo hay algo que pueda garantizar la unidad de los objetos de nuestra experiencia, pues ambos son infinitamente divisibles y, por lo tanto, todo objeto que dentro de ellos esté es, por lo que a la sensibilidad se refiere, inevitablemente múltiple. Por tanto, en la intuición no hay unidad de ninguna clase, sino que hay total multiplicidad. Pongamos un ejemplo para ver el problema más claramente: tómese una manzana cualquiera; como ella es parte de nuestra estructura espacio-temporal, es esencialmente múltiple y, por lo tanto, cada una de sus partes ocupa una parte distinta del espacio; pero, además, las intuiciones de las que se deriva mi conocimiento de dicha manzana provienen de distintos sentidos. Entonces podemos preguntarnos: ¿de dónde hemos sacado que se puede hablar de la manzana como de un objeto, si lo que tenemos es un montón de datos sueltos, plurales, múltiples? La respuesta de KANT es que la intuición, por sí sola, no conoce en el sentido estricto de la palabra; aunque sí aporta un elemento, a saber, nos permite referenciar los objetos —ubicarlos espacio-temporalmente—, si bien lo hace en forma de datos múltiples expandidos en el espacio y el tiempo. La intuición es, pues, un componente necesario del conocimiento, pero no satisface las condiciones suficientes del conocer. Por consiguiente, necesitamos de una segunda facultad, el entendimiento, que es la que nos permite aprehender unitariamente lo que nos es dado en la intuición de manera múltiple¹¹.

Ahora KANT va a analizar cómo es que el entendimiento hace posible que el múltiple de la sensibilidad sea representado de manera simple en conceptos.

11 Dada la amplia divulgación que tiene la edición de la *Crítica de la razón pura* que entre nosotros maneja-

Hay que recordar, en este punto, que de la posibilidad de tal conceptualización depende la posibilidad misma del conocimiento científico, puesto que la ciencia no es solo referencia a objetos, sino que también, y primordialmente, es conceptualización sistematizada de datos. Es esta una razón de más para intentar hacer pensables las intuiciones, por sí mismas caóticas. Lo primero que dice KANT es que para poder pensar los objetos de la experiencia necesitamos reducir su multiplicidad a la simplicidad de los conceptos; eso se va a llamar capacidad de síntesis. Tal capacidad no opera de la misma manera en todos los casos, sino que hay doce funciones reductoras de la multiplicidad de la intuición a la unidad del concepto. Esas doce funciones son las que KANT va a llamar categorías del entendimiento o conceptos puros del entendimiento. Necesitamos, pues, reducir la riqueza y multiplicidad de lo meramente sensible a la simplicidad de lo pensable o inteligible; necesitamos que la experiencia sea organizable en términos lógicos. Con esto no quiero dar a entender que el proceso de organización conceptual de la experiencia sea tal que nuestra facultad de la sensibilidad vaya captando múltiples intuiciones, las cuales son posteriormente conceptualizadas mediante la capacidad de síntesis; no es que nosotros intuyamos una cantidad de cosas y después las pensemos. Muy al contrario, lo que quiero indicar es que, al más puro estilo de la inversión copernicana, es la estructura de nuestro entendimiento, nuestra capacidad de síntesis, la que determina lo que podemos intuir; es decir que nuestra capacidad de sentir está sujeta a las condiciones lógicas y cognitivas del entendimiento. En pocas palabras: lo que no se deja enmarcar en nuestra estructura categorial, no puede hacer parte de nuestra experiencia.

De allí surge el siguiente problema al que KANT tiene que enfrentarse: si esa estructura categorial realmente existe, y si no proviene de la experiencia sino de una estructura propia del cognoscente, la pregunta entonces es: ¿cómo podemos estar seguros de que el mundo fenoménico se comporta justo como nuestro entendimiento está en capacidad de comprender que el mundo se com-

mos —la traducción de PEDRO RIBAS—, resulta conveniente señalar que en ella se cometió un error sistemático de traducción: donde yo leo “multiplicidad” o “múltiple” (*Mannigfaltig, mannigfaltig*), RIBAS dice “diversidad” o “diverso” (*Uerschiedenheit, verschieden*). Tales términos no pueden usarse como sinónimos en un contexto filosófico-técnico: hay dos parejas de conceptos tradicionales en metafísica, bastante recurrentes: una de ellas es la de *uno y múltiple*; la otra es la de *identidad y diversidad*. En ambas parejas cada uno de los términos se corresponde estrictamente con el otro, de modo que se puede hablar de “identidad en lo diverso” y “unidad en relación con la multiplicidad”. Este error, junto con la amplia difusión de esta traducción, me ha obligado a emprender mi propia traducción del pasaje central de la obra de KANT, la deducción trascendental de las categorías (B 129–B 169; A 95–A 130), donde el desconocimiento de este par de parejas conceptuales echa a perder el meollo del argumento.

porte? O: ¿cómo podemos estar seguros de que nuestras categorías intelectuales constituyen información *a priori*, válida, sobre el mundo? Eso le exige a KANT una de las demostraciones más difíciles de toda la historia de la filosofía. Oscura, problemática y discutida como la que más, es llamada por KANT **deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento o categorías**¹². “Deducción trascendental” quiere **decir demostración de la validez de mis categorías respecto del mundo**. Ya dijimos que KANT demuestra que espacio y tiempo son información previa de nuestra mente respecto del mundo, y que el mundo se comporta espacio-temporalmente para nosotros. De manera que toda investigación geométrica o aritmética (en la medida en que se refieren a estas dos condiciones previas¹³) nos sirve para conocer el mundo; pero no porque el mundo me diga que él mismo es numérico y espacial, sino porque yo no puedo percibir el mundo si no es de manera espacial y numérica. Ahora bien, ¿cómo garantizamos que nuestra estructura intelectual refleje realmente el comportamiento del mundo? Habría que ver, primero, cuáles son esas estructuras intelectuales. Enumerémoslas rápidamente:

CATEGORÍAS DEL ENTENDIMIENTO¹⁴

1. De **la cantidad**:
 - a. Unidad
 - b. Pluralidad
 - c. Totalidad

2. De **la cualidad**:
 - a. Realidad
 - b. Negación
 - c. Limitación

3. De **la relación**:
 - a. Inherencia y subsistencia
 - b. Causa y efecto
 - c. Comunidad

4. De **la modalidad**:
 - a. Posibilidad
 - b. Existencia o facticidad
 - c. Necesidad o apodicticidad

¹² Cfr. *Crítica de la razón pura*, A 84/B 116; A 130/B 169.

¹³ *Ibid.*, A 24.

¹⁴ *Ibid.*, A 80/B 106.

La tabla se compone, como puede verse, de funciones cuantificadoras, cualificadoras, relacionadoras y modalizadoras de nuestras intuiciones. Si nosotros, por ejemplo, hablamos de *cosas* –nos referimos al mundo como un mundo de *cosas*– y las distinguimos unas de otras por sus propiedades, entonces está operando la función *relacional* del entendimiento (3) en la categoría de inherencia y subsistencia (3.1), porque percibimos cosas (*substantia*) a través de las propiedades y accidentes que en ellas inhiere. Otro ejemplo: hablamos de nexos causales entre las cosas, y tales nexos no vienen dados por las cosas mismas, sino que nosotros organizamos causalmente los fenómenos (categoría 3.2). Se supone que esta clasificación es exhaustiva, de modo que las doce categorías arriba mencionadas dan razón de todo lo que el entendimiento aporta en su organización de la experiencia. Se supone asimismo que todo esto sucede *a priori*, es decir, por la propia estructura del sujeto cognoscente, y no porque la realidad en sí misma esté clasificada de esta forma. En el caso de las categorías aristotélicas, por el contrario, la realidad es ella misma categorial, por lo menos en las interpretaciones escolásticas.

Estamos pues, hasta aquí, ante un sujeto que siente (intuición) y piensa (entendimiento); pero que no sabe cómo pensar lo que siente ni cómo sentir lo que piensa. Hay, pues, una dualidad que no es de tipo cartesiano; esto es, no se trata de una dualidad sustancial como la existente entre alma y cuerpo, sino de una dualidad facultativa, porque no se trata aquí de dos sustancias distintas, sino sólo de dos facultades distintas. KANT sugiere, en varias partes de su obra, que se trata de dos facultades sólo superficialmente opuestas, pues muy probablemente proceden ambas de una raíz común “aunque desconocida para nosotros”¹⁵. Pero si uno las considera detenidamente, se puede observar que en efecto tienen características perfectamente opuestas la una respecto de la otra. Las representaciones intuitivas son singulares, las conceptuales son generales; las intuitivas son inmediatas, las otras son mediatas; las unas son receptivas, las otras son espontáneas. Pero ambas facultades son condiciones imprescindibles para que haya conocimiento; hay que ver, pues, cómo es que podemos entender lo que sentimos, y cómo es que lo que pensamos puede ser referido por nosotros a algo que sentimos. La primera parte de dicha demostración consiste, simplemente, en poner en evidencia que nuestra capacidad de intuir está necesariamente determinada por las categorías; es decir, si somos conscientes de una intuición quiere decir que ésta ya ha sido categorizada, que el entendimiento ya ha hecho su aporte. Cuando hablamos de un objeto unitario, por

15 Ibid., A 15/B 20.

ejemplo, no lo hacemos basados sólo en la sensibilidad, pues ésta sólo puede, por así decirlo, señalar con el dedo, indicando con ello el aquí (espacio) y el ahora (tiempo) de la cosa. Cuando hablamos de un objeto unitario (del país, del salón, de la silla) el entendimiento ya ha atrapado la intuición dentro de sus categorías y así ha reducido su múltiple inefable a la unidad expresable del concepto. **Intuición y conceptualización van siempre de la mano;** lo que ha hecho KANT es un ejercicio analítico filosófico mediante el cual ha separado muy claramente cuál es el aporte de cada una de dichas facultades, para determinar cómo funcionan juntas. KANT hace una demostración de cómo están atrapadas las intuiciones, las percepciones y la experiencia en las categorías, y después ofrece una descripción de cómo ocurre tal cosa. Se trata de un capítulo muy interesante de la *Crítica de la razón pura*¹⁶, en donde aparece una facultad intermediaria entre la sensibilidad y entendimiento, llamada **imaginación. La imaginación es el lugar en donde, a través de mi conciencia, yo estructuro el tiempo según esas doce categorías, de manera que todo lo que llene esa forma subjetiva del tiempo quede ordenado, es decir, además de temporalizado, intelectualizado. Así** es como empiezo a ver ordenadamente el mundo, de manera que podamos ahora sí hablar del mundo de la experiencia, en el sentido de mundo fenoménico y no simplemente de lo sensorial todavía caótico.

Volvamos ahora, por un momento, a nuestro hilo conductor. La inversión kantiana, hecha en analogía con la inversión copernicana, se ha dado en llamar *la revolución copernicana de KANT*. BERTRAND RUSSELL, sin duda alguna uno de los personajes más importantes e influyentes en la historia del pensamiento occidental del siglo XX, escribió, con el objeto de descalificar a KANT, una frase que hizo carrera y que no ha cesado de resonar entre sus sucesores: “KANT decía de sí mismo que había llevado a cabo una ‘revolución copernicana’, pero habría sido más exacto que hablara de una ‘contrarrevolución ptolomeica’, ya que colocó de nuevo al hombre en el centro del que lo había destronado COPÉRNICO”¹⁷. COPÉRNICO ha sido tradicionalmente interpretado como quien quitó al ser humano del centro del universo y lo dejó orbitando en un universo infinito. Si pensamos en términos del estrecho mundo del hombre medieval cristiano, debió provocar una terrible angustia el hecho de saber que no estábamos en el centro de la Creación; que cada una de las infinitas estrellas que nos rodean es el centro de un sistema solar como el nuestro, y que nosotros somos, por consiguiente, una minúscula e insignificante parte de ese universo infinito.

¹⁶ *Crítica de la razón pura*, B 150-B 159.

¹⁷ *El conocimiento humano* (1948), Barcelona, 1983, p. 9.

La frase de RUSSELL, añadida a los contraproducentes argumentos ideados por los deficientes defensores de KANT –quienes intentan salvarlo de esa grosera irreverencia a cualquier costo–, hace patente la errónea interpretación de la analogía de la revolución copernicana: creer que cuando KANT se refiere a COPÉRNICO está pensando en el carácter heliocéntrico de su sistema, de modo que el sujeto sea el equivalente en la tesis kantiana a la tierra en la teoría copernicana, conduce a una contradicción evidente, pues, ¿cómo es que en un caso el sujeto se convierte en el centro del conocimiento, mientras que en el otro, por el contrario, la tierra donde habita el cognoscente deja de ser el centro del universo? Es en este punto en el que ciertos exegetas de la obra kantiana se rompen la cabeza intentando salvar a su filósofo de semejante objeción, según la cual es inconsecuente hablar del ser humano como centro subjetivo del conocimiento, comparándolo al mismo tiempo con la tierra expulsada del centro del universo. El asunto es, simplemente, que KANT no estaba hablando de posición central o posición periférica respecto de determinado sistema, sino que su analogía se refería a una similitud en cuanto a estrategia observacional: distinguir dentro de los movimientos observados lo que pertenece al movimiento del observador, suponiendo, contra la tradición, que éste se mueve. Asimismo, KANT reconoce que la misma estrategia funciona a la hora de estudiar el conocimiento científico, de modo que su investigación estará centrada en las condiciones humanas que permiten y a la vez condicionan el conocimiento, distinguiendo lo que en los objetos de conocimiento pertenece al sujeto cognoscente. Hay que estar, entonces, muy prevenidos, puesto que muchas de las interpretaciones a favor y en contra de la analogía kantiana con COPÉRNICO están definitivamente equivocadas; unas, como la de RUSSELL, porque no entienden lo que KANT quiso decir; y otras, las de los defensores de KANT, porque tratan de refutar a RUSSELL sin prestar atención al verdadero significado de la analogía. En este error caen no solo RUSSELL y el poeta HEINE, sino también Heidegger, Popper y otros comentaristas de primera línea¹⁸.

Quiero, finalmente, pasar a una conclusión que no se puede dejar de lado, y que pone de manifiesto cierto conflicto de KANT con DESCARTES. En la doctrina epistemológica de DESCARTES llamaba la atención el constante protagonismo de Dios en el conocimiento. La intervención divina allí era tan relevante que,

18 He profundizado los equívocos de los intérpretes de esta analogía en “La revolución copernicana de Kant: sentido de una analogía”, en *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía, CARLOS B. GUTIÉRREZ (ed.), Bogotá, 1995, y en “Apparientias salvare. Misunderstandings in Kant’s Copernican Analogy (KrV, B xvi)”, en *British Journal for the History of Philosophy* 7 (3), octubre de 1999.

desde la perspectiva cartesiana, sería imposible hacer ciencia sin conciencia de Dios. Era, por ejemplo, imposible hacer una demostración sin contar con que Dios la preservara para así garantizar su validez futura¹⁹. Quiero, pues, hacer referencia a la forma como KANT aborda y, presuntamente, soluciona dicho problema.

La propuesta kantiana para la desdivinización del conocimiento humano puede verse mejor mediante un experimento mental, el cual nos mostrará quién o qué puede suplir esa limitación en la memoria que había señalado DESCARTES. Recordemos, en primer lugar, el problema: ateniéndonos a la mera certeza del *yo pienso* nunca podremos estar enteramente seguros de los pensamientos y demostraciones que hayamos verificado en un momento anterior al actual, por cuanto hay una interrupción acaecida debido a que el tiempo puede dividirse en múltiples instantes, y de un instante al otro no hay secuencia continua, de modo que en esos intersticios de tiempo puede haber cambios en nuestra manera de pensar o en los objetos mismos. Así las cosas, lo que yo estoy conociendo en este momento sólo me sirve actualmente, porque en cualquier instante posterior pueden cambiar tanto el objeto de mi conocimiento como las condiciones de mi estructura cognitiva. A no ser, y esta es la solución cartesiana, que Dios garantice el mantenimiento de la estabilidad del mundo, de sus leyes y de la estructura lógica de la subjetividad humana²⁰.

Para subsanar dicha interrupción de la certeza, sin apelar a la ayuda divina, KANT va a tratar de resolver este problema intra-mentalmente; aunque, si bien parece que ha eliminado el apoyo divino que no pudo eludir DESCARTES, no puede prescindir de algunas ayudas que vamos a denominar angelicales, y que en la actualidad no pueden ser aceptadas con facilidad. Vamos a reconstruir la argumentación kantiana en su parte meramente humana, lo que implica una referencia objetiva al mundo y una explicación de cómo está involucrada la conciencia de la propia unidad: en toda percepción tenemos un yo_t que en el tiempo T_t , con la percepción P_t , se refiere al objeto O_t . Lo que esto indica es que en toda percepción de algo distinto de mí está involucrada la conciencia de mí mismo; cuando hablamos de objetos, entonces, hablamos de objetos para nosotros, luego la conciencia de nosotros mismos es parte de nuestra conciencia del objeto. En síntesis, hablar del objeto O_t implica un sujeto yo_t , en un tiempo T_t , con una percepción P_t .

19 Remito de nuevo al lector a la conferencia anterior sobre "Descartes y la Modernidad".

20 He detallado este argumento en "Certeza, identidad, objetividad", en *Ideas y Valores*, n.º 79, Bogotá, 1989.

Vamos a suponer ahora que estamos analizando nuestra experiencia de un objeto en movimiento. Por ejemplo, la trayectoria de un móvil (O) que no puede abarcarse con una sola mirada y que transcurre en el tiempo; debido a esto necesitaríamos analizar tal recorrido en varias percepciones P_n , que perciben su correspondiente objeto O_n , en su tiempo T_n . Entonces tendríamos tantos sujetos yo_n como percepciones, pues cada sujeto se define o concibe a sí mismo como percibiendo su correspondiente objeto en cada caso. Si, por ejemplo, intentamos definir al sujeto yo_2 que es consciente de esa segunda percepción, resulta que no puede ser el mismo que el sujeto yo_1 , porque yo_1 se define como percibiendo O_1 , mientras que yo_2 se va a describir en un tiempo distinto, con unas percepciones distintas, refiriéndose a un objeto con aspectos distintos; la misma operación puede realizarse tres, cuatro o innumerables veces. El problema es que los objetos se multiplican tanto como las percepciones, no pudiendo nosotros decir que se trata de percepciones sucesivas de un mismo objeto. Parece que la solución tiene que estar, fieles a la inversión copernicana de KANT, en el lado del sujeto, que hasta ahora se nos ha multiplicado tanto como las percepciones. Entonces, si buscamos la unidad en el sujeto, probablemente podamos conferírsela al objeto. De eso precisamente se trata y a eso apunta KANT.

Para ilustrar esto, que parece por lo pronto muy formal o esquemático, tomemos un ejemplo más concreto: tenemos ante nosotros un paisaje surcado por una carretera muy sinuosa, que unas veces asciende y otras descende, se acerca y se aleja, aparece y desaparece; por ella transita un autobús que, consecuentemente, aparece y desaparece de manera alternativa ante nuestra vista. En sus apariciones ocasionales el móvil, que viene hacia nosotros, se nos muestra en facetas enteramente distintas; en un principio lo vemos como un punto lejano de color amarillo, luego como un resplandor envuelto en una nube de polvo, etc., hasta que finalmente llega a nuestro paradero y lo reconocemos como el autobús que debemos tomar y que en ese momento ya nos cubre por completo el paisaje. Todas las percepciones que en ese caso tuvimos fueron enteramente distintas unas de otras, y, sin embargo, hemos de reconocer que hacen parte de un mismo y único evento: la espera del autobús en movimiento. La pregunta aquí es: ¿cuál es la condición para que estas múltiples y diversas percepciones puedan referirse a un mismo y único objeto? Hemos descalificado al Dios cartesiano como parte de esa solución; tampoco puede ser el yo que percibe, pues éste se agota en su percepción actual de cada caso. Se trata, según KANT, de un Yo (así, con mayúscula), que no es el yo actual de cada percepción, sino algo más que eso: un Yo que hace la síntesis de esa multiplicidad de las

percepciones, mediante la previa síntesis de las diversas conciencias de sí mismo en una sola conciencia.

La pregunta es, pues, **¿qué es ese Yo que es condición para podernos referir a un objeto, es decir, a objetos unitarios, a experiencias unitarias? O, ¿de dónde saca KANT, que habría algo como una unidad trascendental, más allá de lo que empíricamente sucede en nuestras mentes?** KANT advierte, en primer lugar, que ese Yo no corresponde a una personalidad especial, de modo que él no puede, como DESCARTES o BERKELEY señalan a Dios, señalar a un individuo en particular como idéntico a ese Yo. El Yo kantiano es una representación meramente intelectual de nosotros mismos. **No obstante, no se trata de un yo que sienta, o que sea sentido, sino más bien de un yo abstracto. Que quede claro: abstracto, aquí, no quiere decir etéreo, espiritual.** Cuando KANT dice que se trata de una representación intelectual está pensando, muy seguramente, en erradicar concepciones espiritualistas del yo, pues él no está hablando de un espíritu que junta o permea sujetos empíricos sueltos, conciencias empíricas sueltas. **Más bien se trata de una representación conceptual**, del concepto de auto-referencia, que hace posible decir “yo” en cada caso, y hace a la vez posible que se expanda en el tiempo acogiendo bajo tal representación auto-referencial varias conciencias de sí mismo con sus múltiples y diversas percepciones.

Voy a tratar de hacer, simplemente, un experimento del sentido común, para demostrar qué puede ser ese Yo del que KANT está hablando. Con ese fin es preciso tener presentes ciertos recuerdos de la infancia temprana o, en su defecto, de la infancia temprana de los propios hijos o hermanos pequeños, o de un infante cualquiera. Recuérdese, en particular, la dificultad tan enorme que representa para ellos aprender a usar correctamente la partícula yo. Es tan difícil de usar dicho pronombre que los padres deben olvidarlo a la hora de comunicarse con sus hijos pequeños; en efecto, la madre no dice “yo te quiero mucho”, sino “la mamá te quiere mucho”; el padre que juega con su niño al escondite, en lugar de decir: “¿adivina dónde estoy yo?”, pregunta: “¿dónde está el papá?”. ¿Qué quiere decir esto? Que debemos volvernos tercera persona ante el infante, para podernos comunicar con él; porque resulta complicado lograr que el niño entienda que su papá puede usar, para referirse a sí mismo, la misma palabra que aquél (el niño) usa para hablar de sí mismo. Obviamente, al entrar en un nivel lingüístico más alto, por ejemplo la comunicación que estamos estableciendo aquí, el lector puede darse cuenta de que yo utilizo, para hablar de mí, la misma palabra que él utiliza para hablar de sí, y de allí no surgirá ninguna confusión. **¿Qué pasa en este otro nivel? Que hay un aprendizaje completo de que el pronombre “yo” no denota nada en particular, sino**

que, cuando usamos tal palabra, lo que estamos haciendo es usando un demostrativo que designa a quien habla. Aquí hay una abstracción de por medio, similar a la de los demostrativos. Por ejemplo, cuando yo digo “aquí hay una pila”, una persona que está a diez o quince metros no puede decir “aquí tiene usted una pila” sino “allí, junto a usted, hay una pila”; el “aquí” mío se convierte en un “allí” del otro individuo. Esos manejos lingüísticos, repito, indican que la palabra “yo” no es un nombre que se refiera a un sujeto en particular, sino que es una abstracción con función auto-referencial, por tanto es una representación conceptual, mediata, que para que se individualice debe ir referida a la intuición concreta y particular de mí mismo.

Pues bien, eso mismo es lo que quiere decir KANT cuando habla del Yo trascendental; este no es sino una representación intelectual, abstracta, de nosotros mismos²¹. Este Yo no está refiriéndose a un sujeto en particular, sino a cualquiera. Luego, esta representación abstracta de mí mismo es una representación que es condición de la representación empírica de mí mismo; es una abstracción que yo tengo que aprender a usar para hablar de mí mismo en concreto, pero que no monopolizo para mí solo.

Sabemos, pues, que ese Yo trascendental es condición de posibilidad de referirme a objetos. Sin esta representación intelectual, sencillamente no habría para mí objetos, sino solo múltiples intuiciones inconexas unas con otras. Pero ese Yo tiene, además, elementos de sensaciones internas, o intuiciones internas de mí mismo; es un yo que se puede describir como melancólico, expectante, etc. Es también un yo temporal, y un yo consciente de determinadas intuiciones. Para lograr una identidad del objeto tengo que poder atrapar las distintas conciencias de las diversas percepciones en una sola conciencia. Nótese que se trata de *tener que poder hacerlo*, no de *tener que hacerlo*; de ahí viene el enunciado del principio de síntesis kantiano: “El Yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones”²² –parafraseando: “yo tengo que poder ser consciente de todas mis representaciones como mías”–. Ese Yo pienso, de origen claramente cartesiano (recordemos el *ego cogito*), está sustantivado en KANT (*das Ich denke*) –tiene antepuesto el artículo neutro del alemán, *das*–, lo cual indica que está referido a algo, que no está en su uso natural. En efecto, está refiriéndose, si bien no a un objeto individual, sí a una función. Pero esto de

21. Conviene recordar, en este punto, que una representación intelectual no entraña en sí misma conocimiento. No olvidemos que para que haya conocimiento el concepto debe contener intuiciones, o, lo que es lo mismo, las intuiciones deben estar atrapadas en conceptos.

22. *Critica de la razón pura*, B 132.

ningún modo significa que dicha sustantivación involucre un compromiso ontológico, de modo que ese *Yo pienso* constituya un ser distinto a mí mismo, pues lo que denotamos por medio de él es, repito, simplemente una representación intelectual de mí mismo; representación intelectual que, en tanto intelectual, sirve para unir todas mis diversas intuiciones de mí mismo en una conciencia.

Podemos decir, finalmente, que KANT ha eliminado el concurso divino, tan caro al cartesianismo, de la consideración acerca de la certeza y objetividad de nuestro conocimiento. Faltaría valorar si tal eliminación no ha tenido que pagar el precio de una exaltación de la subjetividad, como muchos objetan a KANT al apelar al nivel trascendental, asunto que excede los límites de esta introducción.

BIBLIOGRAFÍA

COPÉRNICO. *Sobre las revoluciones celestes* (1543), CARLOS MINGUEZ y MERCEDES TESTAL (eds.), Madrid, 1982.

KANT, IMMANUEL. *Crítica de la razón pura*, PEDRO RIBAS (trad.), Madrid, Alfaguara, 1970.

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDABLE

ALLISON, H. E. *El idealismo trascendental de Kant. Interpretación y defensa*, Madrid, Anthropos, 1991.

BENNETT, J. *La crítica de la razón pura de Kant*, t. I, "La Analítica", t. II, "La Dialéctica" Madrid, Alianza Editorial, 1979 y 1981.

CASSIRER, E. *Kant vida y doctrina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, 1987.

GUYER, P. (ed.). *Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

HEIDEGGER, M. *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Edit. Sur, 1964.

KEMP-SMITH, N. *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, New York, 1969.

PATON, H. J. *Kant's Metaphysics of Experience*, London, Muirhead Library of Philosophy, 1936.

SERRANO, G. "La crítica de Kant al cogito cartesiano", en *Ideas y Valores*, n.º 91, 1994.

- SERRANO, G., “La revolución copernicana de Kant: sentido de una analogía”, en CARLOS B. GUTIÉRREZ (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, Memorias del VIII Congreso Interamericano de Filosofía, Bogotá, 1995.
- SERRANO, G., “Apparientias salvare. Misunderstandings in Kant’s Copernican Analogy (KrV B XVI)”, en *The British Journal for the History of Philosophy*, 7 (3), 1999.
- STRAWSON, P. F. *Los límites del sentido*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.
- TORRETTI, R. *Manuel Kant, estudio sobre los fundamentos de su filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas, 1980.

LUIS EDUARDO HOYOS

La filosofía práctica de Immanuel Kant

I. DE LOS USOS TEÓRICO Y PRÁCTICO DE LA RAZÓN

Una de las ideas fundamentales de la filosofía kantiana –a veces me siento tentado a pensar que es la más fundamental– es la distinción entre *conocimiento teórico* y *conocimiento práctico* o, mejor, entre lo que KANT llama el uso *teórico* y el uso *práctico* de la razón.

Para iniciar nuestra aproximación a este tema quisiera aludir a una importante caracterización que hace KANT, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*¹, de lo que él denomina *conocimiento práctico*. La relación en la que el *conocimiento teórico* se encuentra con su objeto es distinta a la relación en la que el conocimiento práctico se encuentra con el suyo. El *conocimiento práctico* se relaciona con su objeto, según KANT, de una manera muy peculiar: lo *convierte* en realidad, lo *hace real*, lo *lleva a la realidad*; el conocimiento teórico, por su parte, simplemente *determina* su objeto. Lo que KANT quiere señalar por medio de esta distinción es que el conocimiento práctico es aquel que tenemos con relación a la facultad que determina nuestras acciones en conformidad con ciertos *motivos* o *razones* para actuar. Esta facultad es la *voluntad*, y KANT piensa que ella se relaciona con sus objetos convirtiéndolos en realidad o haciéndolos reales, por cuanto la voluntad actúa en el mundo transformándolo; es una facultad activa, generadora. Por contraste, a través del conocimiento teórico no actuamos ejerciendo algún cambio en la realidad, sino que determinamos los objetos de acuerdo a ciertos conceptos y reglas del entendimiento. El hecho de que KANT hable de “*conocimiento práctico*” induce a pensar que las acciones llevadas a cabo por la voluntad guardan relación con juicios o con principios. Esto quiere decir que nosotros no actuamos irracionalmente, sino que lo hacemos en conformidad con algunos principios. La voluntad es, en ese sentido, *racional*. En otras palabras, cuando hablamos de “*acción voluntaria*” estamos de algún modo presuponiendo que sabemos lo que hacemos cuando actuamos. De ahí que se hable de *conocimiento práctico*.

KANT va a sostener en varias partes de su obra moral que la acción voluntaria tiene lugar a través de la representación de principios racionales, lo cual es esencial para que nos podamos hacer una idea clara de lo que él llama *razón práctica*. En ese orden de ideas, hay un pasaje decisivo de una de sus obras morales fundamentales –a la que más adelante me referiré–, pasaje en donde

1 Cfr. I. KANT, *Crítica de la razón pura* (*KrV*, B IV-X). Cito la *KrV* según la edición de R. SCHMIDT, antecedendo con la letra A la paginación de la primera edición original de 1781, y con la letra B la paginación de la segunda edición original de 1787.

dice algo que por ahora puede que nos parezca un tanto oscuro, pero que en el curso de la charla se irá aclarando:

Toda cosa de la naturaleza actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar según la representación de las leyes, esto es, según principios, o una *voluntad*².

En este pasaje KANT introduce la noción de “ley”, que va a ser muy importante en el curso de su teoría; no obstante, por ahora basta con que entendamos que la voluntad o facultad de la acción, la facultad de la racionalidad práctica, es la facultad de un ser racional que se define como tal porque está en capacidad de representarse principios que rigen, motivan o causan sus acciones. En esto consiste, precisamente, la razón práctica.

Cabe señalar, además, que para KANT esa racionalidad práctica, esa voluntad capaz de producir –de *generar*, dice él– su propio objeto, esa *facultad de la acción* capaz de generar cambios en la realidad, esa racionalidad, digo, actúa de manera determinada, en conformidad con una estructura que él logra establecer de una manera bastante exhaustiva, en mi opinión, mediante una clasificación de los dos tipos de *imperativos hipotéticos* y del *imperativo categórico*. Este último, como veremos, constituye el principio fundamental de la moralidad. Por ahora sólo quiero decir que, además de tener una estructura peculiar, la razón práctica debe ser considerada como irreductiblemente separada de la razón teórica. Esa es la idea que quiero ahora enfatizar.

En primer término, se ha de tener muy en cuenta que cuando KANT habla de *razón teórica* y *razón práctica* no se está refiriendo a dos facultades distintas, sino a dos “modos” o “usos”, dice él, de una y la misma facultad. El uso teórico de la razón es el uso explicativo y comprensivo de la razón; la razón es teórica cuando quiere saber las causas y las razones por las cuales ocurren las cosas; esto es, en términos generales, cuando *conoce*.

La razón teórica no se aplica de cualquier manera; por el contrario, si yo quiero conocer las causas de lo que ocurre, aplico el *principio de razón suficiente*, el *principio de causalidad*, y hago preguntas orientadas por ese principio. Ahora bien, dado que nuestro conocimiento es limitado, la razón en su uso teórico se encuentra constantemente con que muchas preguntas de sus investigaciones son difíciles o incluso imposibles de responder, pues trascienden los límites de su aplicación legítima. KANT piensa que el uso legítimo de la razón teórica está

2 I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GW IV [412] 155). La paginación en parentesis cuadrado corresponde a la de la edición alemana de KARL VOIT ANDER, y la que le sigue a la edición española de JOSE MARI DOMINGO, Barcelona, Ariel, 1999.

determinado por los límites de lo que él llamó una *experiencia posible*. Cuando indagamos, siguiendo las directrices de la razón, más allá de los límites de una experiencia que podemos tener, de una experiencia posible, hacemos un uso ilegítimo de la razón porque nos condenamos a hacer preguntas que no pueden ser respondidas, ya que no hay modo de validar sus respuestas. Y esto es simplemente así debido a que la única forma de validar una indagación teórica es mediante la experiencia. Esta concepción acerca de los límites del conocimiento teórico humano, o del uso teórico legítimo de nuestra razón, es muy característica del pensamiento kantiano y es lo que constituye su *crítico*, es a eso a lo que KANT llamó *crítica de la razón pura*: someter el uso puro —léase “con independencia de la experiencia”— de la razón a una crítica; hacernos ver los límites legítimos de su aplicación. Tal es la esencia de la *Crítica de la razón pura*. Lo que quiero mostrar ahora es que esa idea del crítico, consistente en señalar los límites del uso teórico, explicativo o cognoscitivo de la razón, juega un papel muy importante al momento de establecer la diferencia irreductible entre el uso práctico y el uso teórico de la razón.

Una de las preguntas que no se puede responder siguiendo los parámetros de la *racionalidad explicativo-teórica* es la que tiene que ver con la libertad. Si bien es cierto que hay otras preguntas de esa índole, para el propósito de esta conferencia la relacionada con la *libertad* es la más relevante de ellas, la que más me interesa. Consideremos, pues, dicha pregunta.

Con el objeto de hacer comprensible la idea de una separación entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, es necesario que se entienda algo crucial que está en juego cuando nos referimos a la libertad. Aludo al *problema de la responsabilidad respecto de nuestras acciones*. El asunto de la separación entre los dos usos de la misma razón puede hacerse comprensible del siguiente modo: toda acción humana puede ser explicada, como puede ser explicado todo evento en el mundo físico y natural, siguiendo los parámetros de la *racionalidad teórica*; pero la explicación teórica de una acción humana no agota nuestro modo de referirnos a ella, pues ella es también objeto de una *consideración normativa*, en cuanto tiene una *significación moral* (digamos por ahora, *prima facie*, que una acción tiene *significación moral* en cuanto afecte a los demás, es decir, en cuanto tenga que ver con los otros; y si lo vemos con cuidado casi todas las acciones humanas tienen que ver con los otros). Así, por ejemplo, yo puedo hacer uso de mi *racionalidad teórica* para comprender por qué razón o razones, por qué causas e incluso por qué motivos, las FARC someten a cautiverio a una persona con el propósito de lucrarse con el dinero exigido por ella como rescate. Esta es una acción humana, y yo la puedo explicar teóricamente; puedo encontrar los motivos o las causas de ella, escuchar lo que las FARC ofrecen

como justificación; todo eso lo puedo hacer a través del uso de la razón teórica, justo como un sociólogo, o un psicólogo, lo tiene que hacer cuando hace un estudio de este tipo de acciones. Acceptemos, pues, que desde el punto de vista teórico podemos comprender y explicar esa acción; veremos entonces que la comprensión teórica de una acción no la justifica ni la legitima desde el punto de vista moral o práctico. Aquí se necesita otro tipo de consideración sobre la acción, una consideración de tipo normativo que nos permita establecer con un criterio sólido que esa acción no puede ser considerada como una acción moral. Y quizás, si aceptamos ser tan radicales como KANT al concebir el necesario vínculo, el vínculo conceptual, entre *moralidad* y *racionalidad*, también tendríamos que decir que una acción como la que he considerado de las PARE no es racional.

Veamos ahora qué tipo de estructura tiene, desde el punto de vista de la racionalidad práctica, una acción moral. Al actor de una acción con significación moral, esto es, de una acción susceptible de ser considerada como moral o inmoral (hay acciones que no tienen relevancia moral, como el acto de tomarme un vaso de agua, que no tiene ninguna consecuencia para nosotros ni para mí; aunque esto es cuestionable, porque si tengo un problema renal grave, tengo dos hijos y no tomo agua, como me ha dicho el médico que debo hacerlo, es posible que tal acción sí tenga consecuencias morales, pues indirectamente sí está afectando la vida de mis dos hijos; por eso es conveniente decir que la mayoría de las acciones humanas, mas no todas, tiene relevancia moral), a tal actor, repito, nos referimos como sujeto o actor responsable de sus actos, y en esa medida creemos con buenas razones que él es susceptible de ser imputado. Pero esas buenas razones no son de tipo teórico, sino práctico. La idea según la cual es imposible reducir la racionalidad práctica a la racionalidad explicativa teórica es importante porque nos dice que las explicaciones no justifican. KANT piensa que la responsabilidad que le adscribimos al actuante depende del hecho de que lo consideramos libre. Sin el supuesto de la libertad no nos es posible adscribir responsabilidad, ni tampoco imputabilidad, al actor. Pero esa libertad no puede ser objeto del conocimiento teórico, mediante el cual determinamos objetos en una experiencia, pues nuestras estructuras conceptuales para determinar objetos en una experiencia posible nos tendrían que mostrar que algo o alguien, calificado como libre, es independiente de todo condicionamiento causal; y de eso no podemos tener experiencia. Es decir, va más allá de los límites de toda experiencia posible determinar de forma teórica que algo, o alguien, es libre o independiente de todo condicionamiento causal.

La libertad parece ser algo situado más allá de los límites de la racionalidad teórica, y no parece ser reducible a ésta; en otras palabras, parece ser inexplica-

ble. KANT insiste en varios de sus escritos, principalmente en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en que la libertad es *ininvestigable teóricamente*. No obstante, a pesar de que no se puede validar teóricamente, es necesario suponerla como base de la acción humana si queremos darle un piso a la imputabilidad. Si no suponemos que en la base de toda acción humana hay libertad, no tiene piso la responsabilidad ni tiene piso la imputabilidad, no sería posible imputar, pues no tendría ningún sentido exigir de alguien responsabilidad por sus actos si no creyéramos que esa persona actuó deliberada y conscientemente, esto es, con plena responsabilidad.

Volviendo a nuestro ejemplo: ¿qué derecho nos asistiría para llamar a cuentas a los señores de las FARC y exigirles responsabilidad por sus actos, si no suponemos que estos actos han sido realizados libremente por ellos? Nosotros operamos con la idea de que la acción de estas personas puede y debe ser imputada, es decir, operamos con el supuesto de que hay una “capacidad para ser imputado” en cada ser humano, y, según KANT, ese supuesto depende de la idea de que en la base de la acción humana hay libertad. Por tanto, la libertad se ha de considerar desde un punto de vista diferente al de la racionalidad teórica; y ese es, justamente, el ámbito de la racionalidad práctica.

Esa era la primera idea de esta conferencia, y quiero que la tengamos en mente porque me parece una idea importante, no solamente para comprender a KANT —porque eso no sería por sí mismo interesante si KANT no hubiera propuesto ideas interesantes— sino, además, para toda la filosofía posterior y para todo aquel que se preocupe mínimamente de los asuntos humanos. La racionalidad práctica no se puede reducir a racionalidad teórica; ambas constituyen dos usos distintos, e irreductibles entre sí, de la misma razón. Intente-mos una especie de argumentación contra-fáctica para que, por contraste, la idea quede más clara.

Si se pudiera reducir la racionalidad práctica a racionalidad teórica, en términos kantianos eso constituiría una suerte de capitulación de la racionalidad práctica. Me explico. Una reducción de la racionalidad práctica a la racionalidad teórica significaría más o menos lo siguiente: por el solo hecho de que pueda explicarse y comprenderse teóricamente una acción humana, ésta quedaría enteramente justificada. Si tuviéramos, por ejemplo, a los nazis ante el Tribunal de Nüremberg y les preguntáramos por sus actos, la base de ese llamamiento a juicio estaría en que suponemos que las acciones que ellos han realizado fueron acciones responsables, acciones conscientemente realizadas. En otras palabras, suponemos que hay libertad a la base de esas acciones y por eso podemos llamar a juicio a los nazis; ellos deben responder y el resultado va a ser una condena o una absolución. Si fuera viable la reducción de la razón

práctica a la razón teórica, podría ocurrir que un abogado defensor de estos señores argumentara de la siguiente manera: “lo que pasa es que estas personas actuaron así por tales y tales motivos; hubo condicionamientos de tipo natural, social y educativo; sus padres los criaron con ciertos prejuicios, etc.”. Podría ocurrir, así mismo, que el mencionado abogado fuera tan competente como para lograr una explicación perfecta desde el punto de vista teórico, la cual condujera a justificar la actuación de los nazis enteramente. Sobre la base de la no-presuposición de la libertad humana sería, entonces, muy difícil condenar a dichos personajes, pues quedarían irrefutablemente justificados en el momento mismo en que logren hacernos comprender todas las circunstancias que los *obligaron* a actuar de la manera como lo hicieron.

Sin embargo, para KANT eso no es posible por dos razones: primero, porque el conocimiento, como decía al principio, tiene límites y, por lo tanto, no puede garantizarnos nunca una explicación exhaustiva. Segundo, porque KANT cree que es necesario que los dos ámbitos (el teórico y el práctico) se mantengan irreductiblemente separados, simple y llanamente porque si el uso práctico de la razón no fuera independiente del uso teórico no habría, insisto en ello, ninguna base para la imputabilidad. Ahora bien, podría preguntarse por qué necesitamos que haya una base para la imputabilidad. La respuesta que daré a esta pregunta puede no ser estrictamente kantiana —aunque KANT mismo la señale en dos o tres ocasiones, sin insistir mucho en ello—, pero considero que es quizás la más plausible (de hecho, no me es posible concebir en este momento que haya alguna mejor): **necesitamos una base para la imputabilidad simple y llanamente porque sin ella no habría orden social.** Esto no implica que la explicación teórica no sea importante: volviendo a nuestro ejemplo, el historiador que está estudiando lo que pasó tanto en el juicio de Núremberg como durante la Segunda Guerra Mundial tiene que agotar todas las explicaciones teóricas para saber qué fue lo que realmente sucedió; en buena parte porque es muy importante conocer la verdad histórica para transmitirla a las generaciones posteriores por vía de la educación. Pero lo cierto es que de allí no se sigue, ni se puede seguir, que el conocimiento sirva para justificar el acto. Por más que se puedan explicar, comprender y justificar teóricamente los actos de una persona como HITLER, siempre va a haber un punto en el cual tendremos que decir que él, sencillamente, tiene que ser imputado. Y eso significa separarnos de todas las explicaciones posibles de la razón teórica y empezar a aplicar principios de la racionalidad práctica. Siempre nos encontraremos, por lo tanto, con un punto en el que nos veremos obligados a dividir terrenos, irreductibles uno al otro, entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. Siempre habrá casos en los que tendremos que aplicar principios de la racionalidad práctica, prescin-

diendo de los de la racionalidad teórica. En particular, habrá casos en los que tendremos que apelar a la idea de la libertad como supuesto necesario de las acciones, si deseamos adscribir responsabilidad e imputabilidad. Esta, insisto, es una idea central del pensamiento kantiano. Yo la considero una de las más importantes y, personalmente, soy defensor de ella porque me parece brillante.

II. LA LIBERTAD EN LOS ÁMBITOS TEÓRICO Y PRÁCTICO

El problema de la libertad, para KANT, es un legítimo problema de la racionalidad teórica; no obstante, no es solucionable a partir de ella. Es decir, desde el punto de vista teórico, el tema de la libertad sólo puede ser tratado *como problema*; esto es, en términos kantianos, de una manera *dialéctica* o *antinómica*. El problema teórico de la libertad surge cuando la razón, según KANT, hace valer la necesidad de pensar que en el mundo en que vivimos debe ser posible una acción incondicionada. El término “incondicionado” puede resultar un tanto oscuro; conviene, pues, explicarlo: cualquier hecho o evento que no tenga tras de sí una causa natural que lo origine debe considerarse “incondicionado”; cualquier acción que no pueda considerarse el efecto de una causa es una acción incondicionada. Pero, entonces, la posibilidad de una acción incondicionada entra abiertamente en conflicto con el determinismo, lo cual indica que la racionalidad, por motivos teóricos, no se encuentra satisfecha con la visión determinista del mundo. La visión determinista del mundo y de la naturaleza sostiene, en síntesis, que no hay evento humano, ni natural, ni de ningún otro tipo –quede claro que los eventos humanos desde la perspectiva determinista son eventos naturales– que no pueda ser explicado causalmente. Y, dado que no hay evento que no pueda ser explicado causalmente, no es pensable un evento causado por una causa que a su vez sea incondicionada; tal situación constituiría una contradicción en los términos. La racionalidad teórica, repito, se encuentra insatisfecha con esa visión, pues necesita de la idea de “libertad”, es decir, necesita la idea contraria, según la cual hay un origen incondicionado de las acciones o de los eventos; necesita suponer que se puede pensar que una acción o un evento es causado sin que la causa de esa acción sea a su vez causada; necesita que los eventos incondicionados sean *posibles*. Surge entonces lo que KANT llama la *tesis de la antinomia de la libertad* que afirma lo siguiente:

La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivarse todos los fenómenos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad (A 444 = B 472).

Lo que aquí se llama *causalidad por libertad* no es otra cosa que el pensamiento de una causa originaria de las acciones que a su vez no está condicionada por otra causa.

Lo que ocurre, según KANT, es que, inmediatamente se plantea la tesis de la libertad, surge para la razón misma un conflicto, porque ella tampoco se encuentra satisfecha con tal tesis, pues le parece que ahí hay una contradicción en los términos. Surge entonces la antítesis de la antinomia –la antítesis respecto a la tesis de la libertad–. Tal antítesis es el principio del determinismo. Éste sostiene que “*no hay libertad*”, que “todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza” (*KrV*, A 445 = B 473). Esta visión determinista es, pues, radicalmente contraria a la visión defensora de la libertad, motivo por el cual surge un conflicto de la razón consigo misma.

Dos cosas hay que señalar aquí, muy importantes para nuestro propósito actual:

En primer término, es de advertir que, para KANT, el mencionado conflicto surge *necesariamente*, no es un conflicto construido o inventado artificialmente. La razón, en el ámbito teórico, requiere del pensamiento de lo incondicionado, porque necesita suponer la libertad. En el ámbito práctico, por su parte –como he intentado mostrarlo en la primera parte de este ensayo– la necesidad de ese supuesto se hace mucho más evidente. Pero cuando la razón teórica está haciendo teoría y quiere hacer valer el supuesto de la libertad, no tiene más que argumentos en favor de lo que se puede llamar una *concepción cosmológica* de la libertad. En efecto, desde el punto de vista meramente teórico lo único que se puede decir es que debe haber alguna manera de poder pensar la idea de una causalidad *incondicionada*; es decir, no todas las causalidades tienen que ser causalidades *por naturaleza*, sino que debe ser posible una causalidad *por libertad*. Si realizáramos el ejercicio retórico de preguntar nuevamente por qué se quiere defender esa tesis, un kantiano no tendría, al menos por ahora, más respuesta que recalcar que para la racionalidad es forzoso el pensamiento de lo incondicionado; es forzoso trascender los límites del uso legítimo de la razón; es necesario trascender todo lo que se pueda validar en una experiencia. Pero entonces podría seguirse preguntando indefinidamente por la razón de tal necesidad. En este punto, lo único que la racionalidad teórica podría sostener es que el determinismo que está validado por la estructura esencial de nuestro conocimiento, por nuestra estructura explicativa causal, no la satisface. Y no la satisface porque ella siempre pregunta por razones, causas y motivos; y resulta que con respecto a ciertos eventos –que también pueden explicarse “naturalmente”–, en particular con respecto a los eventos humanos, la respuesta causal determinista no es suficiente. Esto es, pues, lo que la racionalidad teórica nos

respondería, de donde se sigue que ella tiene que suponer lo incondicionado. Pero como, a la vez, se quiere hacer defendible teóricamente ese supuesto, vamos a vernos en una situación muy difícil, en la medida en que, como dije, una vez planteada la tesis de la libertad surge inmediatamente su antítesis.

En segundo lugar, quisiera señalar que en la antinomia de la libertad KANT da muestras de emplear de una manera magistral lo que en filosofía se denomina el *método escéptico*. Llamo la atención sobre esto porque me parece muy importante y es olvidado con mucha frecuencia. El método escéptico se puede ver como aquella concepción metodológica, discursiva o filosófica que consiste, palabras más, palabras menos, en sostener que hay temas con respecto a los cuales siempre van a surgir, necesariamente, dos posiciones encontradas e igualmente fuertes (o débiles), cosa que hace muy difícil llegar a una solución. Los escépticos antiguos, por ejemplo, afirmaban que todo problema teórico se podía reducir a una antinomia, con el propósito de demostrar que el conocimiento no era posible porque *siempre* se presentan opiniones encontradas. KANT, ciertamente, no va tan lejos en la aplicación del método escéptico. Sólo piensa que, con respecto a ciertos temas —y uno de ellos es el de la libertad—, va a ser siempre forzoso que surjan posiciones encontradas o antinómicas. KANT hace una magnífica exposición del procedimiento escéptico, lo aplica de un modo magistral, aunque llega a una solución que no es propiamente escéptica. Él piensa que el conflicto teórico sobre la libertad sí se puede solucionar; los antiguos escépticos pensaban, por el contrario, que conflictos de este tipo no eran solucionables, y por eso abogaban por una suerte de *equilibrio reflexivo* (*isosthencia*). Unos dicen que es necesario presuponer la libertad; otros, que de la ciencia y de nuestra visión determinista del mundo se sigue que tal cosa es un absurdo. Aquél dirá que, con relación a las acciones humanas, el determinismo no es satisfactorio porque deben poder adscribirse tanto imputabilidad como responsabilidad. El determinista dirá que la libertad es una ficción, que realmente el mundo se comporta causalmente, etc. La discusión se extenderá eternamente, sin hallarse solución alguna. Ante tal situación, los escépticos proponen llevar las diferentes posiciones a un equilibrio e invitan a la suspensión del juicio: la salida está en no decir nada, no asentir (tampoco disentir) ni ante lo que los unos sostienen ni ante lo que los otros niegan. KANT, por su parte, aunque presenta el problema al más puro estilo escéptico y aplica el método escéptico de la antinomia, no llega, como dije, a una conclusión escéptica.

La solución kantiana a este problema consiste en aplicar todo su aparato teórico-crítico, su gran hallazgo: lo que él llama el *idealismo trascendental*. Éste es, para KANT, la clave de la solución de todos los problemas de la metafísica y, en particular, es la clave para solucionar el problema de la libertad. El tema del

idealismo trascendental kantiano se desarrolla a todo lo largo de la primera y segunda partes de la *Crítica de la razón pura*, de modo que por su amplitud sólo haré aquí un esbozo general del mismo. El idealismo trascendental es la posición filosófica que enseña a distinguir dos modos de considerar los objetos de nuestro conocimiento. Podemos considerar los objetos del conocimiento, diciéndolo en terminología kantiana, o bien como *fenómenos*, o bien como *cosas en sí*. Los objetos en tanto *fenómenos* son los objetos tal y como aparecen en una experiencia posible, esto es, los objetos en tanto conocidos o cognoscibles. Mientras un objeto no aparezca como *fenómeno*, no puede ser objeto de un conocimiento posible. El término *fenómeno* hace referencia, precisamente, a todo aquello que aparece al campo de mi percepción, a aquello que puede ser recibido por mi aparato cognoscitivo y a lo cual yo puedo aplicar mis estructuras de conocimiento. Muchas traducciones inglesas de la obra de KANT han demostrado no ser muy cuidadosas en ese sentido, pues transcriben el término alemán *Erscheinung* (*fenómeno*) por *appearance* (*apariciencia*). Esta traducción no es muy sana en español porque el concepto “apariciencia” tiene entre nosotros una connotación negativa. Lo que quiere decir KANT es, más bien, “aparición”; traducción que resulta un poco desconcertante, por lo cual los editores hispanohablantes de la obra kantiana han decidido mantener el término con raíz griega “fenómeno”. Esta última palabra se refiere, pues, a una “cosa en cuanto aparece”, que es una “aparición para mí”, una aparición empírica que yo puedo vincular a mis estructuras de conocimiento. De allí que el término *cosa en sí* resulte un tanto ambiguo, pues es una “cosa” que no es cosa para nosotros; es decir, es algo que no es objeto de conocimiento, es la cosa independiente de nuestra estructura cognitiva. Por consiguiente, debe entenderse *cosa en sí* como *no-fenómeno*.

Lo último que acabo de señalar, acerca de la *cosa en sí*, nos da pie para analizar, así sea brevemente, la segunda manera de considerar los objetos. El uso legítimo de la razón teórica está ligado a la aplicación de nuestras estructuras de conocimiento a los objetos considerados en cuanto *fenómenos*. Pero también puedo considerar el mundo y sus objetos como *cosas en sí*, como “objetos que no aparecen” (y quede claro que el mundo *fenoménico* y el mundo de las *cosas en sí* no constituyen dos mundos distintos, sino que son el mismo mundo considerado desde dos perspectivas distintas). Esto resulta un tanto obscuro, pero, a grandes rasgos, lo que KANT está diciendo es que hay algo que no aparece a o que elude el campo de mi percepción; algo que está más allá del ámbito de aplicación de mi aparato cognoscitivo y que no puede insertarse en él.

Si aprendemos a distinguir esa doble consideración de los objetos, dice KANT, resolvemos el problema de la libertad. ¿Por qué? Consideremos nueva-

mente el problema de la libertad a la luz de la distinción señalada. Éste no surge cuando nos ocupamos de la naturaleza en su totalidad, sino cuando atendemos al lugar que puede ocupar el hombre y sus acciones en el conjunto de la naturaleza. El determinista nos dirá: “El hombre no ocupa un lugar privilegiado en la naturaleza, su puesto en ella es igual al de cualquier animal o de cualquier piedra; sus acciones están determinadas del mismo modo a como lo están las de cualquier otro organismo natural; ellas son efectos producidos por alguna causa natural”. El partidario de la tesis de la libertad, por su parte, no estará contento con esa posición. La solución que un kantiano propondrá será aproximadamente la siguiente: “si el asunto es el del hombre y sus acciones, entonces propongo que consideremos al hombre y a sus acciones desde dos perspectivas distintas”. Desde el punto de vista fenoménico, *i. e.*, desde el punto de vista de su *carácter empírico*, el hombre es un ser natural que puede ser objeto de conocimiento; es *fenómeno*, en tanto que a él podemos aplicarle nuestras estructuras de conocimiento, lo podemos conocer. Todo hombre, pues, puede ser considerado desde una perspectiva fenoménica, y desde ese punto de vista la tesis del determinismo es correcta. Pero al hombre también lo podemos considerar desde un punto de *vista nouménico*, o atendiendo a lo que es en sí, es decir, en términos kantianos, fijándonos en su *carácter inteligible*. Y ya que el hombre tiene un carácter inteligible, lo podemos considerar como causa de sus propias acciones; pero no como causa “natural”, en el sentido que actúe determinado por leyes o principios naturales, sino como causa “racional”, es decir, como individuo que actúa basado en principios que dependen de su carácter inteligible; como persona que piensa, que delibera y que puede elegir.

Resulta entonces que, para KANT, en el fondo no hay antinomia. El determinismo tiene razón desde el punto de vista natural: yo, como parte de la naturaleza, en tanto ser que tiene que comer, dormir, obedecer a ciertos instintos, etc., soy un ente “naturalmente” determinado. Pero desde otra perspectiva, yo no soy sólo eso, sino que soy un ser deliberante, *noumenal*. Todo esto tiene evidentes resonancias platónicas: basta recordar la distinción platónica entre los mundos sensible e inteligible, para reconocer que el idealismo trascendental kantiano se basa en una distinción similar. Pero KANT insiste en que no está hablando de dos mundos, sino que está hablando de dos formas distintas de considerar el mismo mundo; a saber, desde su aspecto empírico, natural o fenoménico, por un lado, y desde su aspecto noumenal, no empírico o inteligible, por el otro. Los intérpretes de la obra kantiana han sostenido una álgida disputa en este punto. Hay quienes sostienen que KANT debe ser leído como si defendiera un dualismo “fuerte” (“existen dos realidades distintas”); y también quienes sostienen algo muy diferente, esto es, que la teoría kantiana sólo

implica un dualismo “débil”, que considera más bien dos aspectos de la misma realidad. Yo me inclino mucho por la segunda interpretación, pero la discusión aún no se ha zanjado.

Ahora bien, ignoremos ese problema exegético, pues lo que nos interesa es rescatar la idea básica del pensamiento kantiano sobre la libertad. Si interpretamos a KANT presuponiendo un dualismo débil, lo que él sostendría es que no nos satisface una consideración del hombre y de su acción desde un punto de vista puramente causal y determinista. Tal consideración será objeto de estudio de la razón teórica, la cual explicará las causas de las acciones humanas desde la perspectiva natural (nos dirá, por ejemplo, por qué HITLER hizo esto o aquello debido a ciertos condicionamientos físicos o sociales), pero esto no es suficiente. En la explicación de lo que el hombre es, y en nuestra consideración del hombre y de sus acciones, es necesario abrir la posibilidad a una forma de discurso filosófico normativo; es decir, hay que abrir la posibilidad de explicar el carácter normativo de la acción humana, posibilidad que no cabe dentro de la explicación determinista y causal. Tiene que mirarse al hombre, por lo tanto, desde otra perspectiva. Y la perspectiva normativa es aquella que investiga por qué, en qué medida, basados en qué principios —se tratará de principios racionales pero no de principios racionales teóricos, sino de otro tipo de principios—, una acción humana puede ser juzgada como una acción racional, moral o inmoral con respecto a los otros.

Lo anterior puede ponerse en otras palabras, que quizás dejan más clara la cuestión. Es necesario abrir la posibilidad de un discurso filosófico que dé cabida a un aspecto *intencional* de la acción. Uno puede insistir en que desde el punto de vista teórico es impensable la intencionalidad (la idea de que ciertas acciones humanas tienen en la base intenciones o deliberaciones, que no pueden reducirse a explicaciones deterministas-causales). La posición kantiana comenzaría por reconocer que se tiene razón al pensar que, desde el punto de vista *teórico*, es impensable la intencionalidad de la acción; pero, acto seguido, señalaría que su empeño está puesto en que se trate de pensar el problema desde otro punto de vista, a saber, el *práctico*. En este ámbito, la consideración normativa e intencional de las acciones humanas no es solo posible, sino también necesaria. Lo que es un problema insoluble desde el punto de vista teórico se vuelve, entonces, solucionable desde el punto de vista práctico. Es como si KANT nos dijera: “Abandonemos el problema teórico de la libertad. La salida más expedita, quizás la única salida posible, es la que yo propongo; a saber, considerar el mundo de dos maneras distintas; o, mejor, considerar que el hombre está situado en el mundo desde esas dos perspectivas antes señaladas. Lo único que hago con esto es salvar la posibilidad del pensamiento de la libertad;

o mejor dicho, salvar la concebibilidad de la libertad. Eso es importante pues, desde el punto de vista filosófico, debemos estar seguros de que lo que estamos diciendo es concebible; y algo es concebible cuando se puede pensar sin contradicción; y yo puedo pensar la libertad sin contradicción alguna. De modo que puedo concluir que la libertad es concebible”. Cabe insistir en que la idea de la libertad, en KANT, no contradice el determinismo causal, porque el idealismo trascendental kantiano permite una conciliación entre ambas tesis, poniendo a la una fuera del ámbito de la otra. De ahí que podamos decir, en la terminología del debate contemporáneo sobre el determinismo, que KANT es un gran *compatibilista*. Esto, por supuesto, también es materia de discusión entre los intérpretes de KANT. Yo, personalmente, pienso que al menos la solución kantiana al problema de la libertad sí es una salida compatibilista, pues intenta reconciliar la tesis del determinismo natural con la de la libertad o intencionalidad de la acción humana, por la vía de aceptar la validez de cada tesis si cada una es vista desde una perspectiva distinta. Aquella es válida desde la perspectiva natural-causal; ésta lo es desde la perspectiva normativa-social o normativa-práctica-moral. No hay, pues, contradicción; pero sí va a haber, como veremos más adelante, un conflicto, en la medida en que las dos perspectivas conviven en un mismo hombre.

El compatibilismo es, entonces, la salida teórica al problema, pero la solución, en estricto sentido, es práctica. KANT propone en este punto la siguiente idea: la acción libre es acción *no* motivada empíricamente. Con esto KANT nos está invitando a pensar que la característica principal de una acción libre es la de ser una acción no determinada causalmente (en el sentido de “causa natural”), sino motivada inteligible o racionalmente. La acción libre es acción *no* causada empíricamente; es acción motivada por principios racionales. De ahí que tenga significación práctica y moral: el principio generador de la acción libre no va a ser otro que el principio de la racionalidad. Tenemos aquí una visión *negativa* de la libertad: la acción libre es la acción *no* motivada empíricamente. Desde el punto de vista de la racionalidad teórica, lo único que podemos saber acerca de la libertad es eso negativo; esto es, sabemos solo lo que *no es* una acción libre. Pero esta visión negativa se vuelve positiva al ser contemplada desde el punto de vista estrictamente práctico: no basta con decir que la acción libre es la acción no motivada empíricamente; sino que ahora decimos que la acción es libre porque tiene origen en la razón. El énfasis aquí es evidentemente positivo. Hay acción libre motivada por principios racionales, y en eso consiste, precisamente, la libertad práctica. El problema teórico de la libertad se acabó, ahora debemos ocuparnos del aspecto práctico de la libertad.

III. MORAL RACIONAL Y MORAL DEL DEBER

Lo que hasta aquí llevo dicho constituye, en mi opinión, la base de todo el pensamiento moral kantiano. La idea de la concebibilidad de la libertad como acción no motivada empíricamente, que tiene su contrapartida positiva en la libertad práctica, esto es, en la idea de una acción intencional motivada racionalmente, resulta ser el supuesto y la base fundamental de todo el pensamiento moral kantiano. Vamos a ver por qué.

En la primera parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* –en opinión de muchos el principal texto kantiano sobre ética– KANT hace un análisis de ciertos conceptos del conocimiento práctico común que, según él, tenemos todos los seres humanos. Basado en esos conceptos que él analiza, pretende hallar algo que pueda ser considerado como intrínsecamente bueno, algo que tenga valor moral por sí mismo. La idea de su proyecto es establecer una fundamentación racional de la moralidad que no sea ajena a ese conocimiento práctico común. Dicho de una manera más radical: del análisis del conocimiento práctico común debe resultar que en su base yacen principios racionales. Lo que pretende hacer KANT aquí es aplicar un procedimiento típico de su filosofía, consistente en que la filosofía moral debe sacar a la luz los fundamentos racionales subyacentes al conocimiento práctico común. KANT no pretende inventarse nada, sino que, muy por el contrario, quiere analizar las acciones humanas para extraer de ellas las ideas básicas, los conceptos fundamentales que rigen su comportamiento social, el comportamiento relevante moralmente. La teoría en cuestión no pretende, pues, imponer ciertos fundamentos racionales extraídos de la mera especulación, sino que, en consonancia con su carácter de filosofía trascendental, pretende solamente *descubrir* y *fundamentar* filosóficamente la estructura racional de toda acción humana moralmente relevante.

Muchos conceptos son analizados por KANT en el texto antes mencionado –el concepto de “respeto a la ley” es uno de ellos–; pero como el filósofo alemán está a la búsqueda de algo que tenga valor moral intrínseco, el concepto que más le interesa analizar o presentar es el de “buena voluntad”. En este punto, KANT dice lo siguiente:

En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad* (GMS [393] 117).

La buena voluntad es, entonces, lo que se puede considerar “bueno absolutamente”, es decir, “bueno” no con relación a algo, sino “bueno en sí mismo”. Pero dejemos que KANT continúe:

La buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer; esto es, es buena en sí, y, considerada por sí misma, hay que estimarla mucho más, sin comparación, que todo lo que por ella pudiera alguna vez ser llevado a cabo en favor de alguna inclinación; incluso, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones (GMS [394] 119).

El candidato a ser aquello que es bueno en sí mismo es, pues, la buena voluntad. La buena voluntad es la buena intención, el buen querer. Y es bienintencionado aquel que desea el bien, independientemente de si se realiza o no, por el bien mismo y no por lo que se logre con él. La buena intención es, entonces, intrínsecamente buena. Claro está, puede ser que basado en buenas intenciones yo no logre buenos actos, pero esto no refuta el hecho de que lo único que puede tener valor moral intrínseco es esa buena voluntad. Cualquier otra cosa, aunque sea buena, no es *intrínsecamente* buena. Yo podría, por ejemplo, pensar en hacer el bien por determinado interés (para que alguna cosa me resultara bien en un futuro). Tal acción no es despreciable pues, a pesar de todo, yo estaría obrando bien (pago los impuestos —una acción buena—, por ejemplo, para no tener problemas con las autoridades fiscales). KANT mismo aceptaría que ese tipo de acciones son buenas y, repito, nada despreciables; pero, acto seguido, señalaría que no pueden ser consideradas “buenas en sí mismas” o con un “valor moral intrínseco”, porque están condicionadas a algo, están determinadas por el interés. Aquí KANT se distancia claramente con respecto a una posición que en ética se conoce como *consecuencialismo*. El valor intrínseco de la acción no está determinado, en la filosofía moral kantiana, por sus consecuencias; éstas no definen el valor moral de aquélla. Mi acción de dar limosna al necesitado, por ejemplo, es una acción buena, y, para el *consecuencialismo*, su valor moral está en las consecuencias que conlleva. KANT, por el contrario, considera que, en sentido estricto, el valor moral de dicha acción no está allí. La consecuencia es buena, en efecto, pero lo que determina el valor moral de la acción es la causa de ella, el motivo o el principio generador que la inspiró.

Ahora bien: ¿cuál puede ser el tipo de motivación que genera acciones intrínsecamente buenas? Los motivos que inspiran la realización de una acción son múltiples. Uno puede hacer un análisis de cuáles motivos de la acción humana son usuales: el interés, la búsqueda de felicidad, de satisfacción, de tranquilidad personal, etc. KANT, por su parte, afirma que ninguna de esas motivaciones es la que determina que una acción pueda ser considerada como intrínsecamente buena. Su análisis, y ya veremos por qué, lo lleva a privilegiar el *deber* como la motivación que confiere valor moral intrínseco a una acción. La única acción que se puede considerar moralmente valiosa en sí misma, la

que tiene como origen esa buena voluntad de la que KANT habla, es la acción *por deber*. La acción moral intrínsecamente buena no es, entonces, ni la que se realiza por interés ni la que busca la felicidad o la tranquilidad personal, sino la acción por deber. Señala KANT, además, que el concepto “por deber” contiene en sí mismo al concepto de “buena voluntad”. En este punto hace una distinción que es muy llamativa; dice que está hablando de la acción *por deber*, no de la acción *conforme al deber*. Allí resuena una tradición, la tradición estoica, en la que se acostumbraba distinguir entre *deberes perfectos* y *deberes comunes*. Un deber es *perfecto* cuando es la *causa* de la acción (cuando la acción es hecha *por deber*); un deber es *común* cuando lo que él prescribe se respeta simplemente por interés, no por el deber mismo. La acción genuinamente moral es, pues, la acción realizada *por deber*; el deber intrínsecamente moral es el *deber perfecto*.

La pregunta que ahora debemos hacernos es: ¿por qué KANT privilegia el deber a la hora de darle contenido moral a la acción? La respuesta que yo doy es la siguiente: KANT privilegia el deber como el tipo de motivación que le otorga contenido moral o valor moral intrínseco a una acción, porque el motivo o principio generador de una acción moral, si queremos que sea una acción moral racional (esto es, si se pretende que tal acción obedezca a dictados de la racionalidad práctica), no puede ser empírico ni puede estar ligado a inclinaciones de tipo natural. Ahora bien, la acción por deber es la acción que se hace inclusive contrariando las *inclinaciones naturales*. Me explico: como nosotros somos seres que podemos ser considerados desde el punto de vista natural, estamos forzados a actuar conforme a ciertas inclinaciones. Esas inclinaciones son parte de nuestra naturaleza y no podemos evitarlas. La acción por deber es una acción que no necesariamente va en contra de la inclinación, pero que *puede* ir en contra de ella; es, de hecho, la única que va en contra de ella. En conclusión: a mí me parece que KANT privilegia la acción por deber como el candidato más opcionado a ser la causa de las acciones con contenido moral, porque éste nos lleva a obrar incluso contrariando los dictados de nuestra inclinación natural. En otras palabras, el deber es el mejor candidato porque se adapta perfectamente a la caracterización de un ser de acción, un ser humano, que puede ser considerado desde la perspectiva racional-inteligible (no-empírica y no-natural). En el fondo, KANT está haciendo uso aquí de la idea positiva de libertad que defendió al final del conflicto dialéctico en torno a dicho concepto. Esa es, entonces, la razón por la cual se privilegia el principio del deber como principal motivador moral.

Debe advertirse, sin embargo, que KANT no está a la búsqueda de una ética del deber, sino de una ética fundamentada racionalmente. Tenemos ya, por lo tanto, dos presupuestos importantes, o, más bien, un presupuesto con dos ca-

ras: esa ética tiene que ser una ética fundada en la idea de la libertad. Y la idea de la libertad es una idea contraria a la idea del mecanismo natural, aunque pueda coexistir con él. Somos libres en cuanto seres racionales que pueden deliberar; pero, en cuanto seres libres que podemos deliberar racionalmente, vivimos en y somos también parte de un mundo natural. Y esa naturaleza está también en nosotros, que somos seres con *inclinaciones*. Hay aquí una especie de contradicción o de “condición trágica” –si se me permite–, determinada por esa dualidad inherente a los seres humanos, que resulta ser la razón por la cual la ética racional que está proponiendo KANT debe tener forzosamente una forma imperativa; y es, también, la razón por la cual se privilegia el deber. Porque el deber tiene una estructura que, como ya lo sabemos, aunque no es *siempre* contraria a la inclinación, sí resulta, habitualmente y en muchas ocasiones, contraria a ella. Es decir, a la idea que hay en la base de la ética kantiana, según la cual el sujeto moral debe ser considerado como libre y deliberante, está necesariamente vinculada la idea de que dicho sujeto libre y deliberante, en cuanto parte del mundo natural, va a tener que resistirse a sus inclinaciones naturales para poder deliberar racionalmente. Y, ¿qué lo hace resistir? El deber, la orden, el imperativo.

Después de haber introducido y defendido el concepto de “deber” y la idea de una acción por deber como el mejor candidato para dotar de contenido moral a una acción, dice finalmente KANT:

El valor moral de la acción no reside en el efecto que se espera de ella, y tampoco en algún principio de la acción que necesite tomar prestado su motivo de ese efecto esperado. Pues todos esos efectos (el agrado del propio estado, e incluso el fomento de la felicidad ajena) se pudieron llevar a cabo también por otras causas, y no se necesitaba así pues para ello la voluntad de un ser racional, que no obstante es lo único en donde podemos encontrar el bien sumo e incondicionado. Por ello, ninguna otra cosa que *la representación de la ley* en sí misma, que, desde luego, sólo se da en el ser racional, en tanto que es ella, pero no el efecto esperado, el fundamento de determinación de la voluntad, puede constituir el bien tan excelente al que llamamos moral, el cual está ya presente en la persona misma que obra así, y no se puede lícitamente esperar que se siga primero del efecto (GUS [401] 133).

Conectemos esto con los puntos cuarto y quinto de esta exposición, que están muy ligados uno al otro: el de la fundamentación racional de la ética contra el *eudaimonismo* moral, por un lado, y el de los imperativos, por el otro.

IV. FUNDAMENTACIÓN RACIONAL DE LA ÉTICA

El propósito de esta parte de la presente conferencia consiste en mostrar cómo llega KANT a establecer la fundamentación racional de la ética³. En ese orden de ideas, lo primero que tendría que hacer es exponer la conexión entre la acción por deber y el valor intrínseco de una acción ligado a la idea de una buena voluntad, y la mencionada fundamentación. Pero, para que se vea mejor el proyecto de una fundamentación racional de la ética, me parece mejor empezar mostrando por qué KANT rechaza, enfrentado a una tradición muy peculiar, la idea según la cual la búsqueda de la felicidad es lo que constituye el fundamento de la ética. A la concepción moral que considera la búsqueda de felicidad como principio de la ética se le da el nombre de *eudaimonismo*. Aquí podemos pensar en ARISTÓTELES o también, aunque en un sentido algo diferente, en algunas formas del estoicismo; asimismo, por supuesto, en la filosofía moral inglesa (contra la que el filósofo alemán sostuvo un debate importante). KANT se enfrenta a esas tradiciones porque considera que es erróneo pretender fundamentar la ética en principios o en motivos de la acción humana que estén ligados a la satisfacción de intereses o inclinaciones; y sus razones son más o menos las siguientes.

Lo que se ha de buscar como principio de la ética es, para KANT, un *fundamento racional*. ¿Qué quiere decir eso? La búsqueda de un fundamento racional corre pareja con el distanciamiento de los motivos empíricos, como habíamos visto hace un momento cuando se privilegió la acción por deber. Recuérdese que se convino en que la acción por deber califica como acción con valor moral intrínseco porque se busca un origen de la acción que no esté ligado a motivos empíricos. Para KANT la búsqueda de la felicidad es un motivo empírico; de modo que la ética no puede estar fundada en la felicidad. Pero ésta no es la única razón, sino que hay otras dos razones primordiales por las que KANT rechaza el *eudaimonismo*. Empecemos por la segunda de ellas: si estuviéramos naturalmente sólo destinados para la felicidad no poseeríamos la facultad de la

3 “Fundamentar” puede ser asumido, en filosofía, en un sentido constructivo: establezco los fundamentos de algo y a partir de allí monto, por así decirlo, todo el “edificio conceptual”. En este sentido del término, pareciera como si el filósofo estuviese proponiendo algo enteramente nuevo, que no existía antes y que él *construye*. Yo interpreto la idea de la fundamentación kantiana de la ética y, en general, todo su proyecto trascendental, como proyecto fundamentador en un sentido ligeramente distinto al anterior: no se trata tanto del proyecto de “construir un edificio”, sino más bien del proyecto de hallar las bases o los fundamentos que subyacen a algo que ya existe. En ese sentido KANT, anticipa algo que se ha dado en llamar *fundamentación reflexiva*. El tema, no obstante, es meramente metodológico y, por lo tanto, no es muy interesante para nosotros por ahora; pero es bueno que lo tengamos presente.

razón —dice KANT— sino que bastaría con que fuéramos seres dotados de instintos únicamente, pues los instintos, por sí mismos, nos podrían proveer de todo aquello que nos hace felices. Este es un argumento débil, en la medida en que es teleológico, pues presupone que la naturaleza nos hizo para algo y que nos dotó de razón con algún propósito. Así las cosas, el argumento pretende que si la naturaleza nos dio la razón, y la razón no es apta para la felicidad (sino que para ésta basta con tener el instinto), entonces no estamos hechos para la felicidad. Esta argumentación puede reconstruirse mejor, pero, en todo caso, me parece poco sólida (cfr. *GM* [395] 121).

El primer argumento, que parece ser más fuerte, aparece al principio de la *Crítica de la razón práctica*⁴ y se puede resumir como sigue: la felicidad no puede ser el fundamento de la ética, porque es algo esencialmente indeterminado. En efecto, lo que hace feliz a Juan puede no hacer feliz a María. A Juan lo hace feliz, por poner un ejemplo, cierto narcótico, mientras que a María la hace feliz la música de BACH. Lo que haga feliz a alguien es algo que no se puede ni determinar ni generalizar de ninguna manera (esa es, según KANT, una de las debilidades del pensamiento estoico y, en cierto sentido, también de la filosofía aristotélica⁵). Creo que en ese punto también EPICURO debe ser seriamente considerado: la felicidad, según él, aunque no esté necesariamente ligada a los placeres corporales, tiene algo que ver con satisfacciones de tipo sensible, directa o indirectamente, y ellas son contingentes y variables. La búsqueda de la felicidad no puede, por lo tanto, servir de fundamento para la moral. Aunque éste es otro de esos debates enormes, sólo quiero resaltar que, aunque KANT no sea contrario a la idea de que se debe buscar la felicidad, piensa que esa búsqueda no es el objeto de la ética. Se necesita, pues, algo más determinado y más estable que la felicidad, a la hora de intentar determinar los fundamentos de la moral. Por eso KANT aboga por una fundamentación racional. Voy a tratar de mostrar ahora, ya en sentido positivo, sin contrastar con la crítica al *eudaimonismo*, el punto central de la ética kantiana.

V. RACIONALIDAD PRÁCTICA INSTRUMENTAL (IMPERATIVOS HIPOTÉTICOS) Y RACIONALIDAD PRÁCTICA MORAL (IMPERATIVO CATEGÓRICO)

Para empezar esta sección, debe aclararse que “racionalidad moral” es también “racionalidad práctica”, pero, como decía al principio de la conferencia, la

4 Cfr. *KpV*, libro 1, §1-3.

5 Aunque ARISTÓTELES también es perfectamente consciente de esta indeterminación de la felicidad: cfr. *Ética nicomáquea*, libro 1.

estructura de la racionalidad práctica no es siempre forzosamente moral o no siempre está ligada a la búsqueda de valor moral intrínseco. En este punto es en el que entra a jugar un rol muy importante el llamado *imperativo categórico*, el cual debe ser entendido como un *test* —así, por lo menos, lo vamos a entender ahora— que sirve para probar la racionalidad *moral* de una acción. Y con las cursivas pretendo resaltar que no se trata de probar cualquier tipo de racionalidad, sino específicamente la *moral*. En efecto, no toda racionalidad de la acción es moral, y enseguida veremos por qué, mientras que toda racionalidad moral es forzosamente racionalidad práctica. Para comprender bien esto es necesario que le echemos un rápido vistazo a la caracterización kantiana de la racionalidad práctica en general.

La racionalidad práctica está ligada, según KANT, al *deber*, y por ello a los *mandatos o imperativos*. Estos expresan órdenes, imperan, fuerzan a, dicen lo que uno debe hacer; son, en fin, obligantes. La razón de ser de los imperativos ya fue aquí señalada: éstos surgen de esa doble condición nuestra que nos hace, por un lado, seres naturales guiados por inclinaciones naturales, y, por otro, seres deliberantes con capacidades racionales, que en determinadas circunstancias tienen que enfrentarse a sus propias inclinaciones. Es precisamente en estos últimos casos en los que, por decirlo así, no hacemos las cosas de buena gana, y necesitamos, por tanto, de los imperativos, que nos obligan a hacer lo que debemos.

Ahora bien, KANT piensa que hay dos tipos de imperativos de la racionalidad práctica, con los cuales pretende que se agota la estructura de ésta: los *hipotéticos* y los *categóricos* o, mejor, el *categórico* —pues consta de un solo tipo—. *Imperativos hipotéticos* los hay, a su vez, de dos tipos: *técnicos* y *pragmáticos*. Los primeros son *reglas de la habilidad*, y los pragmáticos son *consejos de la prudencia*. Un par de ejemplos de un imperativo hipotético de tipo técnico o regla de habilidad pueden ser los siguientes: supóngase que quiero pintar un paisaje; entonces hay ciertas reglas técnicas que me dan la habilidad para hacerlo, las cuales deberé seguir para alcanzar tal fin. Ahora quiero aprender inglés; hay, también, una serie de procedimientos y reglas que debo seguir para obtener competencia lingüística en esa lengua extranjera. Pero lo que quiero mostrar con esas situaciones, más allá de la mera ejemplificación de cierto tipo de imperativo, es que ellas nos permiten ver uno de los rasgos fundamentales de la racionalidad práctica humana y, por lo tanto, de las dos clases de imperativos hipotéticos. Me refiero a la estructura *medio-fin*. La racionalidad de la acción es precisamente eso; así operamos los seres racionales prácticos, al menos cuando somos racionales en nuestro actuar: queremos obtener algo, tenemos un objetivo en mente, entonces nos aplicamos en la consecución de los medios para

obtener ese fin. Dicha estructura está clara en ambos tipos de imperativos hipotéticos. En el segundo tipo de éstos, los imperativos pragmáticos, se ve exactamente la misma estructura, solo que expresada en consejos de la prudencia. El mejor ejemplo es el de los consejos de la medicina: quiero conservar mi salud, tengo gota y voy donde el médico. El médico, si es competente, me indicará entonces lo que *debo* hacer *para* recuperar mi salud. En cualquiera de los casos señalados la estructura del razonamiento práctico es clara: hay un mandato, una proposición que expresa lo que se *debe* hacer, un imperativo; y tal mandato es tal, esto es, tiene carácter imperativo, únicamente por el hecho de que sirve para conseguir determinado fin. Los consejos pragmáticos de la prudencia son, por sí solos, muy evidentes. El médico me dice, por ejemplo: “*si* usted quiere que no le duela, *entonces tiene* que evitar tomar vino tinto”, o “*debe* evitar comer lentejas”, etc. Se trata, pues, de un consejo práctico para la obtención de un determinado fin.

Lo que supone KANT, entonces, es que el ser racional que opera según estos imperativos opera según la estructura *medio-fin*. De tal forma que lo que es común a todos, lo que es estructural de la racionalidad práctica humana, es, precisamente, el principio práctico “quien quiere el fin debe querer los medios”. Si quiero, por ejemplo, evitar los dolores inherentes a esa enfermedad llamada “gota” y, sin embargo, voy en contra de los medios que sé que sirven para obtener ese fin, entonces estoy actuando irracionalmente. Algo similar pasa con los niños. Por ejemplo: un niño tiene que tomar cierta medicina de amargo sabor para curarse de alguna dolorosa enfermedad. El infante, a pesar de la insistencia de sus padres y de lo incómodo del malestar, se niega decididamente a tomarse el remedio, con el argumento de que no le gusta. Éste es otro caso de una actitud no-racional, pues “si se quiere el fin deben quererse también los medios”⁶.

La racionalidad ligada a la estructura *medio-fin* es lo que puede llamarse “racionalidad instrumental”, debido a esa relación de dependencia entre medios y fines. Igualmente, tal estructura determina el nombre de los juicios que expresan ese tipo de racionalidad. Hablo de los juicios hipotéticos: “*si* quiero el fin, *entonces* debo querer los medios”; los medios son *instrumentos* para conseguir determinados fines. Pero en tal tipo de racionalidad no es relevante el valor moral de los fines buscados, de modo que es evidente que la moralidad no

6 En este caso puede uno estar de acuerdo con ROUSSEAU, y también con KANT: el niño no es un ser racional, sino un ser que se está preparando para la racionalidad; por eso, a veces, no tiene ningún sentido intentar razonar con un niño.

juega ningún papel allí. Puede jugarlo, pero no es necesario que lo juegue. Es decir, para que algo califique como racional desde el punto de vista instrumental no es necesario que tenga algo que ver con la moral. Si yo quiero un fin y sé cuáles son los medios para obtenerlo, debo querer los medios para obtenerlo. Eso es racional, pero de ningún modo implica que el fin mismo deba ser racional. Es decir, la acción puede ser racional según la estructura *medio-fin*, sin ser racional desde el punto de vista moral. Para poner un ejemplo: supóngase que alguien quiere ayudar a escapar de la prisión a un peligroso criminal. Esa persona urde un plan escrupulosamente detallado y lo lleva a cabo de manera precisa, logrando su objetivo. Tal acción obedece a la estructura *medio-fin* y es, por lo tanto, “racional” (desde el punto de vista *instrumental*); pero de allí no se sigue que el fin mismo sea racional desde el punto de vista moral. He aquí la razón por la cual la racionalidad práctica humana no se agota con la racionalidad instrumental: con base en ésta nunca podría decidirse nada concreto acerca de la moralidad, ni de la racionalidad, de los fines. Por eso necesitamos acceder a un aspecto diferente de la racionalidad práctica, que es el que está consignado en lo que KANT llama *imperativo categórico*. Éste será, para KANT, el fundamento de la racionalidad práctica moral, aquella que establece la racionalidad de los fines. La pretensión de la filosofía moral kantiana consiste en este punto en demostrar que el criterio para establecer la racionalidad de un fin es el mismo criterio que permite establecer su carácter moral.

La formulación más conocida del imperativo categórico es la siguiente:

Obra sólo según la máxima por la cual puedas querer, al mismo tiempo, que se convierta en una ley universal (GMS [421] 173).

Aquí hay dos supuestos que debemos comprender para poder entender la formulación del imperativo: en primer lugar, se ha de reconocer que *todas las acciones humanas obedecen a máximas*. Y, ¿qué es una máxima? KANT dice:

La *máxima* es el principio subjetivo del obrar, y tiene que ser distinguida del *principio objetivo*, a saber, de la ley práctica. Aquella contiene la regla práctica que la razón determina en conformidad con las condiciones del sujeto (frecuentemente la ignorancia o también las inclinaciones del mismo), y es así, pues, el principio según el cual *obra* el sujeto, pero la ley es el principio objetivo válido para todo ser racional y el principio según el cual *debe obrar*; esto es, un imperativo (GMS [421] 171).

Nosotros obramos siempre de acuerdo a máximas. Máximas son principios subjetivos del obrar que obedecen a la estructura misma de nuestra racionalidad instrumental, la cual, como ya lo sabemos, no es otra que la estructura

medio-fin. Así construimos nuestras máximas, que son las que regulan o me aclaran a mí mismo mi propio curso de acción: si yo soy, por decir algo, un ganadero, y hay unos señores que atentan contra la seguridad de los ganaderos, entonces debo “auto-defenderme”. He aquí una máxima. Y lo que señala KANT es que así funciona la racionalidad instrumental del hombre: extrayendo máximas, sacando conclusiones o concepciones generales.

Pero, en segundo lugar, desde el punto de vista de la moral racional nos comportamos algo diferente. La racionalidad moral es aquella en la que la máxima que opera es tal que *yo puedo querer* que se convierta en ley universal, esto es, que rija para todos los hombres. Se trata pues, como ya lo dije antes, de un test para evaluar la moralidad o la racionalidad moral de una acción.

Tomemos como ejemplo la máxima que me llevó a conformar un ejército de auto-defensa: “si alguien atenta contra mi vida y el Estado no puede garantizarme protección, entonces debo organizar un ejército para auto-defenderme”. Probémosla ahora con el test del imperativo categórico: *¿podemos querer* que ella se convierta en ley universal?, ¿qué pasaría si esa máxima se convirtiera en ley universal? La consecuencia es bastante obvia: se destruiría la sociedad. He aquí una prueba fáctica de una máxima que un ser racional no puede querer que se generalice.

Ahora bien, lo que diría KANT respecto al ejemplo que acabamos de exponer es: “si eres un ser racional, no *puedes querer* que tal máxima se vuelva ley universal, simplemente porque va a atentar contra tu propia existencia, pues la consecuencia de dicha generalización sería la destrucción de la sociedad; y la destrucción de la sociedad es tu propia destrucción”. La fuerza del imperativo categórico está puesta en ese *poder querer*. Y yo creo que KANT debió pensar muy cuidadosamente la fórmula verbal que une cada una de las partes del imperativo, pues él no dice simplemente: “actúa según una máxima tal que *quieras* que se vuelva ley universal”, porque si se tratara sólo de *querer*, se estaría haciendo referencia a la voluntad *simpliciter*; pero la voluntad —recuérdese— tiene dos componentes, por así decirlo: uno ligado a mis *inclinaciones* —lo que yo quiero de acuerdo con mis apetitos e intereses—, y otro ligado a lo que *racionalmente* quiero. No se trata, pues, de actuar según una máxima tal que *queramos* —por inclinación— que se convierta en ley universal, sino que debe incluirse la racionalidad de ese querer. Es esa la función del operador modal *poder*, el cual le permite a KANT dotar de necesidad lógica o, más bien, de necesidad racional a su imperativo categórico, con lo cual halla el fundamento racional de su propuesta ética. El *querer*, por sí solo, abriría la posibilidad de componentes irracionales, ligados a mis apetitos e inclinaciones, en la ética; pero el *poder*

querer (y no el *poder* solo) vincula la parte de la inclinación con la parte lógica o racional. Veámoslo con un ejemplo.

Estoy en un aprieto económico y necesito pedir cincuenta mil pesos prestados. Sé que si digo que sólo los puedo pagar dentro de dos meses no me los prestarán. Entonces voy a decir que los pagaré dentro de un mes, aun a sabiendas de que no podré hacerlo. La máxima que guía esta acción es algo así: “si estás en un apuro económico, miente o haz una promesa en falso”. Ahora apliquemos el test de la racionalidad moral: ¿podemos querer que esa máxima se convierta en ley universal? Si la “máxima de la promesa falsa” se convirtiera en ley universal, es evidente que el principio de la credibilidad universal, la confianza —una de las bases de la sociabilidad—, quedaría totalmente destruido. De allí en adelante, dado que el principio de credibilidad ya no existiría, ningún ser humano racional prestaría dinero a nadie. Por consiguiente, no es que simplemente *no quiera*, sino que *no puedo querer* que tal máxima se convierta en ley universal, porque eso sería, en cierto modo, auto-contradictorio. No es que eso me afecte a mí, ese no es el punto, no es que eso afecte el interés propio, sino que se acaba con la institución de la promesa; la promesa misma se auto-destruye. La promesa es una institución social y, como institución, depende de que sea cumplida. En ese sentido, si yo universalizo la máxima que dice: “promete en falso, en casos de necesidad”, la institución misma se destruiría y entonces no tendría sentido prometer. Lo que quiero decir con eso es que la fuerza lógico-racional de la fórmula verbal *poder querer* está en que yo no puedo querer que algo como la promesa falsa se convierta en ley universal porque eso auto-destruiría o auto-contradiría la institución misma de la promesa, haciéndola inoperante como promesa.

KANT piensa haber hallado, con esto, un test para probar, desde un punto de vista racional y no desde el punto de vista de la autoridad, lo que es moral y lo que no es moral. Se trata, entonces, de la primera gran moral moderna, porque no depende de la autoridad divina, sino de un principio estrictamente racional que todos nosotros, como seres racionales, debemos interiorizar o, mejor, que de hecho tenemos interiorizado (como ya habíamos dicho, lo único que hace KANT es sacarlo a la luz). Es a esto a lo que KANT llama *autonomía*. El ser moral es ser *autónomo* porque es él, y no otro, quien se impone su propia ley, y se la impone porque encuentra en ella una estructura racional que él puede evaluar. El imperativo categórico es la forma racional, el test básico que sirve para evaluar el carácter moral o inmoral de toda máxima de la acción humana; en cuanto yo lo interiorizo no me es dictado desde afuera, sino que me lo impongo a mí mismo, y soy autónomo en esa medida. Esa es, según KANT, la

máxima expresión de la libertad: actuar en conformidad con un principio autoimpuesto que yo mismo he evaluado y encontrado racional.

Lo notorio de esta filosofía moral es que establece la estructura de la racionalidad humana analizando la relación medio-fin como la estructura básica de la racionalidad; pero cae en cuenta de que dicha relación es exclusiva de lo que se puede llamar una “racionalidad instrumental”, en la cual se evalúa la racionalidad de la acción por relación a un fin, mas no la racionalidad del fin en sí mismo. De allí que sea necesario completar el cuadro de la racionalidad humana, añadiendo la faceta moral de ella. Tal cosa solamente es posible a través del imperativo categórico, el cual no manda teniendo en cuenta la relación entre medio y fin, sino que, muy por el contrario, ordena de tal forma que hace posible la evaluación de la racionalidad del fin mismo. Queda, entonces, establecido el criterio máximo para juzgar la racionalidad de lo que yo quiero: lo que yo quiero lo expreso según una máxima, y ésta es o no viable desde el punto de vista racional moral, según pase o no el test del imperativo categórico; si lo pasa, es moral y, por lo tanto, moralmente racional; si no, no es moral ni tampoco moralmente racional, aunque sea instrumentalmente racional. Ésa es la clave de la filosofía práctica kantiana.

VI. PERSONA Y REINO DE FINES

Ya para finalizar, quisiera llamar la atención sobre un punto importante de la filosofía kantiana, el cual está íntimamente conectado con todo lo dicho hasta aquí. Hay otra formulación del imperativo categórico que es muy llamativa porque a partir de ella KANT construye una caracterización de lo que es una “persona” como “sujeto”, o sea, agente, y a la vez como “objeto”, esto es, destinatario, de la moral, como una definición de lo que él va a llamar *el reino de los fines*, que es, por así decirlo, el *reino moral*. La formulación es la siguiente:

Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio (GMS [429] 189).

Lo que distingue, según KANT, a una persona de una cosa, entonces, es que la persona puede, y tiene que, ser considerada como un fin en sí misma. Un objeto puede ser considerado meramente como medio, una persona no. Cuando yo considero a una persona sólo como medio y nunca al mismo tiempo como fin de mi acción, tal acción raya claramente en la inmoralidad. Considerar a una persona sólo como medio significa explotarla, utilizarla únicamente para beneficio propio.

KANT es muy cuidadoso en este punto, pues no dice: “obra de tal modo que uses, o que te sirvas de, la humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro, *siempre* como fin y *nunca* como medio”. No, él dice: “siempre *al mismo tiempo* como fin, nunca *solamente* como medio”. Con ello muestra ser consciente de que, de todas maneras, nos servimos de los otros como medio. ¿Por qué? Por nuestra doble condición: somos sujetos que necesitan satisfacer sus inclinaciones, y, por lo tanto, necesitamos a los otros en ese sentido; pero siempre, en tanto seres racionales-morales, debemos tener presente que la persona que está satisfaciendo nuestra inclinación y nuestro instinto, sea cual sea éste, debe ser considerada al mismo tiempo un fin, una persona, no un mero objeto de mi satisfacción. Eso es esencial al concepto de persona. Aparece aquí, además, la muy importante noción de “humanidad”. Y lo que define la humanidad, en mi persona o en la de cualquier otro, es el carácter inteligible o racional, siendo eso lo que le da a los seres humanos, como personas, *dignidad* y no *precio*. Lo que indica que la persona, en una acción que se pretende moral, es fin en sí mismo y nunca puede ser considerada sólo como medio, es el hecho de que ella tiene dignidad; su dignidad y su humanidad están garantizadas por su carácter racional. Esto implica que ninguna persona puede tener precio, de ahí que pueda decirse que el concepto contrario a “persona” (y téngase en cuenta que estamos hablando de alguien que escribió esto a finales del siglo XVIII, alguien que está siendo artífice de la construcción ideológica de la sociedad moderna) es el concepto de “esclavo”: “El que es esclavo no es persona”. Así las cosas, cuando trato a un ser humano sólo como medio no lo estoy considerando una persona, sino un esclavo, un objeto o una cosa. De esta crucial noción de persona pasa KANT a la ya mencionada idea de un *reino moral*.

El *reino moral* kantiano puede verse como una especie de metáfora: el mundo, como el hombre, tiene también dos aspectos: el aspecto de los medios para la consecución de propósitos de diversa índole —el mundo natural o empírico, que tiene que ver con nuestras inclinaciones naturales—, y el aspecto de los fines en sí mismos, los fines que no son medios para conseguir otro fin. Este es el mundo de las *personas*, es decir, de los seres racionales con dignidad, de los seres capaces de ser imputados, capaces de deliberar y de actuar en conformidad con la razón práctica. Se trata, por último, del reino de los seres que tienen deberes y derechos.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, JULIO PALLI BONEI (trad. y notas), Madrid, Gredos, 1993.

- KANT, IMMANUEL. *Crítica de la razón pura* (KrV), PEDRO RIBAS (trad.), Madrid, Alfaguara, 1978.
- KANT, IMMANUEL. *Crítica de la razón práctica* (KpV), ROBERTO RODRÍGUEZ ARAMAYO (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- KANT, IMMANUEL. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS), JOSÉ MARDOMINGO (trad.), Barcelona, Ariel, 1999.
- KANT, IMMANUEL. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, FÉLIX MARTÍNEZ MARZOA (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- KANT, IMMANUEL. *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), según la 1.^a y 2.^a ed. original, RAYMUND SCHMIDT (ed.), Hamburg, Meiner, 1976.
- KANT, IMMANUEL. *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), KARL VORLÄNDER (ed.), Hamburg, Meiner, 1974.
- KANT, IMMANUEL. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), KARL VORLÄNDER (ed.), Hamburg, Meiner, 1965.
- KANT, IMMANUEL. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en *Kant's Werke*, Akademie Ausgabe, Berlin, De Gruyter, 1968.

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDABLE

- ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- ALQUIÉ, F. *La morale de Kant*, París, Centre de Documentation Universitaire, 1974.
- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1960.
- MACINTYRE, A. *Breve historia de la ética*, ROBERTO J. WALTON (trad.), Buenos Aires, Paidós, 1970.
- HOTTE, O. (ed.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt, Klostermann, 1989.
- KORSGAARD, CILM. *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, New York, 1947.

RAWLS, J. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, ANDRÉS DE FRANCISCO (trad.), Barcelona, Paidós, 2000.

ROSS, W. D. *Kant's Ethical Theory*, Greenwood, Westport, 1978.

JORGE AURELIO DÍAZ
La crítica de Hegel a Kant

I. UNA “NO BREVE” INTRODUCCIÓN

Partiendo de un conocimiento general de la doctrina kantiana, tanto en lo que respecta a su teoría del conocimiento como en lo referente al análisis de la acción humana, vamos a tratar de esbozar a grandes rasgos los puntos principales de la crítica que llevó a cabo HEGEL, quien, como la mayor parte de sus contemporáneos, veía en KANT al gran innovador de la filosofía.

Es cierto que HEGEL no establece su sistema de pensamiento sólo como una propuesta alternativa frente a KANT, porque él considera que el giro del pensamiento llevado a cabo por Descartes, y que se sitúa en los orígenes de la Modernidad, había llegado a su plenitud, no sólo con KANT, sino con los tres filósofos “de la reflexión”, como él los llama: KANT, JACOBI y FICHTE. La idea fundamental es que con esas tres filosofías se habían agotado, por así decirlo, las posibilidades que ofrecía el pensamiento para ser entendido como la manifestación de lo absoluto, o como punto de partida autosuficiente para la reflexión filosófica. Cabe recordar, a este propósito, su primer escrito publicado: *Creer y saber*, donde expone su visión del estado de la filosofía en su momento histórico.

Para entender mejor esto, es necesario tener en cuenta que, para HEGEL, la filosofía, en última instancia, busca lo absoluto, lo incondicionado, en el sentido de aquello que viene a ser el fundamento de todo y condición de posibilidad tanto del ser como del pensar. Las filosofías de la reflexión, que marcan la culminación de la tarea emprendida con Descartes de buscar en el pensamiento ese fundamento último, habían propuesto hallarlo, cada una de ellas, en uno de los tres elementos que configuran la *res cogitans*.

En efecto, un acto de pensar está compuesto de tres momentos claramente diferenciados que forman una unidad indisoluble, pero de cuya distinción depende la posibilidad misma del pensamiento: el objeto, el sujeto y el acto como tal.

No vamos a detenernos a examinar esta tesis, pero será de suma importancia tenerla en cuenta a todo lo largo de esta exposición. El pensamiento como acto reflexivo está constituido por la existencia de esos tres momentos, por la conciencia de su distinción y por las complejas relaciones que establecen entre sí.

Ahora bien, si esto es así, HEGEL veía que cada uno de esos filósofos había colocado en uno de esos momentos la característica de lo absoluto. JACOBI señalaba la imposibilidad de conocer el absoluto, debido a que el acto de conocer implica por su propia naturaleza el descubrimiento de la razón o causa de aquello que se conoce (el conocimiento verdadero, había señalado Spinoza, es el conocimiento por las causas), y lo absoluto, por su misma naturaleza, carece de causa o razón que lo justifique, ya que él mismo debe ser la justificación de todo. De ahí concluía JACOBI que a lo absoluto, condición necesaria de todo

conocimiento filosófico, sólo podía accederse cognitivamente por un acto inmediato de la conciencia, mediante el cual caíamos en la cuenta de que estábamos ya situados al interior de ese mismo absoluto. En otras palabras, lo absoluto se mostraba como lo subjetivo por excelencia, como aquello que sólo se revela como condición subjetiva de todo conocer. Lo absoluto debería entenderse, así interpreta HEGEL, como lo subjetivo en cuanto tal.

KANT, por su parte, al considerar que todo conocimiento parte de la insuperable dualidad entre el sujeto y el objeto, de modo que el objeto como tal, en su específica diferencia con el sujeto, resulta ser lo inabordable, venía a colocar a lo absoluto como la absoluta objetividad, como aquello que condiciona todo conocimiento, lo hace posible, pero por ello mismo es ajeno al conocimiento. En palabras de HEGEL, para KANT lo absoluto es la misma cosa en sí, lo dado como tal, el objeto en su pura objetividad.

FICHTE, a su vez, buscando superar esa dualidad originaria que planteaba KANT entre el sujeto y el objeto en el acto de conocer, señala cómo esa dualidad, lejos de ser originaria, era el resultado del acto mismo por el cual el yo se constituye como tal y constituye a su vez al objeto como objeto. En otras palabras, el conocimiento, que sin duda supone la distinción entre el sujeto y el objeto, tiene a su vez un fundamento más originario, y éste se halla en el acto mismo de pensar por el cual el sujeto se constituye como sujeto, y por ello mismo constituye al objeto como objeto. Esto, para HEGEL, significa que en FICHTE lo absoluto ya no es el sujeto, como en JACOBI, ni el objeto, como en KANT, sino el acto mismo por el cual uno y otro se constituyen.

La propuesta de HEGEL busca, precisamente, partir de ese “agotamiento” de las posibilidades del pensamiento para expresar a lo absoluto, para ir más allá. Parte para ello de la tesis según la cual un concepto, en este caso el conocimiento, que caracteriza a una época, no puede ser superado hasta que no haya agotado todas sus potencialidades, ya que es entonces cuando resulta posible determinar sus verdaderos límites y descubrir el sentido de su superación. En este caso, la idea de HEGEL es que, una vez que se han agotado las posibilidades del pensamiento para expresar lo absoluto —así como al final de la Edad Media y comienzos de la Modernidad se habían agotado las posibilidades del ser, de lo dado como dado—, había que buscar la nueva propuesta en una superación de ambos momentos. Y eso es lo que él propone al tomar como nueva manifestación de lo absoluto, ya no al ser, ni al conocer, sino a la síntesis dialéctica de ambos, que HEGEL concibe como Idea, o Espíritu. Estos dos términos, Idea y Espíritu, que en muchos contextos pueden ser intercambiados, apuntan a señalar que la verdadera forma de lo absoluto, en la nueva época que comienza, es

la de una realidad que, siendo ella misma objetiva, real, efectiva, tiene sin embargo la estructura misma del acto cognoscitivo.

En esto consiste, precisamente, el idealismo absoluto de HEGEL: en considerar que la verdad última, lo absoluto, aquello que existe por sí y sirve de fundamento a todo, no es un ser o un ente, o un pensamiento, sino un Logos, un dinamismo racional, que, como proceso, es lo que realmente permanece en su mismo acto de pasar. Decir que la realidad es en último término Idea significa que todo lo que existe no es más que la manifestación objetiva de la razón, la expresión concreta de lo lógico: “todo lo racional es real, y todo lo real es racional”, reza el famoso y escandaloso adagio hegeliano.

Con estas muy someras consideraciones creo que tenemos el telón de fondo sobre el cual entender las críticas que HEGEL le va a hacer a la doctrina kantiana, tanto en lo que respecta al conocimiento como en lo referente a la metafísica y a la ética. Pasemos entonces a considerar con algún detalle esas críticas.

II. EN EL ÁMBITO DEL CONOCIMIENTO

Podemos sintetizar las críticas que le hace HEGEL a KANT en lo que atañe al conocimiento en tres puntos. El primero concierne a la tesis, que vamos a llamar “cartesiana”, según la cual el pensamiento presenta una prioridad sobre el ser. Esta tesis la hallamos formulada en el conocido título de la segunda Meditación de DESCARTES: *De la naturaleza del espíritu humano y que es más fácil de conocer que el cuerpo*. El segundo punto hace referencia al método, y también podemos ver en ello una crítica a la herencia cartesiana: el método propio de la filosofía, para KANT, sería analítico y no sintético. Y el tercero apunta a la distinción establecida por KANT entre el entendimiento y la razón. Examinemos entonces cada uno de estos puntos.

A. PRIORIDAD DEL CONOCER SOBRE EL SER

En esta tesis se anuncia con toda claridad el cambio de perspectiva que KANT va a llamar la “inversión copernicana”. El centro de la atención, en lo que respecta al problema de la verdad, ya no se va a situar en lo real como tal, en el ser, en los objetos, sino en el sujeto, en la estructura de su acto de conocer. En esto consiste precisamente el rasgo por el cual HEGEL nos habla de “filosofías de la reflexión”: son todas aquellas doctrinas filosóficas que ponen como punto de partida originario al acto mismo de reflexión mediante el cual el ser se nos hace presente.

Para superar esta perspectiva, HEGEL no pretende negar el avance que la filosofía ha hecho con ese giro copernicano. Su intención no va a ser la de retornar a

un realismo pre-kantiano, ni, menos aún, someterse a los cánones de un empirismo, que establece como punto de partida la radical diferencia entre el conocimiento y lo conocido. Lo que propone es superar este punto de vista mediante su negación dialéctica. Ésta consiste en entender que tanto el punto de vista realista como el de la reflexión no son sino momentos parciales del acto originario propiamente tal. Ese acto originario es aquel por el cual el ser mismo se manifiesta como conocer, aquel por el cual el devenir de la realidad se nos muestra como el proceso mismo por el cual esa realidad, a la vez que se despliega y pasa, se mantiene como tal mediante la estructura racional de su mismo proceso.

Si miramos los grandes pasos dados por la filosofía, primero situando la verdad en el ser, y luego situándola en el sujeto, la lectura que hace HEGEL nos dice que la realidad misma, el ser, es sujeto, es conocer, en el sentido de que su despliegue o su devenir no es simplemente un pasar continuo y sin sentido, un devenir ciego, como llegará a decir NIETZSCHE, sino un proceso racional que mantiene un propósito, una articulación racional. Precisamente la filosofía consiste en el esfuerzo por descubrir, por sacar a la luz ese proceso racional que le otorga a lo real su encadenamiento como proceso.

Esta propuesta permite dos lecturas que se complementan mutuamente. Por una parte, puede ser vista como un retorno al punto de partida. Porque si la Modernidad situaba la verdad en el conocer, HEGEL propone situarla de nuevo en el ser, en lo real como tal, es decir que el conocimiento no le otorga sentido a la realidad, sino que se lo descubre, lo devela, haciéndolo efectivo. La realidad tiene sentido ella misma, pero ese sentido no puede llegar a develarse, y por ello mismo a hacerse real, sino gracias al conocimiento. Por eso HEGEL se considera a sí mismo como la culminación del proyecto iniciado por ARISTÓTELES.

Pero, por otra parte, uno puede ver en esa lectura que hace HEGEL no sólo un retorno al punto de partida, sino también un verdadero avance: la realidad no es vista ya ni como algo dado de antemano y que está ahí, y a lo cual el hombre debe adecuarse, que es la visión de la Antigüedad, ni tampoco como una simple materia prima, disponible para que el hombre haga de ella lo que tenga a bien, que es la visión moderna post-cartesiana. La realidad es un proceso racional al que el hombre puede adecuarse y en cuya realización puede participar, y de esa manera ser libre. Pero al que el hombre igualmente puede sustraerse, negarse a asumirlo, en cuyo caso esa misma realidad se encargará de destruirlo.

B. ANÁLISIS VS. SÍNTESIS

El problema del método se halla íntimamente ligado a la concepción que se tenga tanto del conocimiento como de la realidad como tal. La propuesta cartesiana de

tomar los problemas y analizarlos en sus elementos simples, para luego, a partir de esos elementos, ir reconstruyendo la totalidad, correspondía a un aspecto fundamental del cambio de actitud que configura el siglo XVII, y que abre paso al pensamiento científico moderno. En lugar de ensayar las grandes síntesis a partir de las cuales interpretar los elementos parciales, buscando así descubrir el sentido último de lo real, la ciencia moderna decide examinar los elementos desde una perspectiva pragmática: tratar de entender cómo funcionan, cómo se relacionan entre sí, buscando de esa manera prever su comportamiento futuro.

Este cambio de perspectiva abrió sin duda nuevos horizontes a la investigación científica, al despertar y potenciar el espíritu de observación y el interés por la experimentación. Cuando se renuncia a establecer verdades definitivas, lo que se buscan son hipótesis que permitan predecir de manera confiable la mejor forma de intervenir en los procesos naturales para ponerlos al servicio del hombre. KANT no hará más que seguir, con toda la capacidad de coherencia de la que su genial talento era capaz, esta propuesta cartesiana: analizar los elementos, señalar con claridad sus diferencias, sus límites, establecer demarcaciones claras que permitan saber hasta dónde es lícito avanzar y qué nos está vedado conocer. Este es el gran proyecto kantiano. PAUL RICOEUR señaló en cierta ocasión que, desde una perspectiva freudiana, la filosofía kantiana viene a desempeñar el papel de un super-yo, preocupado por establecer con claridad y firmeza los estrictos límites que no nos es lícito traspasar.

Contra ese espíritu de orden y precisión, cuyo propósito fundamental es señalar los límites y establecer los alcances de nuestro conocimiento, se rebela precisamente la dialéctica de HEGEL, con un propósito de transgresión. Allí donde exista un límite, hay también un aliciente para averiguar qué es lo hay más allá de ese límite. Porque, como el mismo HEGEL nos lo señala, quien está en condiciones de establecer un límite es porque en algún sentido sabe qué es lo que se halla más allá de él. Un caso paradigmático lo constituye el famoso problema de la “cosa en sí”. Pareciera que en este caso particular KANT pretendiera infringir una regla de oro que había establecido la tradición, según la cual no nos resulta posible conocer si algo es sin conocer en algún sentido qué es ese algo. En la terminología escolástica: no podemos conocer el *quod* sin conocer previamente el *quid*, es decir, no podemos conocer *que* algo sea sin saber *qué* sea ese algo. En el caso de la “cosa en sí”, KANT pretende saber que tal cosa tiene que darse, que es necesario postular su existencia, sin que sin embargo nos sea dado saber lo que tal cosa pueda ser. Alrededor de este problema giró en buena parte la discusión sobre la filosofía kantiana antes del surgimiento del idealismo alemán.

El problema del método analítico está en que el ejercicio de dicho método en filosofía supone que el todo cuyas partes se analizan no es otra cosa que la

sumatoria de dichas partes. En otras palabras, que el todo es igual a la suma de sus partes. Esto puede muy bien aceptarse cuando el todo es una realidad muerta, material o mecánica. Pero en el caso de una realidad viva y dinámica, la simple suma de las partes no logra reconstruir el todo, ya que éste añade de su parte algo más a la realidad de las mismas. No cabe pensar que un cadáver perfectamente diseccionado sea igual a un cuerpo humano. Hablando con precisión, es el todo más bien el que le otorga sentido a esas partes, de tal manera que las mismas, consideradas en cuanto diferentes del todo, no están siendo consideradas como lo que en realidad son.

Esta es la razón por la cual HEGEL repetirá, una y otra vez, que filosofía no puede hacerse sino dentro del contexto de un pensamiento sistemático. Cuando ese sistema de pensamiento no es explícito, no es porque no se halle presente, sino porque está operando sin que el filósofo tome conciencia de él, de tal manera que sus desarrollos conceptuales, o bien se hallan sometidos a premisas que él mismo desconoce, o bien se verán abocados a callejones sin salida, o ambas cosas.

Ahora bien, esta voluntad de sistema no obedece única, ni principalmente, a una exigencia epistemológica, sino que tiene raíces éticas. Como puede verse muy claramente en SPINOZA, un pensamiento que pretende que la filosofía posea un carácter ético irrenunciable, de modo que el objetivo real de toda reflexión filosófica consiste en realidad en ofrecernos pautas de comportamiento, se ve movido por la necesidad de establecer contextos amplios, horizontes explicativos que le permitan comprender el sentido de su compromiso vital. En otras palabras, cuando lo que está en juego al filosofar es el propio compromiso vital del filósofo, la simple aceptación de conjeturas, de hipótesis más o menos confiables, no parece ofrecer justificación suficiente. A no ser, claro está, que se asuma un relativismo ético radical.

Estas consideraciones nos llevan a la tercera crítica de HEGEL a la doctrina kantiana del conocimiento, referida esta vez a la distinción que establece KANT entre la razón y el entendimiento.

C. ENTENDIMIENTO Y RAZÓN

Es bien conocida la diferencia que establece KANT entre la función del entendimiento y la que corresponde a la razón. Mientras que el entendimiento cumple la tarea de analizar y ordenar, tanto mediante las formas de la sensibilidad como mediante la aplicación de las categorías que le son propias, y bajo la orientación de las ideas de la razón, los datos que le ofrecen los sentidos, a la razón como tal le corresponde sólo una función reguladora. Mediante sus ideas de mundo, yo

y Dios, le señala al entendimiento las metas formales bajo las cuales debe operar, otorgándole a esta tarea la necesaria unidad de sentido. Uno podría decir que la razón orienta, pero no conoce, mientras que el entendimiento conoce, pero carece de sentido de orientación. La razón cumple así un cometido indispensable para el conocimiento, pero ella misma no es propiamente una facultad cognoscitiva.

El escándalo que suscitó esta doctrina kantiana se debía a que la razón era precisamente la que tenía a su cargo aquellas preguntas que, como el mismo KANT lo reconoce, son las que obligan al hombre a buscar respuestas que le permitan dar sentido a su vida. Sacar tales preguntas del ámbito del conocimiento era una propuesta que no podía menos que suscitar una enérgica oposición. Si lo que caracteriza al hombre es precisamente su racionalidad, pero esa racionalidad no le permite dar respuesta a los interrogantes que más lo acucian, interrogantes que, por lo demás, provienen de esa misma razón, nos encontramos con una desconcertante paradoja.

Sin embargo, KANT había planteado una tesis que no parecía posible rechazar: si todo conocimiento se halla condicionado desde su mismo origen por la distinción entre el sujeto y el objeto, ese conocimiento ostenta en su misma raíz el carácter de la insuperable finitud. Porque un conocimiento que depende para su ejercicio del aporte que le ofrecen los sentidos está condicionado desde fuera y no puede aspirar a verdades absolutas. Esto implicaba, en primer lugar, que el conocimiento tenía vetado su acceso a lo infinito. Pero además, y como consecuencia de ello, tampoco tenía acceso al conocimiento del mundo como realidad total, ni al de sí mismo como sujeto de tal conocimiento. Ni el mundo, ni el yo, ni Dios podían ser objetos de un conocimiento humano.

Uno podría decir que toda la *Fenomenología del Espíritu* de HEGEL no es otra cosa que una confrontación sistemática y titánica con esta tesis kantiana, de apariencia simple pero llena de consecuencias. HEGEL no va a tratar de refutarla, o de obviarla, sino de llevarla a sus últimas consecuencias, buscando superarla mediante el ejercicio de su radicalización. Si las *Meditaciones* de Descartes pueden considerarse como una especie de cura homeopática contra el escepticismo, siguiendo el principio de que *similia cum similibus curantur* (cosas semejantes se curan con cosas semejantes), también la *Fenomenología* de HEGEL emplea el mismo tratamiento contra lo que considera el empirismo kantiano: llevarlo hasta el extremo para obligarlo a superar sus propios límites.

Imposible pretender aquí así no fuera más que una somera descripción de este tratamiento. Bástenos señalar los resultados del mismo, sin pretender con ello justificarlos. La cura contra el kantismo la presenta HEGEL en su doctrina del saber absoluto, con el cual culmina su obra. Tengamos muy en cuenta que

no nos habla de un *conocimiento* absoluto, sino de un *saber*, es decir, de una convicción acerca de una verdad que posee carácter vital. Por otra parte, la idea de absoluto debe entenderse en su sentido etimológico (*ab-solutum* = des-ata-do): un saber que no depende de otros saberes, un saber que se halla liberado de toda relación, un saber auto-sustentado. Es cierto que para llegar a ese saber es necesario recorrer un largo y arduo camino: tanto el que ha recorrido la filosofía desde sus orígenes, como el que debe recorrer el lector de la *Fenomenología*. Pero ese saber se muestra ser no solamente el resultado de ese recorrido, sino su fundamento o punto de partida, su verdadero origen. Aunque para llegar a él han hecho falta no solo siglos de reflexión filosófica y de desarrollo cultural, sino también un ejercicio tan arduo como el que nos exige la *Fenomenología del Espíritu*, el resultado al que se llega es que ese saber constituye en realidad el punto de partida de todo saber verdadero.

Ahora bien, ¿qué es lo que nos dice ese saber?, ¿cuál es su contenido? Lo que nos revela ese saber absoluto es que la realidad se halla configurada a imagen y semejanza del acto de conocer, que la realidad no es otra cosa que un proceso mediante el cual la Idea se hace real, y mediante ese hacerse real toma conciencia de sí. Se trata de la tesis central del idealismo: la pasajera realidad en su radical inconsistencia no posee otra solidez que aquella que le otorga la conciencia al recuperarle su pasado y proyectarlo sobre su presente. Sin esa proyección del pasado sobre su presente, a la que HEGEL llama esencia o entidad (*Wesen*), las cosas todas no son más que momentos pasajeros e inconsistentes de un devenir volátil.

Esta tesis no es otra que aquella que ya habíamos enunciado antes: que todo lo racional es real, y todo lo real es racional, o que sólo lo racional goza de verdadera realidad. De este modo el conocimiento filosófico no viene a ser, en último término, sino el momento mediante el cual la realidad misma toma conciencia de sí, sabe de su propio ser y adquiere así verdadera consistencia racional.

En esta forma el conocimiento en su raíz, es decir, como saber absoluto, no es ya un instrumento mediante el cual dos entidades diferentes de antemano, el sujeto y el objeto, entran en contacto. En contra de esta concepción instrumental del conocimiento, enunciada en forma tajante por la doctrina cartesiana y retomada por KANT, HEGEL se propone entenderlo como un proceso ontológico, es decir, como algo que le acontece a la realidad misma, y que consiste precisamente en que esa realidad, por el acto humano de conocer, se desdobra, toma conciencia de sí y se manifiesta tal cual ella es. En esa forma su indetenible pasar recupera sentido y el ser volátil recupera su esencia o su carácter entitativo.

III. EN EL ÁMBITO DE LA METAFÍSICA

Lo que acabamos de ver nos permite entender mejor las críticas que lleva a cabo HEGEL, ya no en el aspecto cognoscitivo, sino desde una perspectiva metafísica. Las podemos reunir en dos grupos: aquellas que se refieren a la concepción de la lógica como metafísica, y las que apuntan a la “dialéctica trascendental” kantiana, es decir, a las contradicciones en las que, según KANT, cae inevitablemente la razón cuando traspasa sus propios límites.

A. LÓGICA COMO METAFÍSICA

Desde los albores mismos de la filosofía, ARISTÓTELES, entre otros, había planteado una pregunta que surge casi espontánea a quien pretende hacer filosofía en el sentido tradicional de la palabra. Porque si nos preguntamos por aquello que existe en último término, por la realidad tomada en su totalidad, es casi natural que nos preguntemos si no existen algunos conceptos más generales, algunos conceptos fundamentales, que nos permitan ordenar esa realidad como un todo.

Utilizaremos un ejemplo bastante pedestre, pero que tal vez nos sirva para entender mejor la cuestión. Si alguien debe organizar las mercancías de un gran supermercado, deberá establecer unas categorías realmente generales que le permitan buscarle un lugar a cada uno de los innumerables productos que allí se encuentren. La búsqueda de esos grandes renglones mediante los cuales resulte posible ordenar ese gran supermercado que es el universo, es lo que podemos llamar la búsqueda de las grandes categorías.

ARISTÓTELES había intentado algo en ese sentido, pero no había podido avanzar mucho en ello, porque, según HEGEL, no disponía de un criterio claro para lograrlo. KANT retomará el intento, esta vez orientado por la distribución formal de las proposiciones que había propuesto la lógica. Si a cada forma de proposición debe corresponder una categoría, y si tenemos el inventario total de todas las proposiciones posibles, podríamos elaborar el catálogo completo de esas categorías. Esto, en líneas muy generales, es lo que se propone hacer en su deducción de las categorías: partir del inventario general de las proposiciones elaborado por la lógica tradicional. Y no otra cosa es lo que intentará hacer HEGEL, pero buscando corregir lo que considera la falla fundamental del intento kantiano.

¿Cuál es esa falla fundamental? Tal vez podríamos formularla así: partir de un concepto muy estrecho de conocimiento, al reducirlo al simple ordenamiento de objetos a partir de los datos de la experiencia. Porque el inventario de las proposiciones que había elaborado la lógica tradicional sólo cubría a aquellas proposiciones con las cuales nos referimos a objetos que nos son dados por la

experiencia sensible, ya sea como objetos dados de manera inmediata, ya sea como objetos que resultan de nuestro proceso de reflexión sobre los primeros. Esta concepción estrecha de conocimiento, que orienta el intento kantiano, no es propiamente errónea, sino restringida, es decir, insuficiente. De modo que las categorías descubiertas por KANT son aceptables, aunque insuficientes.

La tarea que va a emprender HEGEL en su *Ciencia de la Lógica* no es otra que la de llevar a cabo una verdadera deducción de las categorías, pero orientándose esta vez no por la concepción estrecha de conocimiento de la que partía KANT, sino por una concepción muy ampliada, tal como la encontramos en la *Fenomenología*. Conocer no es simplemente ordenar objetos, ni siquiera volver sobre sí para descubrir en el sujeto el fundamento de esa ordenación, ni tampoco llega a ser suficiente añadir a ello la razón, para establecer desde ella la identidad fundamental entre ser y pensar. Hay que avanzar hacia la cultura en toda su complejidad, y hacia el complejo fenómeno de la religión, para lograr así obtener una mirada amplia sobre lo que significa conocer.

De esta mirada amplia sólo vamos a tomar un elemento que nos ayude a entender la crítica de HEGEL a lo que podríamos considerar la metafísica kantiana: si la realidad es en último término pensamiento, como se propone demostrarlo la *Fenomenología*, entonces, cuando ese pensamiento se piensa a sí mismo, no hace otra cosa que descubrir las condiciones mismas de todo lo que es. En eso consiste entonces la Lógica según la entiende HEGEL: en desarrollar esa reflexión del pensamiento sobre sí mismo. Y, ¿qué es lo que descubre? Por una parte, las categorías kantianas, aunque enriquecidas con no pocos ingredientes adicionales y con un ordenamiento especulativo. Baste, para entenderlo, con examinar los desarrollos que lleva a cabo HEGEL en las dos primeras partes de su obra, las llamadas “Doctrina del Ser” y “Doctrina de la Esencia”, que corresponden respectivamente al análisis de aquellas categorías necesarias para comprender lo que es en cuanto que es (*Ser*), y de las indispensables para comprender el carácter reflexivo de esa misma realidad en cuanto nos manifiesta su verdadera entidad (*Esencia*).

Como lo explica GEORGES NOËL en su excelente comentario sobre la lógica hegeliana, en esas dos primeras partes de la *Lógica* HEGEL retoma las categorías kantianas como aquellas que nos permiten conocer la realidad, primero, en cuanto simplemente está ahí como algo dado de antemano (categorías del Ser), y luego en cuanto nuestra reflexión logra que esa realidad se desdoble y manifieste su verdadera esencia (categorías de la Esencia). Mientras que las primeras corresponden en general a los conceptos del sentido común, es decir, aquellos con los cuales manejamos la realidad en cuanto nos está dada por nuestra experiencia inmediata, las segundas son las que orientan el quehacer científico que

busca, mediante una reflexión, descubrirle a la realidad su trasfondo verdadero, es decir, su “esencia”.

Con ello la lógica se convierte en la verdadera metafísica, en el sentido más general del término: el recuento de aquellas categorías básicas mediante las cuales nos es dado comprender la realidad en su sentido más fundamental. Es cierto que esa lógica no agota el sentido de la realidad, como no lo puede hacer, por lo demás, ningún conjunto de conceptos por elaborados que éstos sean. Pero sí nos permite enmarcar su ámbito de posibilidad y entender, al final del proceso, cómo esa realidad, que es pensamiento, sólo puede ser real en la medida en que “salga de sí misma”, “vaya más allá de sí misma”, para emplear términos hegelianos, desplegándose así en la exterioridad del espacio y del tiempo como Naturaleza, como realidad física, cualificada y viviente.

B. LAS CONTRADICCIONES DE LA RAZÓN

Tal vez no nos resulte tan difícil comprender ahora cómo va a proceder HEGEL al confrontar las contradicciones en las que, según KANT, cae de manera inevitable la razón cuando pretende conocer sus ideas directrices: el mundo, el yo y Dios. Para cada caso HEGEL ofrece una respuesta diferente.

En el caso del *mundo*, esas contradicciones en las que cae nuestra razón al tratar de comprenderlo no deberían extrañarnos. Porque ese mundo físico es, por su misma naturaleza, un mundo contradictorio, pasajero, inconsistente. Descubrir en él contradicciones no significa que estemos equivocados, o que nuestro sistema de conocimiento no se muestre adecuado para conocerlo, sino, por el contrario, muestra nuestra capacidad de conocer. En este punto HEGEL parece esbozar una sonrisa de burla frente a la interpretación que nos brinda KANT. Porque cuando constata que, al tratar de conocer la Naturaleza, no podemos evitar una serie de contradicciones, KANT, en lugar de atribuir las al carácter inconsistente de ese mundo pasajero, las pone en la cuenta de nuestra limitada capacidad de conocer. “Demasiada ternura con las cosas”, comenta HEGEL con marcada ironía.

El caso del *yo* es un tanto diferente. Es cierto que un conocimiento que sólo puede conocer objetos, ya que parte inevitablemente de la radical distinción entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, no está en condiciones de poder conocer al sujeto como tal. Este sujeto no puede ir más allá de ser la condición del conocimiento, pero nunca podrá llegar como tal a ser objeto del mismo. Pero precisamente el conocimiento de objetos se muestra condicionado por la actividad del sujeto que los constituye como tales. Y esta actividad, que se halla en la raíz misma de la constitución del objeto, y también del sujeto, no puede ser comprendida con categorías elaboradas para el conocimiento de objetos,

sino con las categorías con las cuales la tradición había venido hablando de los actos del sujeto, es decir, con categorías de la voluntad. Deseo, lucha, temor a la muerte, reconocimiento, etc. deberán ser las categorías que nos sirvan para ello. Tal vez ya no podamos hablar de conocimiento, en el sentido estrecho del término, tal como lo emplea por lo general KANT. Pero ello no quita que todas esas experiencias que se muestran como condiciones del mismo acto de conocer objetos no nos permitan comprender (y en este sentido conocer) el verdadero sentido humano de la realidad que nos envuelve.

¿Y Dios? KANT había destruido cualquier argumento acerca de su existencia, al mostrar que todos los argumentos concebibles se apoyaban en último término sobre el llamado por él “argumento ontológico”, cuya hermosa fórmula nos la había dejado SAN ANSELMO en el siglo XI, “el primer gran filósofo de la Edad Media... después de JUAN ESCOTO ERIGENA”, como lo llama el conocido historiador de esa época, ÉTIENNE GILSON. Aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado tiene necesariamente que existir, porque si no existiera no sería aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, ya que entonces podríamos pensar algo que sí lo fuera, y esto sería por tanto mayor.

Sobre el valor de este argumento ha corrido mucha tinta, y seguirá corriendo sin duda mucha más. No es mi intención entrar a discutir su validez, sino señalar que, para todo racionalista que se precie de tal, el argumento no solamente es válido, sino que constituye, como en el caso de SPINOZA, la puerta de entrada para que la razón pueda llegar hasta la realidad. Tal vez sería bueno señalar, como lo hace HEGEL, que si vamos a ser muy estrictos no deberíamos hablar de un argumento, porque si lo tomamos como tal lo que en realidad estamos demostrando es que la única realidad cuya existencia no necesita demostración es precisamente la realidad del Dios de la filosofía. Y digo “el Dios de la filosofía”, porque cabría muy bien señalar que ese Dios no tiene porqué ser asimilable al Dios que predicán las religiones; y hasta cabría pensar que resulte incompatible con no pocas de esas versiones religiosas.

IV. EN EL ÁMBITO DE LA ÉTICA

Hemos visto hasta ahora las críticas que hace HEGEL tanto a la doctrina kantiana del conocimiento como a la metafísica que de ella se deriva. Veamos ahora, de manera muy sucinta, las principales críticas que le hace a la ética kantiana. No nos vamos a demorar en ello, no sólo por la falta de espacio, sino, sobre todo, porque tendremos ocasión de reencontrar algunas de estas ideas cuando examinemos la *Filosofía del derecho* de HEGEL.

A. DUALISMO ENTRE EL DEBER Y LAS INCLINACIONES

La crítica fundamental a este respecto señala cómo KANT llevó a cabo un análisis magistral del sujeto humano tomado en su abstracta singularidad. Y en ello no cabe la menor duda de que realizó una obra inmortal: agotó, por decirlo así, las posibilidades conceptuales del mismo. Ello se muestra precisamente en que tal sujeto termina siendo, en las manos de KANT, todo lo contrario del sujeto singular, único e irrepetible, que pretendía examinar su filosofía ética. El sujeto que termina saliendo del laboratorio kantiano es el más abstracto universal indeterminado que podamos concebir; *uomo qualunque*, como dicen los italianos, un cualquiera, un don nadie: el hombre universal.

Esto se debe, a los ojos de HEGEL, a que KANT deja de lado las raíces mismas que constituyen al hombre como tal: su entorno histórico y religioso. Precisamente el legado kantiano debe llevarnos a comprender la necesidad de recontextualizar al hombre para poder comprenderlo: la moral, como conjunto de normas que determinan la corrección de los actos humanos desde su interioridad, debe transformarse así en una ética, que sitúa esos actos en el contexto de lo intersubjetivo, de lo social.

B. EL INDIVIDUALISMO

Si llevamos esta crítica al individualismo al ámbito de lo lógico, lo que indica la propuesta hegeliana es que lo singular como tal no debe ser concebido como lo opuesto sin más a lo universal, porque en ese caso, como le ocurre a KANT, termina por identificarse con su contrario. El individuo como tal se convierte en el más abstracto universal. Es necesario comprender la mediación de lo particular, como el término medio entre el universal abstracto y el singular concreto. Esto aparece claramente en el silogismo de la doctrina ética hegeliana, conformado por el *singular* abstracto que halla su lugar propio en el seno de la familia, mediado por el *particular* concreto de la sociedad civil, espacio de juego para los intereses particulares, y que viene a realizarse en el *universal* efectivo del Estado. Se parte así de un universal abstracto que se media a través de un particular, para llegar al verdadero singular concreto constituido por el ciudadano del Estado de derecho. En otras palabras, lo universal no es ya el punto de mediación, sino punto de partida y a la vez de llegada de todo pensamiento concreto.

C. CRÍTICA AL FORMALISMO

Las consecuencias de estas reflexiones lógicas, que a primera vista parecen simples malabarismos conceptuales, pueden verse en su crítica al liberalismo como

la más elevada expresión del espíritu moderno. HEGEL, como bien sabemos, elabora la primera crítica interna al pensamiento liberal. Y digo interna, porque su intención no es rechazar el libre pensamiento y sus apreciadas consecuencias, sino constatar su plena realización conceptual en la doctrina kantiana, y la necesidad, por tanto, de superarlo, de comprender y traspasar sus límites.

La idea básica es la siguiente: la Modernidad consiste, lógicamente hablando, en la afirmación indispensable de lo individual frente a lo abstractamente universal, propio del pasado. Pero esa afirmación se vuelve abstracta al contraponerse de manera inmediata a lo universal, no menos abstracto. Ese individuo que reclama y obtiene todos sus derechos debe comprender que tales derechos sólo pueden llegar a ser efectivos dentro del contexto social en el cual hunde sus raíces. La plena realización de su libertad singular sólo puede ser efectiva a partir de, y en dirección a, ese contexto social que lo hace posible. Superar el pasado no significa simplemente rechazarlo, dejarlo a un lado, aunque el momento de la confrontación, de la ruptura, haya sido necesario para lograr la verdadera liberación. Para alcanzar la plenitud de ésta hace falta recuperar, dentro del individualismo liberal, los valores y las condiciones sociales que han hecho posible su realización.

En otras palabras, que pueden servir de introducción al examen de la filosofía del derecho que haremos a continuación: el individuo debe tomar distancia de su contexto social para comprenderlo, pero esa distancia no debe hacerlo olvidar que en ese contexto se hallan las raíces que lo han hecho posible. La sociedad en la cual vive goza así de lo que podemos muy bien llamar una “presunción de derecho”, es decir que quien se proponga cambiarla debe asumir la “carga de la prueba”. Esto es lo que podríamos llamar el “núcleo conservador” del pensamiento liberal hegeliano.

BIBLIOGRAFÍA

GILSON, ÉTIENNE. *La filosofía de la Edad Media*, Madrid, Edit. Gredos, 1976.

HEGEL, G. W. F. *Creer y saber*, JORGE AURELIO DIAZ (trad.), Bogotá, Edit. Norma, 1992.

HOYOS, LUIS EDUARDO. *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y Siglo del Hombre Editores, 2001.

NOEL, GEORGES. *La lógica de Hegel*, JORGE AURELIO DIAZ (trad.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1995.

JORGE AURELIO DÍAZ

Hegel: filosofía del derecho

Para comprender mejor la *Filosofía del derecho* de HEGEL, me parece conveniente comenzar por situarla dentro de su sistema de pensamiento. No podemos olvidar la importancia que tiene para este pensador alemán la estructura global de comprensión como referente necesario para la determinación del sentido de los elementos: su método de pensamiento es declaradamente sintético. En un pensamiento así, el todo, lejos de ser el simple resultado de la suma de sus partes, es el que les otorga sentido a esas partes. De ahí que sin comprender el todo no sea posible comprender de manera adecuada los diferentes elementos que lo conforman. Comencemos entonces por precisar el todo, en este caso que nos concierne, al que HEGEL llama *Espíritu objetivo*, para comprender así el lugar que ocupa y el sentido que tiene su propuesta de reflexión política dentro de la globalidad de su pensamiento.

I. OBJETO Y LUGAR DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DENTRO DEL SISTEMA

En su prefacio a *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*, HEGEL mismo nos señala:

Este libro de texto es un desarrollo adicional, sobre todo más sistemático, de los mismos conceptos fundamentales que, sobre esta parte de la filosofía, se encuentran ya en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, dedicada a mis cursos (*GPHR*, 3 [63]).

Cabe recordar que la *Enciclopedia* es el texto que mayor elaboración tuvo por parte de HEGEL, y en el cual expone la visión global de su sistema. La parte de la *Enciclopedia* a la que se refiere la cita es precisamente aquella que tiene como título “Espíritu objetivo”, y que corresponde al segundo de los tres momentos que componen la filosofía del Espíritu: Espíritu subjetivo, Espíritu objetivo y Espíritu absoluto. Tratemos de entender lo que esto significa.

A. EL CONCEPTO HEGELIANO DE ESPÍRITU

El conocimiento del Espíritu —dice HEGEL en el §377 de la *Enciclopedia*— es el más concreto y, por tanto, el más elevado y difícil. *Conócete a ti mismo*, este precepto absoluto, ni en sí mismo, ni allí donde históricamente fue pronunciado, tiene el significado de un mero *auto-conocimiento* según las aptitudes *particulares* del individuo, su carácter, inclinaciones o debilidades, sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano, así como de lo verdadero en y para sí, o sea, de la *esencia* misma como Espíritu. Tampoco la filosofía del Espíritu posee la significación de eso que se

llama *conocimiento de los hombres*, y que se esfuerza en investigar las *particularidades*, pasiones y debilidades de los demás seres humanos por igual; los *recovecos*, por así decirlo, del corazón. Un conocimiento [este último] que sólo tiene sentido, por una parte, presuponiendo el conocimiento de lo universal, es decir, del ser humano y consiguientemente del Espíritu; mientras, por otra parte, ese conocimiento se ocupa de las *existencias* contingentes, irrelevantes y no verdaderas del Espíritu, sin penetrar empero en lo *sustancial*, en el Espíritu mismo.

Lo que podemos entresacar de este párrafo es que HEGEL se refiere con el término de Espíritu a todo aquello que pertenece al hombre como hombre, a lo específicamente humano, pero no en su aspecto particular, sino en su carácter más general. Ahora bien, al considerar que lo específicamente humano es “lo verdadero en y para sí”, nos encontramos frente a una tesis con claro acento antropocéntrico, es decir, frente a una visión según la cual el sentido de lo real está dado por el hombre, de modo que el conocimiento de este último es el conocimiento “de lo verdadero en y para sí”, o sea, de aquello que por sí mismo es lo verdadero. Mientras que el pensamiento (la Lógica) y la realidad natural (la Naturaleza) vienen a tener sentido en el ser y por el ser humano, éste, como Espíritu, es el verdadero dador de sentido, ya que lo posee por sí mismo. Lógica, Naturaleza y Espíritu son así los tres grandes momentos del sistema total.

Sin embargo, digo esto sólo en una primera aproximación, porque en realidad uno de los propósitos centrales de la doctrina hegeliana es precisamente superar lo que considera como el unilateral antropocentrismo moderno: es cierto que en el hombre y por el hombre la realidad adquiere sentido, pero ese sentido no lo otorga el hombre, sino que lo descubre, lo hace real, lo hace efectivo, pero no es un simple producto humano. El sentido último de la realidad es aquello que las religiones han llamado Dios.

Son así dos las ideas básicas que orientan esta manera de pensar, que HEGEL comparte con buena parte de sus contemporáneos, y que CHARLES TAYLOR expresa muy bien, tomándolas de HOFFMEISTER:

[En primer lugar], que nosotros podemos conocer realmente la Naturaleza únicamente porque somos de su misma sustancia, que sin duda la conocemos propiamente cuando tratamos de entrar en comunión con ella, y no cuando tratamos de dominarla o diseccionarla con el propósito de someterla a las categorías del conocimiento analítico; y, en segundo lugar, que conocemos la Naturaleza porque, en cierto sentido, nos hallamos en contacto con lo que la constituye, con la fuerza espiritual que se expresa en ella¹.

1 CHARLES TAYLOR, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 10.

En otras palabras, y tal como lo señalamos en la exposición de la crítica que le hace HEGEL a KANT, la realidad es para HEGEL una fuerza espiritual que se manifiesta de diversas maneras. Y precisamente porque nosotros compartimos esa fuerza espiritual es por lo que estamos en condiciones de poder comprenderla, de permitir que en nosotros y por nosotros despliegue el sentido que se halla latente en la ella.

Ese despliegue del sentido humano de la realidad se lleva a cabo en tres grandes momentos: a. El momento subjetivo, que corresponde al análisis del hombre como sujeto portador de ese sentido; b. El momento objetivo, en el cual se analizan las realizaciones propias de ese sujeto para construir un mundo a su imagen y semejanza (éste es el momento que nos corresponde examinar aquí); por último, c. El momento absoluto, donde se pasa revista a las tres manifestaciones humanas de aquello que trasciende al hombre y constituye el sentido último de toda realidad: la belleza en el arte, el bien en la religión y la verdad en la filosofía. Tenemos así en sus líneas más generales los tres grandes momentos del Espíritu: el subjetivo, el objetivo y el absoluto. Pasemos entonces a precisar un poco más el concepto de Espíritu objetivo, que, como ya lo hemos señalado, constituye el tema específico que HEGEL desarrolla en su obra *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho, o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*.

B. EL CONCEPTO HEGELIANO DE ESPÍRITU OBJETIVO

El paso conceptual del momento subjetivo al objetivo se lleva a cabo buscando superar la contradicción radical que se nos hace manifiesta en el análisis del hombre como sujeto (Espíritu subjetivo): aquella que existe entre el espíritu humano, cuya esencia es la libertad, y la realidad natural dentro de la cual existe y que se halla sometida a la necesidad ciega. Tenemos así frente a frente al hombre como ser libre y al mundo como entidad sometida a la ciega necesidad. Esta contradicción, que también KANT examinó con el mayor cuidado, es a la vez el punto de partida y el motor que impulsa toda la filosofía hegeliana del derecho.

La superación dialéctica de esa contradicción entre libertad subjetiva y necesidad exterior, es decir, el proceso conceptual mediante el cual esos dos elementos contrapuestos se convierten en momentos constitutivos de una unidad superior, exige ante todo un análisis de esa libertad, la cual no es para HEGEL un elemento dado, natural, sino el resultado del proceso reflexivo mediante el cual el hombre retorna sobre sí mismo a partir de la Naturaleza. Esto quiere decir que la libertad no es en el ser humano un estado originario, sino

derivado; derivado del acto mediante el cual la conciencia, al volver sobre sí, se sitúa ante el mundo y toma como objeto de su consideración esa misma diferencia que establece entre ella y el mundo. En otras palabras, la libertad aparece como resultado y superación del Espíritu subjetivo, y lleva a plantear la pregunta por las relaciones de ese Espíritu con la realidad objetiva dentro de la cual se expresa.

Con el concepto de Espíritu objetivo HEGEL examina entonces aquellas configuraciones sociales que, siendo resultado de la acción y de la interacción humana, vienen a constituir una “segunda naturaleza”, es decir, el contexto dentro del cual los seres humanos despliegan su existencia en cuanto humanos. Se trata, por lo tanto, de realidades espirituales, es decir, de realidades producidas por la comunicación entre las conciencias, pero no por ello son menos objetivas, es decir, realidades que están ahí frente a los seres humanos y los determinan. Al buscar superar la contradicción entre su libertad subjetiva y la necesidad natural, los hombres construyen esa “segunda naturaleza” o mundo humano que, si bien es producto de su carácter de seres pensantes, viene a su vez a determinarlos, a condicionarlos, pero ya no de manera ciega como lo hace la “primera naturaleza” o el mundo de lo que simplemente está ahí.

C. LAS TRES GRANDES DIVISIONES DEL ESPÍRITU OBJETIVO

Las divisiones o momentos del Espíritu objetivo corresponden a los momentos de la voluntad libre, es decir, de esa libertad que se constituye mediante el acto de reflexión. El movimiento consiste en que esa voluntad salga de sí de manera inmediata para retornar a sí misma desde esa exterioridad, de modo que, finalmente, mediante ese doble movimiento, se manifieste de manera objetiva en un conjunto de instituciones que le otorguen carácter real y concreto a su libertad.

En primer lugar (a) tenemos la libertad en su estado inmediato como libertad del sujeto singular o *persona*, cuyo carácter puramente negativo de no-dependencia frente a todo lo otro que le es externo, sólo puede hacerse efectivo saliendo de sí hacia la exterioridad de manera no menos inmediata. HEGEL comprende así el origen de la propiedad o de la apropiación, no como resultado de una necesidad vital, sino como el intento primordial del hombre que se sabe libre y busca manifestar de esa manera inmediata su libertad. “Lo racional de la propiedad —dice HEGEL comentando el §41 de su *Filosofía del derecho*— no yace en la satisfacción de la necesidad vital, sino que en ella se supera la mera subjetividad de la personalidad”. La propiedad aparece así como necesaria para la realización de la libertad, pero a la vez como su primer y más bajo nivel de

realización. Con la propiedad y los inevitables conflictos que ella conlleva, aparece el *derecho abstracto o formal*.

En segundo lugar (b) tenemos el momento reflexivo mediante el cual la voluntad libre se vuelve sobre sí desde esa exterioridad de su propiedad, con lo cual la persona se particulariza y se convierte en *sujeto*, es decir, deja de ser un simple propietario para tomar en sus manos la proyección de su existencia; pasa con ello de la exterioridad de la cosa poseída a la interioridad de su conciencia moral. Con ello aparecen los conceptos de propósito, intención, elección, y sobre todo los de bien y mal. De ahí que a este segundo momento lo llame HEGEL *moralidad*.

Finalmente (c) —y es sobre todo aquí, como veremos, donde HEGEL espera ofrecer su aporte personal a la concepción del derecho—, la voluntad debe volverse sustancial, es decir, superar la doble unilateralidad del simple propietario perdido en su exterioridad y del simple sujeto moral encerrado en su interioridad, para lograr, como *ciudadano*, una objetividad en la cual no pierda su carácter de sujeto moral. Esto sólo podrá lograrlo al tomar cuerpo en la familia, la sociedad civil y el Estado. A este momento lo llama HEGEL *eticidad*, y con él llega a su culminación el Espíritu objetivo y su filosofía del derecho.

Pasemos ahora a examinar estos tres momentos del Espíritu objetivo —el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad—, para comprender la manera como HEGEL nos presenta su encadenamiento conceptual y su desarrollo. Pero no olvidemos que más allá del Espíritu objetivo se sitúa el Espíritu absoluto como superación de lo puramente humano a partir del hombre mismo, y que se halla constituido a su vez por tres momentos: arte, religión y filosofía. Dado el carácter de nuestra exposición, no diremos nada más sobre ello.

La dialéctica que ordena los momentos del Espíritu objetivo es reflexiva, es decir, se trata de ir mostrando cómo la voluntad libre pasa, mediante un proceso de reflexión o de interiorización, desde su estado inmediato como *persona* que toma posesión de bienes, pasando por la de *sujeto* que asume su libertad y actúa en virtud de sus propósitos, y se ve así enfrentado al problema de su elección moral, hasta llegar finalmente a su condición de *ciudadano* en el seno de una familia, de una sociedad civil y de un Estado. Comencemos entonces por examinar el primer momento, es decir, el llamado por HEGEL *derecho abstracto*.

II. EL DERECHO ABSTRACTO

El ser humano es ante todo libertad abstracta, formal, mera capacidad de abstraer de todo lo que le es dado y afirmarse a sí mismo frente a ello, ya que, como

hemos visto, es a partir de eso dado como él, mediante su reflexión, retorna sobre sí mismo y se sabe diferente de todo lo demás. En ese primer momento es ya un ser libre, pero su libertad es sólo abstracta, pura posibilidad que sólo puede llegar a ser real en cuanto sale de sí misma y se objetiva. Al objetivarse mediante el acto de tomar propiedad de algo exterior no sólo se exterioriza, sino que, a través de esa propiedad, se distingue de los demás y entra en relación con ellos, ya que la apropiación exige el reconocimiento como acto recíproco.

Cabe anotar, como lo hace VALLESIANA en su traducción de la *Enciclopedia* (cfr. §490, n. 828), que aquí ya no se trata, como era el caso en la *Fenomenología*, de examinar la relación originaria entre los seres humanos que buscan reconocimiento, y que allí se mostraba como una lucha a muerte cuyo resultado era la relación de dominación y servidumbre. En el seno de la sociedad moderna, que es ahora el objeto de los análisis hegelianos, ese reconocimiento se obtiene mediante la propiedad, es decir, como una relación entre propietarios. Este reconocimiento mediante la propiedad implica, de parte del poseedor, ya sea un apropiarse del objeto, ya sea una elaboración del mismo, ya sea un acto simbólico por el cual exprese su voluntad de dominio. Y, de parte de quienes forman su entorno social, el reconocimiento de su calidad de *persona*.

El contrato constituye, así, el acto por el cual las partes expresan su voluntad acerca de la cosa poseída y se reconocen como personas; acto que posee validez por sí mismo sin atender a la intención de los contratantes: la firma de un contrato obliga, aunque se haya hecho con intención dolosa. Ahora bien, la diferencia radical que existe entre la voluntad interior y su manifestación exterior en la propiedad da pie a diversas clases de conflictos que HEGEL ordena en tres niveles: el entuerto inocente, el entuerto malicioso y el delito. En el primer caso los litigantes no tienen claridad sobre los límites de sus respectivos derechos; en el segundo, uno de los contratantes intenta defraudar al otro; y en el tercero, uno de los contratantes apela a la fuerza para imponer su voluntad.

En su forma inmediata, la respuesta al delito es la venganza, la cual genera a su vez un círculo infernal de retaliaciones. La situación por la que ha venido pasando nuestra sociedad es un buen ejemplo de ello. Ahora bien, ese círculo sólo puede romperse mediante la pena o el castigo ejercido por una autoridad ajena en la persona del juez. Con esa intervención se lleva a cabo una mediación cuyo efecto es doble: por una parte, a diferencia de la venganza, el castigo ataca el delito y no directamente al delincuente, lo cual permite romper el círculo infernal de la venganza. Por otra, como el castigo es ejecutado por una instancia superior, pierde en gran medida su carácter contingente, ya que en la venganza

el ejercicio de la violencia depende de la capacidad que tenga el ofendido para reivindicar su derecho lesionado.

HEGEL hace notar cómo la distancia o diferencia que existe entre la voluntad subjetiva libre y la propiedad objetiva, que da lugar al conflicto y fundamenta así el derecho abstracto o derecho de propiedad, hace del ejercicio de este derecho un campo interminable para la solución de conflictos. En términos cotidianos, la tarea de quienes velan por la justicia en este campo del derecho de propiedad es una tarea por su misma naturaleza interminable.

III. LA MORALIDAD

El análisis conceptual que conduce del derecho abstracto o derecho de propiedad a la moralidad es expresado por HEGEL de la siguiente forma:

Se ha desarrollado [hasta aquí] una distinción entre derecho y voluntad subjetiva. La realidad del derecho, que la voluntad personal se da primeramente de una manera inmediata [en la cosa poseída], se muestra mediada por la voluntad subjetiva, o sea, por aquel momento que, siendo el que da existencia al derecho-en-sí, puede también distanciarse de ese derecho y oponerse a él. Y, al revés, la voluntad subjetiva bajo esa abstracción y siendo así poder por encima del derecho, es algo nulo de por sí; esta voluntad sólo tiene verdad y realidad esencialmente en tanto está en ella misma como la existencia de la voluntad racional: *moralidad* (*Enc.* §502).

Tratemos de entender esta cita: la diferencia radical entre la voluntad subjetiva y el derecho que ella misma fundamenta de manera inmediata hace que esa voluntad sea a la vez la que establece el derecho y la que puede invalidarlo, es decir, que puede situarse por fuera de él. Es lo que vimos que sucedía en los diferentes conflictos de propiedad, y de manera extrema en el caso del delito. Esto, a su vez, hace que esa voluntad, que adquiere realidad mediante el derecho, al ponerse por fuera de él se anule, se invalide como tal. De modo que esa voluntad sólo viene a tener realidad y verdad en cuanto existe como voluntad racional, es decir, en cuanto existe en la figura del sujeto moral como aquel que no sólo establece el derecho, sino que se somete a él.

HEGEL comienza a tratar aquí uno de los aspectos más controversiales en toda reflexión ética o moral: el problema del mal moral que la tradición ha llamado con los conflictivos términos de *libre albedrío* y *pecado*. Y señala de entrada el origen del conflicto: la voluntad, por una parte, parece ser tanto más libre cuanto más autónoma se muestre; pero, por otra, como es el derecho el que le otorga realidad efectiva, al apartarse de él esa voluntad carece de sentido,

se anula. Digámoslo de manera directa: el pecado parece ser, a la vez, el acto supremo de libertad de la voluntad y su propia anulación.

Con ello, dice HEGEL, “el individuo libre que en el derecho (inmediato) era solamente *persona*, está ahora determinado como *sujeto*, o sea, como voluntad reflejada dentro de sí...” (*Enc.* §503). Con esa determinación interior la voluntad se vuelve particular, adquiere determinaciones que conllevan diferencias y semejanzas, lo cual da pie al establecimiento de propósitos. Ahora bien, como voluntad interiorizada no puede reconocer en la exteriorización de su obrar – nos dice HEGEL – sino “únicamente aquella existencia que estuvo presente en su saber y su querer”, es decir, sólo acepta responsabilidad por aquello de lo cual ella tenía conciencia.

HEGEL señala cómo al interior de la moralidad aparece la que él mismo llama “la más profunda contradicción” (*Enc.* §508), es decir, aquella que se da por la oposición entre una voluntad universal, cuyo principio de determinación es el bien como tal, abstracto e incondicionado, y la acción de esa misma voluntad, que por su naturaleza tiene que ser determinada, concreta y condicionada. Se trata de aquella misma contradicción que señalamos como el punto de partida y el motor de la filosofía del derecho, pero que aquí ha llegado a asumir una forma particularmente determinada y aguda. HEGEL pasa a examinarla bajo cuatro formas:

a. La primera será la contradicción entre el deber como tal y las múltiples obligaciones que conlleva: “Por causa –dice– del determinar indeterminado del bien, hay en general *varias cosas buenas y muchas obligaciones*, cuya diversidad se encuentra dialécticamente enfrentada y las pone en *colisión*” (§508). Alude con ello a los frecuentes conflictos entre deberes, con los que tropezamos casi a diario. La voluntad moral está llamada a determinarse por el bien en general, pero el carácter general de ese bien implica una indeterminación. Por eso habla de un “determinar indeterminado”: el bien debe determinar nuestra voluntad, pero él mismo es indeterminado. De ahí que se presenten diferentes concreciones del bien y algunas de ellas se excluyan mutuamente.

b. Una segunda forma de esa contradicción tiene su origen en que el sujeto, como particular, está obligado a atender a sus intereses también particulares, pero al mismo tiempo el bien como tal, que es universal, excluye dichos intereses. El conflicto entre el interés general y los intereses particulares no puede resolverse sacrificando estos últimos en beneficio del interés general, ni tampoco sacrificando a éste en beneficio de aquellos. En el primer caso tendríamos la peligrosa utopía que termina sacrificando los intereses reales de las personas concretas en el altar de un bien abstracto, y en el segundo, el triunfo del más craso egoísmo. Se trata, por otra parte, como podemos verlo fácilmente, de la

consabida contraposición kantiana entre las inclinaciones y el deber, que si bien no parecen armonizarse, deberían sin embargo hacerlo: los intereses particulares, que son reales y concretos, se contraponen con frecuencia al deber universal y abstracto.

c. La tercera forma de la contradicción proviene de que la voluntad libre, como dice HEGEL, es “certeza abstracta de sí misma, reflexión abstracta de la libertad hacia sí misma” (§509), con lo cual puede llegar a tomar distancia frente a la misma razón que debería ser la que moviera a esa voluntad. Tenemos así la manera hegeliana de comprender la tradicional cuestión del libre albedrío: el carácter abstracto de nuestra libertad personal nos vuelve capaces —en palabras de HEGEL— “de convertir lo universal mismo en algo particular, y de este modo de convertirlo en apariencia. El bien es así puesto como algo contingente para el sujeto” (interpretemos: en algo que el sujeto puede hacer o no hacer), de modo que puede optar por algo opuesto al bien y ser *malo*.

d. La cuarta forma en que esa “más profunda contradicción” se nos hace presente proviene del carácter autónomo que ofrece el mundo frente a las determinaciones de la libertad. Oigamos al mismo HEGEL:

Por ello es contingente que ese mundo concuerde con los fines subjetivos, que el *bien* se realice o no en el mundo, y que el *mal*... se anule en el mundo; es además contingente que el sujeto halle su bienestar en el mundo, y lo es también que el sujeto bueno sea feliz en él y el sujeto malo sea desgraciado. Sin embargo, al mismo tiempo, el mundo *debe* permitir que se lleve a cabo lo esencial, *debe* permitir que la buena acción llegue a buen término en él, del mismo modo que *debe* garantizar la satisfacción de su interés particular al sujeto *bueno*, impedirselo al *malo* y eliminar al mal mismo (*CPhR* §510).

Haciéndole eco a KANT, cuyo pensamiento se halla presente a todo lo largo de estas consideraciones, HEGEL subraya repetidamente la palabra “debe”. Su propósito es mostrar cómo las aporías de la moral vienen a girar todas ellas en torno a la existencia del mal, tanto del mal moral como de la extraña distribución de los males en el mundo. Tales aporías, en las que la razón práctica cae de manera inevitable, no son, a los ojos de HEGEL, sino consecuencias del carácter abstracto de la reflexión mediante la cual el sujeto se escinde de su propia realidad y toma posición frente a ella. Ese movimiento que da pie al ejercicio de la libertad sitúa al sujeto como finito, como determinado desde fuera, por lo cual la infinitud de su conciencia no podrá concordar con su propia finitud, ni con la finitud de su objeto.

El parágrafo 511 de la *Enciclopedia* me parece que expresa de manera muy clara el carácter de esta contradicción que se instala en la raíz misma de la

moralidad. Me voy a permitir transcribirlo por completo, y apelo por ello a la paciencia del lector:

La contradicción que surge por todas partes y que expresa este múltiple *deber*, el ser absoluto que a la vez sin embargo no lo es, contiene el análisis interno más abstracto del espíritu, su más profundo ir dentro de sí. La referencia mutua de determinaciones que entre sí son contradictorias es únicamente la certeza abstracta de sí, y para esa *infinitud* de la subjetividad la voluntad universal, el bien, el derecho y la obligación tanto son como no son; [la subjetividad] es aquello que se sabe como lo que decide y elige. Esta pura certeza de sí, que se pone en su ápice, aparece bajo las dos formas que inmediatamente pasan de una a otra: la *conciencia moral* y la *maldad*. La conciencia moral es la voluntad de *bien*, de aquello sin embargo que en esta pura subjetividad es lo *no objetivo*, lo no universal, lo inefable, sobre lo cual el sujeto en su *singularidad* se sabe como aquel que decide. La *maldad*, por su parte, es este mismo saber su singularidad como quien decide, en tanto que no se queda en esa abstracción, sino que, enfrentada al bien, se da el contenido de un interés subjetivo.

Un análisis cuidadoso de este párrafo nos llevaría muy lejos, ya que nos obligaría a examinar con detenimiento el nuevo concepto sobre el mal moral que sacó a la luz la Reforma protestante. En efecto, para la concepción protestante el pecado no se halla propiamente en la acción misma con su carácter puntual, sino en la actitud básica ante la vida por parte de quien actúa. En otras palabras, el pecado ya no es visto por la Reforma en la acción como tal que quebranta un mandato o una obligación y se realiza en un punto preciso del espacio y del tiempo, como suele verlo la tradición católica, sino en la actitud originaria del sujeto desde la cual surgen sus actos reprochables. En realidad, todos los actos como tales son por sí mismos indiferentes; lo que puede ser bueno o malo es la intención bajo la cual se llevan a cabo. Lo había expresado ya en el siglo XII el gran ABELARDO en su *Tratado de moral*, con un ejemplo pensado para causar escándalo entre sus contemporáneos: si quienes mataron a Cristo lo hicieron en obediencia al mandato de su conciencia, no sólo realizaron un acto laudable, sino que hubieran hecho mal no haciéndolo. En otras palabras, ni siquiera la acción más reprobable que podía pensar un cristiano, como es la muerte de CRISTO, era por sí misma un acto pecaminoso; todo dependía de la intención con la cual hubiera sido perpetrada.

Me he querido detener en este párrafo, a pesar del carácter global de mi exposición sobre la *Filosofía del derecho* de HEGEL, porque considero que aquí podemos encontrar uno de los puntos cruciales de su propuesta conceptual. Ésta comienza por reconocer que las contradicciones de la conciencia moral, en las que tanto énfasis ha puesto KANT, constituyen sin duda “el análisis in-

terno más abstracto del Espíritu, su más profundo ir dentro de sí”. Pero esas contradicciones no pueden llegar a resolverse al interior mismo de dicha conciencia, es decir, partiendo del análisis sobre su carácter reflexivo. Y esto se debe a que dicha conciencia moral no es más que una consideración abstracta del ser humano como sujeto de su obrar, necesaria sí, e imprescindible, pero no por ello suficiente. El carácter abstracto de tal consideración se manifiesta de manera inevitable en esas contradicciones, cuya superación exige avanzar más allá. En el ámbito de los conceptos este avance se realiza con el paso a la eticidad, que no es otro que la operación conceptual mediante la cual reinsertamos al ser humano dentro del contexto social del cual surge y al cual debe retornar inevitablemente.

HEGEL se complace en señalar, como resultado de esa concepción abstracta del hombre que realiza la moralidad, que en ella los extremos de la contradicción terminan por identificarse: la malicia –nos dice– se identifica con la buena disposición de ánimo hacia el bien abstracto. Apunta con ello al origen de esa profunda aporía a la que hicimos mención y que se halla en el fondo de toda doctrina moral; la misma que el MARQUÉS DE SADE buscó hacer patente en sus célebres novelas: el acto supremo de libertad, en el cual la voluntad se muestra como absolutamente autónoma, como absolutamente libre, y por lo tanto como “buena disposición de ánimo hacia el bien abstracto”, vendría a identificarse con su autónoma decisión por el mal mediante la cual se libera ella misma de toda subordinación, incluso de su subordinación a la razón. En otras palabras, la libertad abstracta del sujeto como simple singular llegaría a su “ápice supremo” en su decisión por el mal. Esa voluntad infinita que, según decía DESCARTES, nos sitúa en el ámbito de lo divino, hallaría su máxima expresión en la opción por el mal “con plena advertencia y con pleno consentimiento”, para retomar las palabras del Catecismo católico en su diáfana definición del pecado.

IV. LA ETICIDAD

Con el paso a la eticidad HEGEL busca entonces superar esas aporías. Comencemos por precisar un poco el sentido de los términos “moralidad” y “eticidad”. Ambas palabras vienen a significar etimológicamente lo mismo. La una proviene del latín *mos*, *moris*, y la otra del griego *éthos*, que en ambos casos significan costumbre, modo de comportarse. HEGEL, como vimos, entiende el primer término, la *moralidad*, como el análisis del comportamiento humano que se lleva a cabo a partir del carácter reflexivo del sujeto que actúa; mientras que el segundo, *eticidad*, sitúa a este sujeto en el seno de la sociedad humana de la cual proviene y dentro de la cual actúa. Nos muestra así cómo no es lo mismo re-

flexionar sobre el comportamiento humano desde la perspectiva del sujeto que actúa, que hacerlo desde el punto de vista de “nosotros”. En otras palabras, que la reflexión en primera persona no se corresponde sin más con la reflexión en tercera persona.

Ahora bien, HEGEL entiende el acto de reinsertar al sujeto dentro de su contexto como la realización de una síntesis entre el sujeto individual del derecho abstracto y el particular desdoblado de la persona moral. Pensar al sujeto como *ciudadano* implica, como ya tuvimos ocasión de indicarlo, superar la doble unilateralidad, tanto la que corresponde a la perspectiva del derecho abstracto, como aquella que es propia de la moralidad.

La unilateralidad del sujeto del derecho abstracto o derecho de propiedad consiste —dice HEGEL—, “por una parte, en tener *de manera inmediata* su libertad en la realidad, y por ende en la exterioridad, o sea, en la *cosa [poseída]*, y, por otra parte, en tenerla en el bien como algo abstractamente universal”. Por su parte, la unilateralidad del sujeto moral “está en ser igualmente abstracto frente a la universalidad [del bien] al determinarse a sí mismo en la singularidad interior” (§513). Se trata en ambos casos del bien abstracto que se confronta, ya sea con la cosa poseída, ya sea con la voluntad interior. La contradicción del sujeto de derecho está en buscar el bien pero tener que habérselas con cosas concretas; y la del sujeto moral está en buscar el bien y tener que atender a sus intereses particulares. Se trata así de superar esas abstracciones, lo cual se logra mediante la consideración del individuo actuante dentro del contexto real de un pueblo, de una sociedad concreta a la cual pertenece y de cuya historia participa.

Los efectos de esa reinserción son múltiples. El bien deja de ser algo abstracto y se convierte en el bien de la comunidad dentro de la cual vive el sujeto. Con ello la cosa de la propiedad deja de ser una simple cosa que está ahí, y se convierte en un objeto social, en una realidad que, si bien puede ser mía, no pierde por ello su carácter de bien social. Deja de ser algo inmediato de lo cual puede disponer el propietario, para verse mediada por quienes comparten con él la vida social dentro de la cual ejerce su derecho de propiedad, de modo que el tradicional derecho al uso y al abuso (*uti et abuti*) se ve sometido a claras restricciones, ya que la propiedad adquiere sentido social. El sujeto moral, por su parte, ya no se ve confrontado a la contradicción entre la abstracta universalidad del bien y la inmediatez de sus intereses particulares, dado que esos intereses particulares se hallan mediados por los intereses de sus conciudadanos que constituyen ahora la forma concreta del bien universal.

El ciudadano viene entonces a remplazar tanto a la persona abstracta del derecho como al sujeto no menos abstracto de la moral, asumiéndolos como sus propios momentos constitutivos, ya que él es el verdadero universal con-

creto cuya ubicación social abandona la inmediatez de la cosa poseída (derecho abstracto), así como la dualidad no menos inmediata –aunque a la vez mediada por su reflexión– entre su libertad individual abstracta y el bien no menos abstracto (moralidad), para situarse en el seno de un verdadero silogismo. Ahora bien, para entender esta idea hegeliana de silogismo es conveniente introducir aquí algunas consideraciones de carácter formal o lógico.

La lógica tradicional distinguía tres grandes momentos en el análisis del pensamiento, o del lenguaje mediante el cual éste se expresa: los *conceptos* o unidades básicas, los *juicios* compuestos de conceptos unidos mediante cópulas, y los *raciocinios* o silogismos que encadenan juicios para articular argumentaciones. Desde su aspecto formal, HEGEL interpreta esta división señalando que los conceptos son los elementos tomados de manera abstracta como unidades independientes, pero que en realidad no existen como tales; siempre se dan dentro de juicios que conectan esos conceptos de manera también inmediata, acentuando de forma unilateral ya sea su unidad, en los juicios afirmativos, ya sea su diferencia, en los juicios negativos. El silogismo, por su parte, que encadena juicios, expresa el proceso de mediación entre dos extremos gracias a un término medio que tanto los une como los diferencia. El esquema silogístico es la expresión formal de todo proceso como un devenir real: hay un punto de partida y un punto de llegada, unidos y separados entre sí por un intermediario. En otras palabras, el silogismo viene a ser la forma lógica de toda mediación, y como la realidad es toda ella un constante devenir, un inagotable proceso, el silogismo viene a expresar la forma de la realidad como tal.

En aras de la brevedad, digamos simplemente que la eticidad se conforma por tres términos, *la familia, la sociedad civil y el Estado*, que corresponden respectivamente al momento singular, al momento particular y al momento universal, mediante los cuales es posible articular un triple silogismo, a medida que cada uno de esos términos viene a desempeñar el papel de mediador. Conviene tener en cuenta que la naturaleza de un silogismo se halla determinada por la naturaleza del término que desempeña el papel de mediador. Por otra parte, cada uno de los términos que conforman la eticidad posee, como ya lo hemos señalado, su propio carácter lógico: la *familia* es el momento singular; la *sociedad civil*, el momento particular, y el *Estado*, el momento universal.

En un primer silogismo el término medio lo asume el singular como tal, es decir, lo real inmediato dado, la *familia*, de modo que la sociedad civil y el Estado aparecen entonces como entidades supeditadas a salvaguardar la libertad de los individuos. Digamos, en forma resumida, que se trata del más inmediato *laissez-faire*, del abstracto liberalismo, para el cual el bien supremo y único, al cual todos los demás deben hallarse supeditados, es la libertad individual.

Este silogismo se ve retomado y superado por el segundo, donde el papel de término medio es desempeñado ahora por la *sociedad civil*, es decir, por el momento particular. Al duro y cruel *laissez-faire* de un Estado gendarme y una sociedad civil abandonada a una lucha sin cuartel en la que triunfan los más fuertes, lo sucede ahora un Estado que interviene de modo que, salvaguardando la libertad de los individuos, no duda en reglamentarla para restablecer un equilibrio inestable en el juego de sus intereses particulares. Podríamos hablar aquí de una social-democracia.

Ahora bien, si en el primer silogismo primaba la libertad individual y en el segundo ésta se veía restringida en beneficio del libre juego de los intereses particulares, en el tercer silogismo, donde el papel de término medio corresponde al *Estado*, es decir, al momento universal, los dos silogismos anteriores pasan a ocupar el papel de los extremos. La salvaguarda de la libertad individual y el respeto al juego de los intereses particulares son ahora los elementos contrapuestos de un todo que los reconcilia: el Estado, entendido éste, claro está, no como el gobierno, ni tampoco como el aparato burocrático institucional mediante el cual éste se ejerce, sino como la unidad viviente de una sociedad organizada que posee los elementos que le permiten actuar como un sujeto histórico.

HEGEL estaba asistiendo a la conformación de las grandes unidades nacionales, de los llamados Estados-Nación de la Europa moderna, y, fiel a su principio de no soñar ideales utópicos cuya función termina siendo el odio y la destrucción de la realidad existente, busca comprender más bien la lógica que anima la conformación de dichos Estados, la razón que opera en ellos y que permite comprender, como diríamos hoy, tanto sus fortalezas como sus debilidades. A ese Estado moderno, conformado por una constitución política, no duda en llamarlo: “sustancia autoconsciente como espíritu desarrollado hasta una realidad orgánica efectiva” (*CPHR* §517).

Imposible entrar a examinar aquí los detalles de su compleja estructura política, sus elementos originales y sus limitaciones, así como las críticas que podrían hacerse, y de hecho se han venido haciendo en abundancia, a su *Filosofía del derecho*. La objeción más frecuente apunta a su concepción del Estado y a los gérmenes que la misma podría incubar para una justificación de los diversos totalitarismos. El método de exposición que he escogido no me permite entrar a dilucidar esas críticas, porque, buscando ser fiel a la preocupación del mismo HEGEL, he tratado de centrar mi atención en la estructura conceptual de su propuesta, en la articulación lógica de sus elementos, sin entrar a analizar los detalles. “Desde esta perspectiva, sobre todo, quisiera yo que se comprendiera y se juzgara este escrito”, dice HEGEL en su prefacio a la *Filosofía del derecho*.

Lo que sí cabe señalar es que HEGEL presenta una clara crítica al pensamiento liberal, cuya realización, sin embargo, nunca dejó de saludar como un avance innegable en el proceso de educación o de formación (*Bildung*) del ser humano, y como el gran aporte de la cultura moderna a la historia. Él considera que la maduración alcanzada —desde el punto de vista real gracias a la Revolución Francesa y a sus consecuencias, y desde el punto de vista conceptual gracias a la filosofía crítica kantiana y a sus consecuencias—, traía consigo la posibilidad y la necesidad de ir más allá. Ante la reivindicación de la libertad individual, necesaria y conveniente, pero unilateral, y por ello mismo formal y abstracta, hacía falta avanzar hacia una recuperación de lo sustancial, de lo comunitario, valorando el carácter racional de los procesos culturales, del desarrollo diferenciado de las idiosincrasias diferentes, viendo las costumbres y tradiciones de las diversas sociedades como experiencias acumuladas, que, si bien es cierto no poseen una clara conciencia de sí mismas, y por ello cargan con el peso de elementos no racionales, no carecen, ni pueden carecer, de una radical racionalidad. La tradición, parece decirnos HEGEL, goza del privilegio de una “presunción de racionalidad”, es decir, sus normas deben considerarse como racionales mientras no se pruebe lo contrario. Lejos de conformar conglomerados inconexos de estipulaciones sin justificación, o de ser simples anquilosamientos de costumbres anacrónicas, son nada más y nada menos que la formulación concreta de la experiencia decantada por un pueblo a lo largo de su historia.

No cabe duda de que este elemento “conservador”, tradicionalista, que se opone a la pura libertad abstracta del individualismo liberal y va más allá de la aceptación de un intervencionismo estatal de carácter social-demócrata, puede dar pie a no pocos malentendidos, y como toda idea filosófica o toda teoría política puede servir de excusa para extraer de ella conclusiones delirantes. Más aún, cabe muy bien señalar que, movido tanto por el carácter polémico de sus tesis como por el interés que podría recabar de ello, su defensa del Estado y el papel que le atribuye al otorgarle rasgos divinos lo llevan a formulaciones unilaterales que ofrecen un flanco a los ataques de sus opositores. Pero esas formulaciones deben leerse no como un rechazo o una renuncia al liberalismo, sino como una búsqueda de superación del mismo, estableciendo con claridad sus límites y señalando el camino para avanzar más allá.

BIBLIOGRAFÍA

Cito del texto alemán *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*GPR*), Hrsg. von J. HOFFMEISTER, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1967. Entre [] indico la página de la traducción de

EDUARDO VÁSQUEZ, Madrid, Edit. Biblioteca Nueva, 2000. Debo señalar, sin embargo, que las traducciones son mías, porque la de VÁSQUEZ adolece de fallas significativas. Cuando las citas se refieren a párrafos numerados, no hago referencia a ninguna traducción, como en el caso de la *Enciclopedia (Enc.)*.

TAYLOR, CHARLES. *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; existe traducción al español.

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDABLE

BEISER, FREDERICK C. (ed.). *Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

DIÁZ, CARLOS. *El sueño hegeliano del Estado ético*, Salamanca, 1987.

DIÁZ, JORGE AURELIO. *Estudios sobre Hegel*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986.

DUJOYNE, L. *La filosofía del derecho de Hegel a Kelsen*, Buenos Aires, Bibliográfica Omeba, 1963.

FINDLAY, JOHN NIEMEYER. *Reexamen de Hegel (1958)*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1969.

GRACIA, JORGE E. (ed.). "Concepciones de la metafísica", en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, n.º 17, Madrid, Edit. Trotta, 1998.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

HENRICH, DIETER. *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1990.

LUKÁCS, GEORG. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1976.

MESA, DARIÓ. *Estado-derecho-sociedad (seminario sobre la Filosofía del derecho de Hegel)*, Bogotá, Universidad Nacional, 1993.

NOEL, GEORGES. *La lógica de Hegel*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional, 1995.

PAPACCHINI, ANGELO. *Los derechos humanos en Kant y Hegel*, Cali, Universidad del Valle, 1993.

VALLS PLANA, RAMÓN. *Del yo al nosotros. Lectura de la "Fenomenología del Espíritu de Hegel"*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1994.

VÁSQUEZ, EDUARDO. *Dialéctica y derecho en Hegel*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1976.

GERMÁN MELÉNDEZ

Arte, verdad y moral en Nietzsche

La presente conferencia consta de tres partes. En la primera abordaré la relación que mantienen arte y verdad en el joven NIETZSCHE, particularmente en *El nacimiento de la tragedia*, su primera obra publicada. En la segunda parte me referiré a la crítica que hace NIETZSCHE al concepto tradicional de “verdad”, estableciendo cómo esa crítica es parte de su crítica a la metafísica. Para ello me remitiré en lo fundamental a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, un texto inédito y juvenil de NIETZSCHE. Por último, me ocuparé de la relación entre moral y metafísica en NIETZSCHE, y para ello estaré apoyándome sobre todo en *Humano, demasiado humano*, una obra que abre, a juicio de los intérpretes de NIETZSCHE, un segundo período de su evolución intelectual. Así pues, esta presentación del pensamiento nietzscheano será también la presentación de las tres obras antes mencionadas. No cubriré en este texto la obra madura de NIETZSCHE. No obstante, debe señalarse que estos tres escritos preludian de muy buena manera las ideas centrales de su filosofía posterior.

Una segunda observación preliminar que quisiera hacer tiene que ver con el puesto de NIETZSCHE en la historia de la filosofía. Esta serie de conferencias sigue una secuencia cronológica, y NIETZSCHE aparece aquí como el último de los autores correspondientes al período de la filosofía moderna y resulta, por ello mismo, colocado en el umbral de la filosofía contemporánea. A este respecto, deseo comentar lo siguiente: la posición de NIETZSCHE en la historia de la filosofía ha sido juzgada como ambivalente. De un lado, sobre todo en la interpretación heideggeriana de NIETZSCHE, la filosofía de éste aparece como la *consumación* o el *acabamiento* de la metafísica y, concretamente, de la metafísica moderna –o, como también la llama HEIDEGGER, la “metafísica de la subjetividad”–. De modo que desde dicha perspectiva hay buenas razones para creer que NIETZSCHE es el punto culminante de la filosofía moderna; y ya que la filosofía moderna aparece, en HEIDEGGER, como una prolongación de la tradición metafísica en general, proveniente de la Antigüedad, NIETZSCHE resulta siendo, asimismo, el último representante de la filosofía tradicional. Por otra parte, la “interpretación francesa” de NIETZSCHE concibe su pensamiento como una *superación* de la metafísica, más bien que como su consumación. Esto, por supuesto, no excluye una concepción del pensamiento nietzscheano como la consumación de la filosofía tradicional, pues, de hecho, para superar algo generalmente hay que consumarlo, llevarlo hasta sus últimas consecuencias. En cualquier caso, hay aquí una diferencia fundamental con respecto a HEIDEGGER, quien considera que NIETZSCHE ha quedado preso de la metafísica: la interpretación francesa, como ninguna otra, ha hecho esfuerzos grandes por presentar a NIETZSCHE, dentro de la historia de la filosofía, como el primer filósofo “post-

metafísico” (por llamarlo de alguna manera), y eso concuerda con la apreciación corriente de NIETZSCHE como un crítico de la modernidad más que como su consumidor.

NIETZSCHE aparece, pues, en este ciclo de conferencias como el último pensador de la filosofía moderna; aunque bien podría concebirse como el primero de la filosofía contemporánea, entendiendo esta última, ante todo, como ruptura con la “metafísica de la subjetividad”, o, en general, con la metafísica tradicional.

I. EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA (NT)

Comienzo entonces con la primera obra de NIETZSCHE. Al exponer sus ideas centrales espero que quede clara cuál es la relación que el autor establece entre arte y verdad. Esta relación es importante no sólo para la obra misma, sino para todo el pensamiento de NIETZSCHE.

Antes que nada, quisiera señalar que NIETZSCHE inicia su vida literaria como crítico de la cultura, de modo que una pregunta interesante sería la de cómo alguien que inicia su trabajo como crítico de la cultura, y alguien que se mantiene fiel a ese objetivo, se convierte en filósofo. Esta es una cuestión interesante, sobre todo para los filósofos, porque en el desarrollo intelectual de NIETZSCHE se podría visualizar un importante ejemplo de cómo la filosofía puede llegar a arrogarse un papel decisivo dentro de la crítica de la cultura moderna y contemporánea. Parte del propósito de esta conferencia es, pues, mostrar cómo la crítica nietzscheana de la cultura va derivando en una crítica a la metafísica.

Con esto en mente, quisiera recordar una caracterización, que he hecho en algún otro lugar, de la que considero la pregunta central de *NT* y de la respuesta que NIETZSCHE da a esa pregunta:

La pregunta central que NIETZSCHE aborda en *NT* es la pregunta por las condiciones que hacen posible el máximo florecimiento de una cultura. Esta pregunta coincide para NIETZSCHE con la pregunta por las condiciones que hacen posible un máximo florecimiento del arte. Por “arte” NIETZSCHE entiende toda actividad productora de apariencia, de ilusión. El joven NIETZSCHE descubre en el arte, así entendido, la fuerza creadora que da origen a los diversos poderes culturales: religión, ciencia, moral, metafísica, y, claro está, las artes en sentido estricto (pintura, escultura, música, poesía, etc.). Todas estas construcciones culturales son tomadas “en consideración en este libro [*NT*] exclusivamente como diversas formas de la mentira [...] Todas ellas son producciones de [la] voluntad de arte, de mentira, de huida ante la “verdad”, de negación de la “verdad”¹. El hombre tiene necesidad de rodearse de un tupido velo de

1. JOAN LLINARES (ed.), *Nietzsche. Antología*, Barcelona, Ediciones Península, 1988, p. 222.

ilusiones a fin de poderse ocultar la verdad terrible y adversa, la verdad de que “hay tan sólo un único mundo y este es falso, cruel, contradictorio, embaucador, carente de sentido [...] un mundo así constituido es el mundo verdadero”². “Tenemos necesidad de la mentira”, dice NIETZSCHE, “para lograr la victoria sobre esta realidad, esta ‘verdad’, esto es, para vivir”³. El edificio entero de la cultura es entonces una mentira necesaria que el hombre teje para engañarse acerca de la verdadera inanidad y nulidad de su existencia.

La pregunta central de *NT* es la pregunta por las condiciones que hacen posible el máximo florecimiento del arte, y, por ende, de la cultura. Ahora bien, puesto que el joven NIETZSCHE concibe la tragedia como el máximo desencadenamiento de las fuerzas simbólicas del arte, como la “meta suprema [...] del arte en general” (*NT*, p. 172), la mencionada pregunta coincide para él con la pregunta acerca de las condiciones que en su momento hicieron posible el nacimiento de arte trágico en la Antigüedad y las que se dan, y aún tendrían que darse, para el renacimiento de una cultura trágica en el mundo moderno. La respuesta que NIETZSCHE ofrece en *NT* al interrogante planteado puede resumirse en la tesis de que la cultura alcanza su “meta suprema” cuando los dos impulsos de los que emerge todo arte, según NIETZSCHE, entran en una muy determinada relación entre sí. A esos dos instintos artísticos NIETZSCHE los bautiza con los nombres de “lo apolíneo” y “lo dionisiaco”. La relación que ha de regir entre ellos en aras de una máxima potenciación de la voluntad de arte es la de una cierta concordia en medio de la discordia⁴.

Ocupémonos ahora de aclarar todo esto. Un primer paso obligado es el de esclarecer rápidamente qué entiende NIETZSCHE por “lo dionisiaco” y “lo apolíneo”. Sabemos ya que para nuestro autor la condición central del máximo florecimiento de una cultura, equivalente al máximo florecimiento del arte dentro de ella, es la relación de mutua compenetración entre lo apolíneo y lo dionisiaco. El significado de los términos “dionisiaco” y “apolíneo” en *NT* es complejo y difícil de elucidar; pero, por mor de la simplicidad, podría decirse que lo que se quiere expresar a través de ellos es la relación entre la verdad del pesimismo y el arte como voluntad de apariencia, es decir, es una cierta forma de tematizar la relación entre verdad, por un lado, y apariencia, por el otro.

Para entender a qué tipo de problema se enfrenta NIETZSCHE acá, sería necesario remitirnos a la filosofía de SCHOPENHAUER, cosa que no es posible, dados los claros límites de esta conferencia. De hecho, el mismo NIETZSCHE da por

2 Idem.

3 Idem.

4 GERMAN MELENDEZ. “La justificación estética del mal en el joven Nietzsche”, en *Ideas y Valores*, n.º 116, pp. 103 y 104, 2001.

supuesto en *NT* ese pesimismo schopenhaueriano: no expone sus fundamentos, sino que lo da por sentado. El pesimismo de SCHOPENHAUER presenta un mundo, para decirlo muy rápidamente, en el que prima el conflicto, el egoísmo, el deseo vehemente que se ve constantemente renovado una vez que la voluntad y el deseo obtienen temporalmente sus objetos. Al deseo sucede la satisfacción, pero esa satisfacción siempre es momentánea; si se mantiene da lugar al tedio, y el tedio abre nuevamente el ciclo de deseo, satisfacción, hastío, deseo, satisfacción, hastío. Esto, para SCHOPENHAUER, denota que, después de todo, la voluntad, que es lo que mueve a los hombres y al mundo en general, no busca en concreto nada, no se sacia con nada; es una voluntad que discurre sin sentido, y quien capta ese sinsentido no puede menos que repudiar la existencia misma que está gobernada por tal principio —la voluntad—. Esa voluntad conduce a las diferentes criaturas a entrar en conflicto entre sí, las lleva a la lucha despiadada por la conservación, de tal manera que resultan moviéndose insensatamente, en la búsqueda constante de la preservación de una existencia que, después de todo, una vez preservada, nunca puede quedar satisfecha.

Este cuadro general del pesimismo schopenhaueriano está siempre en el trasfondo de *NT*. Para NIETZSCHE, cualquier pueblo lo suficientemente perspicaz o lo suficientemente penetrante debe afrontar en primer lugar el problema del valor de la existencia a la luz de ese pesimismo fundamental. Los griegos, por extraño que parezca, no son en ello una excepción; por el contrario, según NIETZSCHE, los griegos habrían sido un pueblo especialmente cercano al dolor y al sufrimiento, como lo testimonia el hecho mismo de la tragedia, la obra de arte trágica —como también la llama NIETZSCHE—. Los griegos son, desde el punto de vista de *NT*, un pueblo especialmente sufrido, especialmente confrontado a esta verdad terrible del pesimismo, y el problema de la cultura griega, como el problema de muchas otras culturas —la hindú, por ejemplo— es el de buscar darle una justificación a ese dolor, a ese sufrimiento connatural a la existencia. Podría decirse que ese es el problema fundamental que tiene que resolver toda cultura para mantener a sus integrantes en la existencia. NIETZSCHE supone que quien reconoce fríamente la naturaleza desgarradora de esa existencia se siente en seguida tentado a abandonarla, de manera que toda cultura debe esforzarse, primordialmente, por cubrir esa vida con un velo de ilusión que haga soportable una existencia que, sin tal velo, sería insoportable. Ahora, para NIETZSCHE, los griegos, aparte de ser un pueblo especialmente dotado para el sufrimiento, combinan con ello un sentimiento trágico que les permite afirmarse dentro de esa experiencia dolorosa. De hecho, las tragedias que conocemos, como las de ESQUELO o SÓFOCLES, son obras de arte que nos plantean desde el punto de vista estético un problema de sumo interés, el cual se reproduce a lo largo de los siglos: el problema acerca de cómo

pueden los espectadores de una tragedia obtener placer de la contemplación del horror. De ese problema estético que ocupa reiteradamente a los estudiosos de la tragedia, NIETZSCHE deriva un problema de orden mayor, a saber, el de cómo los hombres pertenecientes a una cultura logran enfrentar la experiencia de lo horroroso, de lo terrible, de lo oscuro, de lo problemático. La solución que habrían dado los griegos a ese problema, que podría caracterizarse como *el problema de la justificación del mal*, es una solución *estética*, la cual nos es transmitida a través de la tragedia, aunque no en forma expresa y clara, de tal manera que, cuando NIETZSCHE aborda en *NT* el problema estético de cómo es posible que un espectador experimente placer ante el horror representado en una obra trágica, la verdadera problemática de fondo es aquella que en filosofía se denomina “*teodicea*”: ¿cómo justificar el mal? Justificar el bien no es un problema, pues él se justifica por sí solo, o no requiere justificación, mientras que la presencia del mal siempre ha inquietado, sobre todo a teólogos y filósofos. De hecho toda religión debe hacer un esfuerzo por explicar por qué existe el sufrimiento, por ejemplo, y para eso hay todo tipo de historias y explicaciones de orden teológico.

El problema al que se enfrenta NIETZSCHE es el mismo, aunque su solución no es ni teológica ni moral, sino estética. Resumo enseguida lo esencial de los dos componentes básicos de su justificación estética del horror. El primero de ellos es la *transfiguración apolínea* y el segundo es, el *éxtasis dionisiaco*. Advierto que en este preciso momento de la exposición nietzscheana el concepto de lo dionisiaco comienza a desdoblarse: se habla, por un lado, de la verdad dionisiaca como esa verdad del pesimismo en la que el hombre enfrenta lo terrible. Para enfrentar lo terrible sin sucumbir el hombre debe poner en juego ciertas “*facultades estéticas*”, que son lo apolíneo y lo dionisiaco. El concepto de lo dionisiaco se desdobra en *verdad dionisiaca* y *arte dionisiaco*, siendo el arte, en general, la producción de apariencia. Tenemos entonces una verdad dionisiaca y una forma dionisiaca de producir apariencia. Señalo esto para evitar confusiones que, desgraciadamente, el autor no nos ahorra; confusiones debidas a ese uso ambiguo del concepto de “lo dionisiaco” (como verdad, por un lado y como arte, por otro): se puede decir que “arte”, para NIETZSCHE, es toda negación de la verdad, de modo que “arte” y “verdad” son conceptos mutuamente contradictorios, lo que da como resultado que “lo dionisiaco” tenga los dos significados encontrados que ya he mencionado. Evidentemente, el concepto “arte” se usa aquí en forma tal que rebasa el significado tradicional del mismo. Nuestra concepción tradicional de “arte” subsume a la música, la danza, la escultura y la pintura; pero NIETZSCHE entiende por arte, como ya he dicho, toda forma de negación de la verdad y de creación de ilusión. Y para NIETZSCHE la religión, la metafísica, la lógica y la misma ciencia son, cada una de ellas, un

determinado tipo de ilusión. De modo que el arte engloba y absorbe todo lo que nosotros normalmente entendemos por “cultura”.

Decía que hay dos recursos fundamentales, que NIETZSCHE encuentra en la obra de arte dramática y que ve también extendidos a la forma de vivir de los griegos en general: la transfiguración apolínea y el éxtasis dionisiaco. Por “transfiguración apolínea” se entiende el esfuerzo por transfigurar y glorificar, por transponer en el plano de la bella apariencia todo lo que pueda ser objeto de representación. Al dársele a algo forma, figura, contorno, límites, proporción, medida, equilibrio, inteligibilidad, claridad, luz, es decir, al entrar en acción los efectos del instinto apolíneo, el hombre logra sobreponerse a la imagen de lo horroroso. Con ello NIETZSCHE realmente no hace sino presentar su versión de lo que para el mismo ARISTÓTELES, en la *Poética*, es un efecto de la *mimesis*, entendiendo por *mimesis* la representación artística en general. Quienes hayan leído la *Poética* (la cual, por lo que a los fragmentos conservados se refiere, es básicamente un tratado sobre la tragedia) recordarán que en el numeral cuatro ARISTÓTELES habla de cómo podemos experimentar placer incluso ante la contemplación de un cadáver, cuando ese cadáver hace parte de la escena y está debidamente representado. Es decir, dentro del medio de lo dramático, del arte o de la representación estética es posible “domar”, “someter” lo horroroso mediante su transfiguración en una imagen estéticamente soportable.

En este punto quiero acudir a una imagen que aparece en *NT*. Se trata del mito de Perseo y Medusa. Medusa es una figura monstruosa, una mujer cuya cabeza estaba poblada de serpientes en lugar de cabellos y que tenía el poder de convertir en piedra a todo aquel que la mirara directamente. Perseo, para poder matar a Medusa, la observa a través del reflejo que ella produce en su escudo, es decir, utilizando su escudo como un espejo para no tener que contemplarla directamente, artificio que le permite evitar la petrificación. Lo interesante del caso es que la imagen que ve PERSEO en su escudo, a pesar de ser la imagen de la cabeza “real” de Medusa, produce un efecto de distancia, no le presenta la cosa misma, sino justamente sólo una imagen que no produce los mismos efectos de aquello de lo que es imagen. Asimismo, lo que produce el espejo del arte apolíneo es justamente la transfiguración de lo horroroso dentro de la forma, la figura, la medida, la proporción, el equilibrio y todas las demás características ya por entonces (en el siglo XIX) reconocidas como propias del arte griego. Todos estos rasgos hacían parte de lo que se entendía como la “serenidad” (*Heiterkeit*) griega, aquella serenidad que despierta la contemplación del arte griego, por ejemplo, la contemplación de la escultura de una figura olímpica (Apolo, Zeus, Atenea).

Con esto espero que quede lo suficientemente claro qué entiende NIETZSCHE por “transfiguración apolínea”. Ahora bien, NIETZSCHE no va mucho más lejos de esto que acabo de decir. Hay algo que se mantiene en el misterio, algo que tampoco ARISTÓTELES explica mayormente en el señalado pasaje de la *Poética*, y es cómo la *mimesis* (imagen) logra ese efecto redentor sobre lo horroroso, es decir, cómo la simple contemplación de lo horroroso en el medio artístico nos permite tomar distancia frente al horror mismo. No me cabe la menor duda de que todos hemos experimentado esa transfiguración alguna vez (como espectadores de cine, por ejemplo, vemos escenas terribles que no nos conmueven de la manera como lo harían si las presenciáramos en la realidad). Pero el asunto de por qué ella tiene lugar es uno de los problemas de más difícil solución para la estética.

El otro recurso estético frente al horror es el éxtasis dionisiaco. En la explicación de lo que ello es entran muchos factores que no puedo aquí considerar. Se requiere, sin embargo, para comprender cabalmente la relevancia de este tópico en *NT*, una comprensión de la filosofía de SCHOPENHAUER, particularmente de la concepción schopenhaueriana de “lo sublime”. Hasta aquí, puede decirse que NIETZSCHE habla de dos recursos artísticos frente a lo horroroso, a saber, lo bello (apolíneo) y lo sublime (dionisiaco). Ahora, qué sea lo sublime, a diferencia de lo bello, es un asunto de vieja data. Ya desde la Antigüedad se viene hablando de la diferencia entre lo bello y lo sublime, y el mismo KANT en su *Crítica de la facultad de juzgar* dedica unas buenas páginas a ella. SCHOPENHAUER, como buen discípulo de KANT, también dedica una buena parte de su obra a tal diferencia. Sin entrar, pues, con todo el detalle que merecería, en el problema estético de lo que es lo sublime, diré que ello implica para NIETZSCHE una experiencia de compenetración, de empatía, con “lo Uno”: con la unidad inextricable que para él existe entre creación y destrucción. Esto exige una mayor explicación. NIETZSCHE concibe la naturaleza como un proceso de eterna renovación en el cual el crear y el destruir están íntimamente relacionados: no existe nacimiento sin muerte, no existe creación sin destrucción, y quien empáticamente se compenetra con esa imbricación logra redimir el dolor de la destrucción y de la muerte a través del placer del crear que le está íntimamente vinculado. Se trata entonces de una captación, no simplemente intelectual sino más bien “vivencial”, de la unidad de dos opuestos: creación y destrucción. NIETZSCHE supone que en toda actividad artística propiamente dicha se da esa experiencia. El artista, para crear, para abrir campo a lo nuevo, debe destruir; debe incluir, dentro de la experiencia infinitamente gozosa del crear, la experiencia del destruir. Se trata, por lo tanto de una “experiencia doble”, de un sentimiento que une dos cosas contrarias. El hablar aquí de la unidad de los

contrarios no es, ciertamente, arbitrario, pues ya en la página 188 de *NT*, NIETZSCHE compara el mundo con ese niño que crea y destruye, con ese niño al que se refiere HERÁCLITO (el primer gran pensador de la unidad de los contrarios) en uno de sus célebres fragmentos⁵. Para NIETZSCHE, entonces, no sólo la actividad artística creadora en sentido estricto —la del poeta, la del músico, etc.— sino también la naturaleza misma como proceso de creación constante es una simbiosis de creación y destrucción. Lo que el autor de *NT* llama “éxtasis dionisiaco”, o también “consuelo metafísico”, es una compenetración *mística* (el mismo NIETZSCHE utiliza esta última palabra) con “lo Uno contradictorio”, es decir, con esa unidad de creación y destrucción. Quien logra compenetrarse con la naturaleza vista como una madre que para crear ha de destruir, logra entonces redimir el dolor con la dicha del crear (el ejemplo claro de eso en la vida de los hombres sería la vida del artista). Nuevamente nos encontramos aquí con una justificación estética de lo terrible: es esa la segunda estrategia nietzscheana de justificación de lo terrible en *NT*.

Toda esta reflexión de corte estético tiene implicaciones enormes para lo que NIETZSCHE tiene que decir como crítico de la cultura. Tomando a la cultura trágica griega como paradigma de una cultura vigorosa, NIETZSCHE concluye que tras una cultura de este tipo o, lo que es lo mismo, tras una cultura trágica, debe darse una particular imbricación entre el reconocimiento de la verdad del pesimismo, por un lado, y el desencadenamiento proporcional de las fuerzas simbólicas y creadoras del hombre, sobre las cuales se funda el edificio entero de una cultura, puesto que es a partir de aquéllas que se genera ésta. Aquí hay una tesis implícita que no tendría por qué resultar clara aún; se trata de una tesis que ya he mencionado antes, según la cual toda metafísica, toda religión, toda moral, toda ciencia, toda lógica realmente son productos de esa facultad creadora de apariencias. Tal tesis, a estas alturas, todavía no ha sido probada: ¿cómo es que todos esos “poderes culturales”, por llamarlos de algún modo, son producto de una capacidad de engaño y de mentira del hombre, de una capacidad de producir apariencias, de la capacidad “artística” en el sentido amplio de la palabra?

Aquí hemos de volver atrás: una de las tesis centrales de *NT* es, como ya se dijo, que toda cultura vigorosa debe reposar sobre un cierto “pesimismo fundamental”. Sin ese pesimismo, que equivale a un reconocimiento valeroso del horror constitutivo de toda existencia; sin ese reconocimiento valiente, no puede darse un arte vigoroso, puesto que la voluntad de crear, ese deseo de creación constante, de transfiguración indefinida, esa capacidad plástica de

5 Cfr. DK 22B52.

transfigurar lo que se nos presenta ante los ojos, no puede venir sino como reacción al carácter repulsivo de lo horroroso. El impulso que toma el arte es un impulso, llamémoslo así, “reactivo” frente al reconocimiento de la horrible verdad. En otras palabras, existe una conexión indisoluble entre pesimismo y arte. El arte es tanto más fuerte cuanto más podamos darnos el lujo de ser, en un principio, pesimistas capaces de reconocer la realidad en toda su dureza. Y si esa tesis vale para la Grecia clásica, se la podría extender al mundo moderno. Se trataría entonces de ver hasta qué punto la cultura moderna es una cultura transida por esa verdad del pesimismo: en la medida en que esa cultura moderna lo estuviera, en esa misma medida estaría fortalecido el arte dentro de dicha cultura y habría, según el caso, una cultura más o menos vigorosa. Sucede, sin embargo, que cuando NIETZSCHE traslada sus análisis del mundo griego al mundo moderno constata que la tónica fundamental de este último es la de un “optimismo”, que yo caracterizaría como un “optimismo cientificista”, cuyo origen, para NIETZSCHE, está en la misma Grecia, concretamente en la figura de SÓCRATES. Esto quiere decir que para NIETZSCHE la cultura moderna es una cultura eminentemente *socrática*.

Abordemos, pues, la crítica nietzscheana al socratismo, en *NT*, como una crítica al mundo moderno. NIETZSCHE no sólo estudia las condiciones del surgimiento de la cultura trágica, sino también las condiciones de su eclipse y de su ocaso. El culpable de la muerte de la tragedia en Grecia es SÓCRATES. En realidad es EURÍPIDES, pero él no es sino la máscara de SÓCRATES, es el socratismo hecho *praxis* dramática. EURÍPIDES es “SÓCRATES escribiendo tragedias”, es el comienzo del fin de la tragedia griega. SÓCRATES es quien da muerte a la tragedia y, por lo tanto, es quien da muerte a la cultura griega, en tanto que cultura eminentemente artística. El poder que a través de SÓCRATES da muerte al arte es la ciencia (o mejor, tal vez, el cientifismo como una determinada auto-apreciación de la ciencia: como una *soberbia* apreciación de sí misma). SÓCRATES es el individuo que deposita toda su fe y toda su confianza en que el poder del conocimiento logrará corregir todo el mal, todo lo terrible de la existencia. Esa fe que NIETZSCHE caracteriza como “socrática” puede ser caracterizada como la fe fundamental de lo que llamaríamos la “Ilustración moderna”. Si algo identifica a la Ilustración moderna es la convicción de que el conocimiento nos hará progresar, nos hará vencer todos los obstáculos; que la ciencia y la técnica nos llevarán paulatinamente a una existencia cada vez más feliz y más completa. Esa fe, profundamente arraigada en el espíritu de la modernidad, es una fe que comienza con SÓCRATES. NIETZSCHE desconfía completamente de esa fe ilustrada, desconfía profundamente del socratismo y, por otro lado, constata que precisamente dicha fe acaba con todo lo hermoso de la cultura antigua; acaba

con la tragedia, con el mito, con todo aquello que representaba el tupido velo de ilusión con el que el hombre antiguo lograba hacer vivible un mundo que se presentaba inicialmente como horroroso y descarnado.

La crítica de NIETZSCHE a la ciencia se reduce básicamente a esto: la ciencia es un poder hostil al arte y el arte es la “madre” de toda cultura, por lo tanto la ciencia es un elemento que llevará finalmente a la paralización de toda cultura, a su estancamiento. El hombre, en la convicción —típica de la fe ilustrada, y propia de la ciencia— de que puede captar las cosas tal y como ellas son, de que existe algo así como una “constitución en sí” del mundo que él debe captar pasivamente como si fuera un espejo de las cosas, paraliza toda su actividad creadora, amenaza toda su condición de sujeto creador, de sujeto mendaz, productor de engaños y de apariencias. En la medida en que la ciencia no se reconoce a sí misma como apariencia, en esa misma medida se erige como la única verdad y descalifica completamente a todos los demás poderes culturales como la religión o el mito, simplemente sobre la base de que son divergentes con respecto a la “verdad”, o aberraciones, cosas que habría que suprimir en interés de la verdad. A diferencia de la ciencia así entendida, el arte es comprendido por NIETZSCHE como una conciencia translúcida de la apariencia, *i. e.*, como una apariencia consciente de su carácter aparente. El arte no puede suprimir las otras formas de apariencia con el argumento de que se trata en ellas simplemente de apariencias, porque el arte sabe de su propio carácter aparente y no erige ni debe erigir la verdad como un patrón o un tribunal ante el cual todo deba comparecer en cuanto a su validez o invalidez, cosa que sí sucede, según NIETZSCHE, en el caso de la ciencia. De tal manera que es justamente la falta de conciencia de la ciencia acerca de su propio carácter aparente el que la convierte en un poder hostil al arte. Esto es especialmente contradictorio, a ojos de NIETZSCHE, porque, según ya lo he señalado, la ciencia misma es producción de apariencia, sólo que al no concebirse realmente como tal descalifica a todos los demás productos de esa voluntad creadora. Por eso el socratismo se convierte en objeto de crítica en *NT* como un poder hostil a la cultura en la misma medida en que es un poder hostil al arte como “madre” de toda cultura.

Sin embargo, el socratismo tiene diferentes aspectos de los cuales recalcaremos por ahora uno: se caracteriza por ser un anhelo y una búsqueda incansable de la verdad. Lo curioso es que, en ese afán por encontrar la “verdad”, el socratismo o, lo que es lo mismo, la ciencia, descubre a partir de un determinado momento que dicha verdad es inalcanzable, es decir, el conocimiento empieza a realizar una crítica de sus propios alcances, reconociendo sus límites. Ese desarrollo realmente comienza con toda la orientación epistemológica de la filosofía moderna, es decir, con el interés profundo que hay en ella, desde DES-

CARTES y LOCKE, por establecer qué tanto podemos conocer. En el curso de este desarrollo, partiendo de una posición dogmática que puede asumirse como presente al comienzo de la filosofía moderna, ella va luego pasando por diferentes experiencias escépticas. Ya DESCARTES es el primero en introducir esa “vena escéptica” que se encontrará también presente en todo el empirismo británico, de LOCKE a HUME. La idea de que el conocimiento no puede alcanzar todo lo que pretende, sino que en realidad tiene unos límites más o menos precisos, es una tendencia que se consuma con KANT, quien reconoce que el conocimiento es incapaz de captar las cosas tal y como ellas son, de modo que tiene que conformarse con captarlas en tanto que *fenómenos*. Es decir, sólo tenemos ante nosotros las cosas tal y como se presentan a un sujeto cognoscente con una determinada estructura cognitiva, mas no podemos captar las cosas tal y como ellas son en sí mismas: de hecho la así llamada *cosa en sí* nos es completamente esquiva por definición.

Así pues, el socratismo en sus últimos estadios desemboca en un reconocimiento, por parte de la ciencia, de sus propios límites. Desde la perspectiva nietzscheana la filosofía, podría decirse, no es, pues, otra cosa que la ciencia que se vuelca sobre sí misma para examinar sus propios alcances y determinar sus propios límites. Tal tendencia se consuma, en opinión de NIETZSCHE, con KANT y SCHOPENHAUER, como lo demuestra el siguiente aparte de *NT* acerca de la importancia que tienen estos dos filósofos:

[C]iertas naturalezas grandes, de inclinaciones universales, han sabido utilizar con increíble sensatez el armamento de la ciencia misma para mostrar los límites y el carácter condicionado del conocer en general y para negar con ello decididamente la pretensión de la ciencia de poseer una validez universal y unas metas universales: en esta demostración ha sido reconocida por vez primera como tal aquella idea ilusoria que, de la mano de la causalidad, se arroga la posibilidad de escrutar la esencia más íntima de las cosas. La valentía y sabiduría enormes de KANT y SCHOPENHAUER consiguieron la victoria más difícil, la victoria sobre el optimismo que se esconde en la esencia de la lógica, y que es, a su vez, el sustrato de nuestra cultura. Si ese optimismo, apoyado en las *aeternae veritates* (verdades eternas) para él incuestionables, ha creído en la posibilidad de conocer y escrutar todos los enigmas del mundo y ha tratado el espacio, el tiempo y la causalidad como leyes totalmente incondicionales de validez universalísima, KANT reveló que propiamente esas leyes servían tan sólo para elevar la mera apariencia, obra de Maya, a realidad única y suprema y para ponerla en lugar de la esencia más íntima y verdadera de las cosas, y para hacer así imposible el verdadero conocimiento acerca de esa esencia, es decir, según una expresión de SCHOPENHAUER, para adormilar más firmemente aún al soñador. Con este reconocimiento se introduce una cultura que yo me atrevo a denominar trágica: cuya característica más importante es que la ciencia queda reemplazada, como meta suprema, por la sabiduría, la cual, sin

que las seductoras desviaciones de las ciencias la engañen, se vuelve con mirada quieta hacia la imagen total del mundo e intenta aprehender en ella, con un sentimiento simpático de amor [ese que llamábamos dionisiaco: G. M.], el sufrimiento eterno como sufrimiento propio (*NT*, pp. 147 y 148).

Este pasaje es especialmente importante, porque nos muestra cómo NIETZSCHE concibe que la filosofía alemana, concretamente la filosofía de KANT y SCHOPENHAUER, se convierte en el mundo moderno en condición para el renacimiento de una cultura trágica. Así como los griegos necesitaron en su momento el reconocimiento de lo horroroso para de esa manera desencadenar todas sus capacidades simbólicas y artísticas, asimismo el hombre moderno requiere de un determinado pesimismo, que sería el schopenhaueriano, para desencadenar sus propias fuerzas artísticas y llevar a la cultura contemporánea a un momento de renovación y de re-vigorización. La filosofía cumple justamente ese papel de confrontar al hombre moderno con la verdad. Ahora, lo interesante es que esa verdad, en el mundo moderno, es una verdad acerca de la inaccesibilidad de la verdad misma, es decir, es una verdad que pertenece al orden de la teoría del conocimiento, por así decirlo. En otras palabras, en vista de que la ciencia es el poder cultural dominante dentro del mundo moderno, la única forma de romper con ese poder es haciendo que la ciencia se “rompa” a sí misma desde dentro; es decir, que la ciencia, ella misma, reconozca sus propios límites. Y lo que hace que la ciencia reconozca sus propios límites no es otra cosa que la filosofía como ciencia de la ciencia, es decir, como reflexión rigurosa y sistemática acerca del conocimiento mismo (estadio de la reflexión que se alcanza con KANT). Otra forma de expresar lo mismo: la búsqueda insaciable de la verdad, que se desata con SÓCRATES, llega a su final cuando ella misma constata, como su última conclusión, que esa verdad es inalcanzable. De esa manera, la empresa que inicia SÓCRATES se ve finalmente frustrada, y esa frustración crea las condiciones para que vuelva a surgir una cultura trágica, esta vez en el mundo moderno. Esta conclusión nos permite ahora dar el paso hacia nuestro siguiente texto.

II. SOBRE LA VERDAD Y LA MENTIRA EN SENTIDO EXTRAMORAL (SVM)

Veíamos entonces que para NIETZSCHE el conocimiento, en sus esferas más altas, lleva hacia una renovación de la cultura; pero lo hace a través del pesimismo, o, como también NIETZSCHE lo expondrá más adelante, a través del *nihilismo extremo*. Ese pesimismo, ese nihilismo extremo, adquiere en el mundo moder-

no la forma de un reconocimiento de la inexistencia de la verdad. En uno de sus *Fragmentos póstumos* encontramos, por ejemplo, la siguiente afirmación: “La forma más extrema de nihilismo sería: que *toda* creencia, todo tener-por-verdadero es necesariamente falso: *porque no existe en absoluto un mundo verdadero*” (FP, 9[41], p. 47). O, en otro lugar, dice NIETZSCHE: “Que no hay verdad; que no hay ninguna constitución absoluta de las cosas, ninguna ‘cosa en sí’ –*esto mismo es un nihilismo, a saber, el más extremo*” (FP, 9[35], p. 46).

Este par de citas anuncian una tesis que habría que examinar un poco más en detalle. La tesis de NIETZSCHE, a estas alturas, sería más o menos la siguiente: toda cultura necesita, para su vigorización, del pesimismo. Una condición fundamental de la renovación de la cultura moderna es, pues, el pesimismo moderno, y para que esa renovación sea tanto más cabal se hace precisa la radicalización del pesimismo, esto es, el nihilismo. De esa manera, el proceso de regeneración de la cultura será tanto más vigoroso. NIETZSCHE está jugando aquí, obviamente, con los opuestos. Es decir, para que una cultura resurja con el máximo vigor debe exponerse valientemente a lo terrible. En el mundo moderno eso terrible no es otra cosa que el reconocimiento de que no existe la verdad. Tal vez por ahora no nos resulte claro el carácter “terrible” de dicho reconocimiento, pero espero que un poco más adelante, cuando se vea el papel esencial que esa fe en la verdad ha cumplido en nuestra cultura hasta el momento, se entenderá por qué la pérdida de la fe en ella –el reconocimiento de que no hay verdad– es equivalente a una catástrofe dentro del mundo moderno.

Veamos cómo NIETZSCHE comienza a poner en cuestión el concepto tradicional de verdad en *SM*. Refiero rápidamente algunas de las cosas que encontramos al comienzo de ese escrito de NIETZSCHE. En unas pocas líneas, nos presenta, en un primer momento, la historia de una humanidad que finalmente sucumbe y desaparece. La humanidad habita un astro completamente abandonado en el último rincón del universo, y no, como el mismo hombre creyera en alguna época, un lugar en el centro de él. Y, sin embargo, ese hombre, insignificante dentro del orden total de las cosas, se envanece y enorgullece como si fuese el centro de todo. Concibe su mundo como eterno aunque, visto en el gran orden de las cosas, la vida del hombre sobre ese pequeño planeta es una vida que apenas se prolonga por un instante en el transcurso de la gran eternidad del universo⁶.

6 En otra historia –que no es la de *SM*, pero sí la de otro texto inédito de NIETZSCHE que se llama *El pathos de la verdad*– NIETZSCHE refiere cómo ese hombre finalmente sucumbe al reconocimiento de la inexistencia de la verdad.

Después de narrar la fábula de la rápida desaparición del hombre en el concierto del universo, NIETZSCHE nos habla, por contraste con ella, de la valoración auto-aduladora que el conocimiento hace de sí mismo. El hombre, como detentor del conocimiento, cree que éste es un poder inmenso y que ser el poseedor de dicho poder lo coloca en el centro del universo. Dicho esto, NIETZSCHE intenta dar una explicación de tal envanecimiento. Justamente, lo que explica esa prepotencia del hombre no es, curiosamente, otra cosa que su debilidad: el hombre es el animal más frágil, más débil, el peor dotado dentro del orden de la naturaleza, y es precisamente en esa condición de debilidad que el intelecto le sirve como un poder de engaño. Los débiles, para NIETZSCHE –y creo que esa es una tesis bastante plausible–, tienen como única forma de compensar su impotencia la mentira, el engaño, el fraude y todo tipo de mecanismos semejantes. El hombre es entonces, dentro del conjunto de la creación, el ser mentiroso por naturaleza, y el intelecto es, justamente, ese poder de la mentira, ese poder creador de ficciones. Dentro de esas grandes ficciones está la ficción de que el intelecto mismo es la captación fiel de las cosas tal y como ellas son en sí mismas. Es decir, la capacidad de ficción del intelecto llega al punto en que se miente acerca de su propio carácter y acerca de su propio valor en el orden de las cosas. El conocimiento se auto-adula concibiéndose como el espejo en que se reflejan las cosas como son en sí mismas.

El siguiente paso del autor de *SYM* consiste en proceder de inmediato a derruir completamente ese falso orgullo, y la forma como lo hace es realmente interesante; tanto que valdría la pena examinar en detalle la argumentación de la que se sirve NIETZSCHE para socavar la confianza que tiene el conocimiento en su propio poder. Dije antes que todos los filósofos modernos, desde DESCARTES hasta KANT y SCHOPENHAUER, intentaron cada uno su propia fórmula para trazar los límites del conocimiento. NIETZSCHE, por su parte, no muestra mayor originalidad en la tarea misma de tratar de marcar tales límites, aunque sí, creo yo, se muestra bastante original en la forma como lo hace. Nuestro autor procede de la siguiente manera: examina lo que es el lenguaje, y muestra que éste no puede ser expresión adecuada de todas las realidades como pretendería serlo si fuese el instrumento fundamental del conocimiento del mundo. Mediante un análisis de lo que es una palabra, y mediante un análisis ulterior de lo que es un concepto, siendo palabras y conceptos los ingredientes básicos de todo el lenguaje, NIETZSCHE muestra cómo ambos son creaciones de un poder generador de metáforas. “Metáfora” significa en griego “transposición, transpolación”, algo así como “traducción” en el sentido muy literal de la palabra (llevar de un lado a otro, transportar). Ahora bien, a través de palabras y conceptos no se representan las “cosas mismas”, sino que la supuesta cosa se

capta a través de una transposición. Realmente lo que siempre tenemos de una cosa que presumimos captar es una mera transposición suya. Por ejemplo, de las cosas tenemos en principio sólo un estímulo nervioso, que se transpone en una imagen, que a su vez se transpone en una representación audible o visible; eso es, repito, todo lo que realmente tenemos de lo que creemos que son las cosas tal y como son en sí mismas.

Esta es una forma muy simplificada de plantear lo que NIETZSCHE expone en *SM*. Pero, volviendo a lo que es fundamental del planteamiento, NIETZSCHE muestra cómo todo conocimiento en el hombre es tal que se realiza a través del lenguaje, el cual no puede ser concebido como expresión adecuada de la realidad. Si ello es así, entonces el conocimiento en general no puede ser concebido como la captación de las cosas tal y como ellas son en sí mismas, cosa que ya había dicho KANT, pero que NIETZSCHE quiere decir también ahora a su manera. Resulta original de parte del autor de *SM* el que haga una crítica *lingüística* de la *razón*. Pero lo otro que resulta más interesante aún, en el caso de NIETZSCHE, es lo siguiente: muchos de nosotros, cuando leemos la *Crítica de la razón pura* y llegamos a la constatación de que el conocimiento no es el conocimiento de las *cosas-en-sí* sino de los *fenómenos*, continuamos impávidos leyendo la obra hasta el final. Creo que nosotros, lectores contemporáneos de KANT, hemos perdido la noción del tremendo impacto que causó en su época la *Crítica*. Simplemente para dar una idea de los extremos a los que podría llegar un lector realmente conmovido por tal texto, un libro por lo demás bastante “frío” para nosotros, contaban los contemporáneos de KANT que KLEIST, el poeta romántico alemán, después de leer la *Crítica de la razón pura* pasó por una profunda depresión que desembocó en su suicidio. Esto nos da una idea de cuánta conmoción produjo, en su momento, el reconocimiento de que el conocimiento no llega a la captación de las cosas tal y como son: ello podía ser algo realmente desolador y terrible. Hoy en día, en vista de que vivimos en un mundo que aunque no captemos como post-moderno tiene después de todo algo de eso, la idea de que no exista la verdad realmente no nos asusta mucho; más bien nos asustaría pensar que podamos ser calificados como metafísicos, que todavía creemos en algo así como “La Verdad”. Pero a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX la obra de KANT tuvo definitivamente un efecto devastador.

NIETZSCHE tiene también una lectura semejante de lo que son las implicaciones de los desarrollos de KANT y SCHOPENHAUER. La filosofía de este último es algo así como una cierta variante del kantismo, y es justamente la que NIETZSCHE comienza abrazando como joven filólogo y como joven pensador. Ahora bien, ¿en dónde radica exactamente el nihilismo presente en el reconocimiento de la inexistencia de la verdad? Uno podría encontrar un atisbo de

respuesta a esa pregunta leyendo entre líneas en *SI MI*; sin embargo, creo que es más fácil captar lo que está en juego cuando se pasa a *Humano, demasiado humano*, que es la última obra que voy a tomar en consideración en esta exposición.

III. HUMANO, DEMASIADO HUMANO (h dh)

Dejando por un momento en suspenso la cuestión aún abierta de cómo explicar el carácter devastador del reconocimiento de que no hay verdad —lo que se podría llamar “el problema del nihilismo extremo”—, quisiera exponer rápidamente la crítica que NIETZSCHE hace de la metafísica en *idm*, para ver cómo la crítica que nuestro autor hace de la verdad no se puede entender sino como una parte fundamental de ella. Entendiendo cómo el colapso de la metafísica es realmente una catástrofe para la cultura moderna, se entenderá también por qué la crítica al concepto de verdad juega un papel tan importante⁷. Se pensará que en torno a ese asunto no hay mayor cosa en juego; sin embargo, los filósofos creen, NIETZSCHE entre ellos, que en torno a ese asunto en apariencia solamente filosófico y muy propio de la teoría del conocimiento moderna y contemporánea lo que está en juego es el paso de una cultura a otra. De hecho, hoy en día se ha vuelto costumbre hablar de una cultura post-moderna, no simplemente de un pensamiento o de una filosofía post-modernos, la cual estaría fundada precisamente en la idea de que no existe verdad absoluta, que no existe “Verdad” (con mayúscula), o, como dice LYOTARD (primer pensador en hacer uso filosófico del concepto “post-modernidad”) en un texto de hace ya unos treinta años: “la mayor parte de los relatos se revelan fábulas”⁸. Para entender de qué manera esta cuestión aparentemente teórica acerca de los alcances del conocimiento puede concebirse como un asunto fundamental para la cultura contemporánea, habría que empezar por leer a NIETZSCHE y entender cómo su crítica a la verdad hace parte de una crítica a la metafísica, y cómo la crítica a la metafísica es básicamente la crítica a lo más fundamental dentro de la cultura que hasta ahora ha dominado, desde Grecia hasta el presente; convicción que, dicho sea de paso, comparten tanto los franceses como HEIDEGGER, independientemente de su divergente interpretación del pensamiento nietzscheano.

7 Dicho sea de paso: muchos de los autores a los que se suele calificar como “post-modernos” lo son justamente por esa distancia frente a la concepción tradicional de la verdad, por la creencia de que todo es ficción.

8 FRANCOIS LYOTARD. *La condición postmoderna*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989, p. 9.

Todo lo anterior sirve para legitimar el que nos detengamos a determinar el asunto de la crítica a la metafísica en NIETZSCHE en conexión con su crítica a la verdad.

Al iniciar mi exposición sobre ARISTÓTELES en este mismo ciclo de conferencias hablé de los rasgos fundamentales de la metafísica desde ARISTÓTELES hasta hoy. No voy a volver a enunciar la lista completa de lo que constituye para la filosofía eso que se llama “metafísica”, pero sí quisiera recordar dos o tres rasgos de ella. “Metafísica”, en primer lugar, es una doctrina, así lo pone NIETZSCHE, “de los dos mundos”: ese tipo de pensamiento que divide al mundo en *sensible e inteligible, verdadero y aparential*. Baste recordar que ya PARMENIDES establece una distinción de ese tipo; distinción que PLATÓN hace canónica para el resto de la tradición filosófica (de hecho, los términos “mundo sensible”/“mundo inteligible” que encontramos en KANT y SCHOPENHAUER provienen de los diálogos platónicos). Entiéndase entonces por “metafísica” una concepción dualista del mundo, según la cual éste puede dividirse fundamentalmente en dos realidades, una aparente y otra verdadera.

Así como la metafísica distingue entre “mundo verdadero” y “mundo aparente”, asimismo discierne en el mundo contrarios contrapuestos clara y definitivamente. *udm* arranca precisamente declarando la guerra a ese tipo de pensamiento, señalando que es equivocado pensar las cosas en términos de contrarios. Desde la perspectiva nietzscheana no existen los contrarios, sino que las cosas que percibimos como tales realmente son objetos que siempre se co-pertencen y constituyen una unidad. Vuelve a aparecer aquí la deuda que tiene NIETZSCHE con HERÁCLITO; éste es el primero que sostiene que hay una unidad en las cosas que habitualmente llamamos “opuestas”, es decir, que en realidad nunca hay una verdadera “oposición”: “la guerra y la paz son uno y lo mismo”, “Dios: día y noche”. HERÁCLITO insiste en la unidad de esas cosas que captamos como opuestas, y la filosofía de NIETZSCHE en *udm* puede considerarse como heredera de ese legado heraclítico que trata de borrar la diferencia entre los contrarios para captar su estrecha unidad. Lo que NIETZSCHE plantea, concretamente, es que, en cualquier caso, uno de los contrarios no es otra cosa que la *sublimación* del otro, y utiliza la acepción literal de la palabra “sublimación”, que proviene de la química: proceso mediante el cual un elemento sólido se convierte en gaseoso. La idea es que, por medio de ese proceso de sublimación, algo que nos resulta claramente visible y perceptible se desvanece ante nuestros ojos de manera tal que ya no captamos aquello que “realmente” era. Ese elemento en estado gaseoso es la misma cosa que en estado sólido, sólo que en su nuevo estado pierde visibilidad y ya no es posible reconocerlo como lo que era antes. Utilizando esta imagen, NIETZSCHE habla de la necesidad de hacer

una “química” de los sentimientos morales. Tómese por ejemplo el caso del egoísmo y del altruismo. Para NIETZSCHE, y hay muchos fragmentos que desembocan en esta postura, el altruismo, un sentimiento que reconocemos como claramente moral, no sería otra cosa que una forma sublimada del egoísmo. De tal manera que no habría tal oposición entre egoísmo y altruismo, sino que existirían diferentes formas de egoísmo, y una de ellas, especialmente sutil, especialmente subliminal, sería el altruismo. Nuestro autor reitera este tipo de análisis en muchas variantes, siendo los sentimientos morales los objetos preferidos para realizar tales “experimentos químicos”.

De esa manera NIETZSCHE pretende estar atacando la metafísica. Ésta, a los ojos del autor de *UdU*, al establecer la distinción entre mundo sensible y mundo inteligible, realmente estaba tratando de cavar un abismo entre “lo bueno” y “lo malo”, de tal manera que lo uno no pudiese tener su origen en lo otro. Es decir, la tesis básica de la metafísica sería que un contrario no puede surgir del otro, justamente por su carácter de contrario, mientras que NIETZSCHE insiste en que esas cosas que nosotros captamos como contrarias entre sí no son sino desarrollos, emanaciones, de sus supuestos contrarios. Lo que trata de hacer la filosofía tradicional no es otra cosa que mantener intacto el origen de las cosas grandes, altas, bellas, valiosas, justamente para poder concebirlas como tales. Esta idea se basa, en últimas, en el presupuesto según el cual ninguna cosa que se juzgue valiosa puede tener su origen en otra, de modo que lo que hace que algo sea valioso es su carácter incausado, eterno o ingénito. Eso explica, entonces, el segundo rasgo de la crítica nietzscheana a la metafísica. NIETZSCHE se muestra enemigo de toda verdad eterna, sospecha que detrás de toda verdad que se quiera presentar como tal lo que hay realmente es una resistencia de parte del pensamiento a reconocer que en el origen de todo aquello que captamos como valioso está su contrario. Volviendo al ejemplo, podría haber una resistencia a captar lo moral como algo que tiene su origen y su suelo originario en lo inmoral. NIETZSCHE realiza innumerables historias en las que justamente todo este tipo de cosas que juzgamos valiosas se ven remitidas genéticamente a sus contrarios, estableciéndose cómo ellas no son sino sublimación de las otras.

Otra de las facetas de la metafísica es la búsqueda de “lo incondicionado” o “lo absoluto”. Se entiende por pensamiento metafísico aquel pensamiento que busca captar, por ejemplo, aquello que es la causa última de las cosas y que, por consiguiente, no puede ser, ello mismo, causado o condicionado por alguna otra cosa. Ahora bien, una forma particular de definir lo incondicionado es como *cosa-en-sí* (la forma kantiana de concebirlo). Puesto que lo incondicionado ha sido por tradición el objeto de la metafísica, declarar inaprehensible la cosa-en-sí es declarar que la metafísica nunca podrá alcanzar su objetivo.

NIETZSCHE realiza una crítica de esa búsqueda de lo incondicionado de dos maneras distintas: primero, al más puro estilo kantiano, mostrando que lo incondicionado es inaccesible para las facultades cognitivas humanas. Pero, en segundo lugar, y más interesante y original que lo anterior, es la explicación nietzscheana de esa búsqueda en sí misma: NIETZSCHE supone que en la metafísica hay una soberbia, un orgullo y una vanidad entendidas como medios de remontar la real insignificancia del hombre y, a la vez, como forma de “compensar” una muy básica valoración negativa de la existencia. En pocas palabras lo que NIETZSCHE hace aquí es juzgar que en el origen de toda metafísica hay algo así como un pesimismo fundamental. Volvemos, pues, a una tesis de *NT*. La metafísica, en su búsqueda de lo incondicionado, constituye el intento de forjar una entidad absoluta con la cual el hombre pueda compenetrarse y que le permita, mediante esa compenetración, elevarse él mismo a gran altura, concibiéndose, por ejemplo, como una imagen de lo absoluto, o más exactamente, como la imagen más cercana a lo divino. Ese impulso o necesidad metafísica de llegar hasta lo incondicionado, repito, no es para NIETZSCHE sino el recurso compensatorio de un ser especialmente insignificante y pobre en auto-estima. El hombre tiene, de entrada, una valoración negativa o una concepción negativa del valor de la existencia: cree que la existencia realmente es pobre en significado. La metafísica resulta siendo la estratagema ideal para otorgárselo.

Así las cosas, se comprenderá por qué el hecho de constatar que el conocimiento no llega a la verdad sino que se mueve simplemente dentro del mundo de la apariencia equivale al derrumbe de una de las grandes ilusiones de la metafísica. En la medida en que el hombre haya estado necesitado y urgido de la metafísica (SCHOPENHAUER hablaba del hombre como el *animal metafísico*), en esa misma medida el colapso del concepto tradicional de “verdad” significa el colapso de la metafísica en general. Y si el hombre tenía necesidad de la metafísica y ahora ve que ella es un error, una ilusión, entonces el advenimiento del nihilismo es inevitable.

Para resumir este punto, y también para terminar: NIETZSCHE concibe que el hombre ha sido hasta ahora un ser necesitado de metafísica, y dentro de esa metafísica jugaba un papel fundamental la creencia en la captación de la verdad, es decir, en la captación de las cosas tal y como son. Una vez se derrumba todo esto, por efecto del desarrollo de la filosofía moderna consumada en el nihilismo, en la carencia de sentido, el hombre pierde la posibilidad de satisfacer esa necesidad metafísica. La humanidad reconoce entonces que la metafísica misma es un engaño, una ilusión inventada para satisfacer una necesidad básica y fundamental que es la de dotar al mundo de significación, de sentido, de valor, etc. Aceptada esa verdad acerca de la inexistencia de la verdad, y pues-

to que el hombre está adherido aún a la idea de que lo verdadero es valioso, o más bien, de que lo valioso sólo puede ser tal en la medida en que es verdadero, desaparece inmediatamente todo lo que es valioso, porque ahora todo lo que es valioso debe ser reconocido como engaño.

De esa manera se produce, para NIETZSCHE, el nihilismo extremo. La única forma de remontar y superar ese nihilismo sería la siguiente: reconocer que la capacidad creadora de ficciones del hombre es justamente lo más valioso que tiene; aceptar nuestra condición de creadores y de artistas incorregibles, aceptando que, por lo tanto, lo que hace valiosa la existencia es la creación continua de apariencia. Una vez aceptado esto, el siguiente paso es la reconciliación con una vida que requiere del error como una de sus condiciones necesarias. Es decir, desde la perspectiva del metafísico, reconocer que el error es necesario para la vida es prácticamente condenarse a sucumbir, pues él no puede valorar la verdad sino en tanto que valor supremo, absoluto e irrefragable. Desde la perspectiva nietzscheana, por su parte, la estrategia para superar la metafísica sería la de aceptar el valor del engaño y de la apariencia; aceptar vivir en un mundo que se reconoce como creación propia. Esta sería, justamente, la condición del artista. Decíamos al comienzo que el artista, a diferencia del hombre de ciencia, es el hombre que reconoce sus ficciones como ficciones (el hombre de ciencia y el metafísico no reconocerían esas ficciones como tales sino que se las presentarían a sí mismos como verdades incondicionadas). De esa manera, NIETZSCHE piensa que en el mundo moderno se reproduce, mal que bien, un cierto proceso que ya se dio en el mundo de la Antigüedad, sólo que por caminos distintos. Para que se dé el resurgimiento de una cultura artística debemos, pues, pasar por el nihilismo extremo, así como el mundo griego, para desencadenar todas sus fuerzas simbólicas y creadoras, debió pasar por el pesimismo dionisiaco. Pero el pesimismo dionisiaco y el pesimismo moderno no son lo mismo: porque no existe algo así como una filosofía kantiana en la Antigüedad, *i. e.*, porque no es correcto suponer que el pesimismo antiguo ha debido tener como condición de posibilidad algo así como la reflexión filosófica acerca de los límites del conocimiento. Tal cosa está ausente del pesimismo antiguo. La característica principal del pesimismo moderno (nihilismo) es que tiene un origen, llamémoslo así, “epistemológico”; es fruto de la filosofía. Es decir, que la filosofía es el poder cultural que introduce el pesimismo en el mundo moderno. El “dionisismo” (el pesimismo del mundo antiguo), por su parte, no tiene un origen filosófico, sino que, muy por el contrario, la filosofía, representada por SOCRATES, es la que acaba con el pesimismo. Pero, guardadas esas diferencias, se mantendría la idea de que una cultura toma su impulso del reconocimiento de lo negativo y de la radicalización del pesimismo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Poética*, VALENTÍN GARCÍA YEBRA (trad.), Madrid, Edit. Gredos, 1992.
- EGGERS LAN, CONRADO (ed.). *Los filósofos presocráticos*, vol. 1, Madrid, Edit. Gredos, 1978.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Fragmentos póstumos (FP)*, GERMAN MELLENDEZ (trad. y ed.), Bogotá, Edit. Norma, 1992.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano demasiado humano (HdH)*, ALFREDO BROTONS MUÑOZ (trad.), Madrid, Akal Ediciones, 1996, 2 vols.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *El nacimiento de la tragedia (NT)*, ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. “Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral” (SI V), en JOAN LLINARES CHOVER (ed.). *Nietzsche: antología*, Barcelona, Ediciones Península, 1988.
- Obras de NIETZSCHE, Ediciones en alemán:
- Kritische Gesamtausgabe: Briefwechsel*, GIORGIO COLLI y MAZZINO MONTINARI (eds.), Berlín, Walter de Gruyter, 1975.
- Kritische Studienausgabe: Sämtliche Werke*, GIORGIO COLLI y MAZZINO MONTINARI (eds.), DTV & Walter de Gruyter, 1980, 15 vols.
- Traducciones al castellano:
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, GERMAN CANO (trad.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *El anticristo*, ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Así habló Zaratustra*, ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”, JOAN B. LLINARES CHOVER (trad.), en J. B. LLINARES CHOVER (ed.). *Nietzsche: antología*, Barcelona, Península, 1988.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *La ciencia jurídica*, JOSÉ JARA (trad.), Caracas, Monte Ávila, 1985.

- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *El crepúsculo de los ídolos*, ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Ecce Homo*, ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, LUIS FERNANDO MORENO CLAROS (trad.), Madrid, Valdemar, 1999.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Fragmentos póstumos*, GERMAN MELENDEZ (trad.), Bogotá, Edit. Norma, 1992.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Genealogía de la moral*, ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano*, ALFREDO BROTONS MUÑOZ (trad.), Madrid, Akal, 2 vols., 1996.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Más allá del bien y del mal*, ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Nietzsche: antología*, J. B. LLINARES CHOVER (ed.), JOAN B. LLINARES CHOVER y GERMAN MELENDEZ (trads.), Barcelona, Península, 1988.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *El nacimiento de la tragedia*, ANDRÉS SÁNCHEZ PASCUAL (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. "Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral", JOAN B. LLINARES CHOVER (trad.), en J. B. LLINARES CHOVER (ed.). *Nietzsche: antología*, Barcelona, Península, 1988.